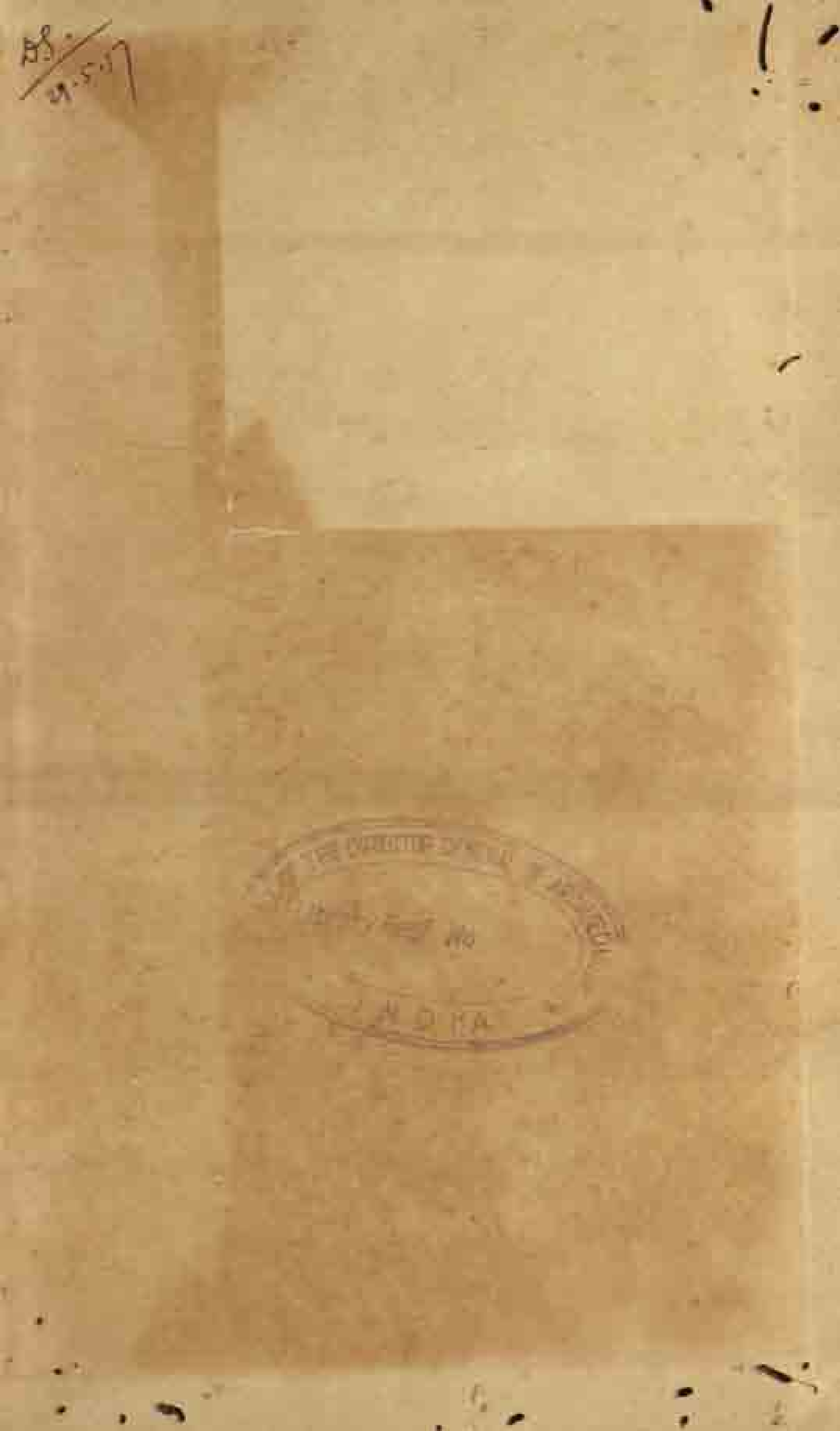


REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME QUARANTE-NEUVIÈME



ANGERS. — IMP. A. BURDIN ET Cie, 4, RUE GARNIER.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

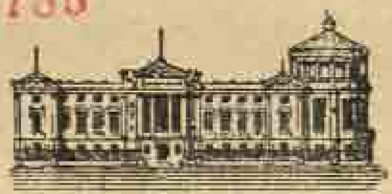
PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

M. JEAN RÉVILLE

AVEC LE CONCOURS DE

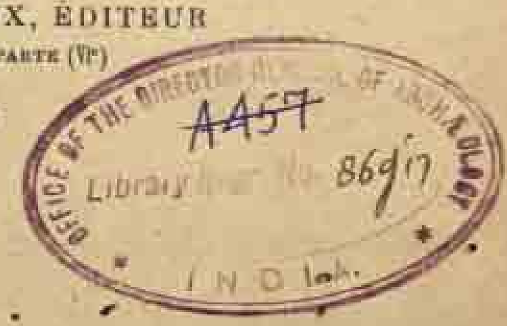
VINGT-CINQUIÈME ANNÉE

TOME QUARANTE-NEUVIÈME



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE (VIe)

1904



LE SHINNTOÏSME

La Revue croit devoir appeler l'attention de ses lecteurs sur l'importance du travail dont elle commence aujourd'hui la publication. On ne connaissait guère cette religion primitive des Japonais que M. Revon, après des recherches approfondies au Japon même, nous présente maintenant, étudiée pour la première fois suivant la méthode comparative. Notre savant collaborateur, avec une discrétion peut-être exagérée, s'est contenté de rappeler dans ses notes des points qu'il supposait connus, mais qui en réalité seront très nouveaux pour la plupart de ceux qu'intéresse la science des religions. Voy. surtout la n. 3, p. 2, sur les anciens rituels et les autres sources du shinntoïsme; la n. 1, p. 10, et la n. 1, p. 12, sur la manière dont le shinntoïsme avait été conçu jusqu'à présent par les rares spécialistes anglais qui avaient essayé de le définir; enfin la n. 1, p. 15, sur la méthode critique qu'a employée l'auteur pour arriver aux résultats solides qu'il nous donne aujourd'hui. Comme il le dit très bien lui-même (p. 15), cette importante religion ne pouvait être comprise qu'avec la méthode comparative, et, ainsi étudiée, elle pourra éclairer à son tour l'histoire générale des religions. *(Note de la rédaction.)*

La religion est le suprême épanouissement de toute civilisation humaine. C'est en elle qu'un peuple exprime la synthèse de son développement moral. Peu importe si, très souvent, la religion se laisse dépasser par les sentiments plus doux, la science plus avancée ou la morale plus pure d'une élite : elle n'en demeure pas moins, aux origines surtout, la représentation la plus fidèle des conceptions de la masse ; et non seulement elle puise son existence dans tous les éléments de cette vie morale d'un peuple, mais elle plonge aussi ses racines dans sa vie sociale et, encore plus avant, jusque dans sa vie matérielle même, bref, dans toute cette culture profonde qui lui donne naissance, mais qu'elle domine, et dont elle apparaît comme la fleur vivante. C'est donc la religion qu'il faut étudier en dernier lieu, dans l'ensemble

d'une civilisation[1], parce qu'elle n'est en somme que le reflet brillant et agrandi de cette civilisation elle-même, son image démesurément projetée, du sein des réalités terrestres, sur les nuages et les mystères du ciel.

La religion des Japonais primitifs[2] offre, à cet égard, un intérêt tout particulier; car, outre qu'elle nous aide à mieux comprendre la civilisation dont elle fut l'effet, elle nous prépare aussi à mieux saisir les évolutions dont elle fut la cause. Pendant deux mille ans et jusqu'à nos jours, elle est restée au fond de l'âme japonaise, et on ne saurait bien interpréter les actes contemporains sans recourir aux anciennes croyances qui les dictèrent. Les sentiments et les idées du plus vieux Japon sont encore à la base du Japon moderne; et depuis les plus hautes institutions de l'État jusqu'aux moindres faits de la vie privée, depuis le système politique qui soutient l'empire jusqu'aux plus menues pratiques de l'existence quotidienne, chez le Japonais lettré qui adore la photographie de son empereur comme chez celui qui multiplie ses ablutions rituelles ou qui court chez le devin avant d'agir, c'est toujours l'âme des lointains ancêtres qui s'agite dans les têtes et qui s'exprime par les gestes des vivants. L'antique religion des Japonais est donc la partie la plus importante de leur civilisation, parce qu'elle en est demeurée le fonds le plus durable, et parce que sa survivance, à travers tant de siècles, tant de révolutions et tant d'influences étrangères, représente l'idée directrice de tout le progrès national[3].

1) La présente étude doit constituer la dernière partie d'un ouvrage intitulé *Le Japon primitif*, qui sera lui-même le premier volume d'une *Histoire de la civilisation japonaise*.

2) Par « Japonais primitifs », nous n'entendons pas, évidemment, les Japonais tels qu'ils pouvaient être dans un état primordial inconnu de nous, mais bien tels qu'ils étaient au moment où ils nous apparaissent dans l'histoire, et avant l'introduction des idées bouddhistes et chinoises qui devaient transformer leur première civilisation.

3) Rappelons brièvement quelles sont nos sources pour l'étude de cette religion primitive. — La première chose à remarquer, c'est que les Japonais primitifs n'avaient inventé aucun système d'écriture; qu'ils se contentèrent d'adopter les caractères chinois, transmis par la Corée; et que, si cette connaissance

Ce n'est pas que cette religion ait toujours gardé sa pureté

s'infiltra peut-être chez eux dès les premiers temps de l'ère chrétienne, elle ne semble guère être devenue générale que vers l'an 400 après J.-C. — Cela dit, nous pourrons constater, d'abord, l'existence de toute une littérature orale, très ancienne, qui fut longtemps conservée par la seule tradition : d'une part, plus de deux cents petits poèmes, et d'autre part, près d'une trentaine de rituels du Shinntô. Les poèmes (ou chants, *outa*) se trouvent recueillis pour la première fois dans le *Kodjiki* et le *Nihonnghi*, au début du VIIIe siècle, et les rituels (*norito*) dans le *EnngHishiki*, ou règles de l'ère Enngui, au commencement du Xe siècle ; mais les uns et les autres sont à coup sûr beaucoup plus anciens, et les rituels notamment, si précieux pour nous, renferment sans contredit la vraie religion indigène (voy. p. 5, n. 1). — La littérature écrite est représentée d'abord par des ouvrages d'histoire. Sans parler des historiographes officiels du Ve siècle, dont le *Nihonnghi* nous donne quelques échos, et en mettant de côté le *Kioudjiki*, grand recueil d'annales compilé en 620, mais livré aux flammes en 645, et dont il ne nous reste qu'une partie très discutée, les premiers livres d'une authenticité certaine que nous possédions sont le *Kodjiki*, ou Recueil des choses anciennes, et le *Nihonnghi*, ou Chroniques du Japon. Le *Kodjiki*, projeté dès la fin du VIIe siècle et publié en 712, est l'ouvrage historique le plus sûr à consulter, parce qu'ayant été écrit tout simplement sous la dictée d'une vieille personne du pays, il ne porte que très peu de traces de l'influence chinoise. Le *Nihonnghi*, au contraire, bien que publié dès l'année 720, veut être manié avec infiniment plus de prudence, parce qu'il fut élaboré par des lettrés ; mais il vient compléter fort utilement le *Kodjiki*, en nous donnant sans cesse, sur chaque récit, de nombreuses variantes puisées à d'autres sources, et notamment dans divers documents très anciens qui depuis ont été perdus. — A côté de ces deux grands recueils d'annales, la littérature du VIIIe siècle nous offre encore d'autres écrits historiques, moins importants, parmi lesquels on peut cependant mentionner le Shokou-*Nihonnghi*, collection des édits impériaux (*mi-koto-nori*) rendus de 696 à 791. — Enfin, un dernier recueil à signaler, c'est le *Manyôshiou*, ou Collection d'une myriade de feuilles, anthologie qui parut probablement vers 750, ou peut-être seulement au début du IXe siècle, mais qui en tout cas nous donne plus de 4.000 poésies de la dernière moitié du VIIe siècle et de la première moitié du VIIIe ; donc, toute une mine de détails vivants qui nous aident à mieux comprendre la psychologie des vieux Japonais. — En somme, de tous ces documents, les plus précieux pour notre étude seront : d'abord, les rituels, pour tout le fond des conceptions religieuses aussi bien que pour la pratique du culte ; puis, le *Kodjiki*, pour toute la partie mythique ; enfin le *Nihonnghi*, à cause surtout des éclaircissements précis qu'on peut obtenir en comparant ses diverses variantes. — Reste alors à indiquer seulement les montagnes de commentaires édifiées par les érudits japonais sur ces documents eux-mêmes. Pour cette dernière catégorie d'ouvrages, voy. p. 6, n. 2, et cf. p. 15, n. 1, 1°.

Nos références à ces sources se traduiront par les abréviations suivantes :

R = Rituel (*norito*). — R. I, R. II..., signifient : Rituel n° 1, Rituel n° 2..., dans l'ordre où nous les donne le *Ennghishiki*, et qu'on peut retrouver dans

originaire; car au contraire, on peut distinguer dans son histoire trois périodes très nettes. Tout d'abord, la période

les *Transactions of the Asiatic Society of Japan*, vol. VII, part. II, p. 100. Le petit chiffre qui suit indique la page correspondante des traductions anglaises parues dans les *Transactions*. R. I : *Toshigoi no Matsouri*, service de la prière pour la moisson. R. II : *Kaçougha no Matsouri*, service des dieux de Kaçougha. R. III : *Hirosé oh-imi no Matsouri*, service de la déesse de la Nourriture. R. IV : *Tatsouta kazé no kami no Matsouri*, service des dieux du Vent à Tatsouta. R. V : *Hiranou no Matsouri*, service du temple d'Imaki (dédié à Yamatodaké). R. VI : *Koudo Fourouaki*, rituel pour le service du temple de Koudo (dédié à l'empereur Tchouai) et du temple de Fourouaki (dédié à l'empereur Ninntokou). R. VII : *Minadzouki no Tsoukinami no Matsouri*, service (semestriel) pour le sixième mois. R. VIII : *Ohtono Hogaï*, ou souhaits pour la prospérité du Grand Palais. R. IX : *Mikado Matsouri*, service des augustes Portes. R. X : *Minadzouki Tsougomori no oh-harai*, la Grande Purification célébrée le dernier jour du sixième mois. — Les R. I à IX ont été traduits par Sir Ernest Satow, dans les *Transactions*, vol. VII, part. II (R. I), vol. VII, part. IV (R. II à IV) et vol. IX, part. II (R. V à IX); et le R. X par M. Karl Florenz, professeur de philologie comparée à l'Université de Tokio, dans les *Transactions*, vol. XXVII, part. I (1899).

K = *Kodjiki*. — Nous renvoyons toujours à la savante traduction anglaise de M. B. H. Chamberlain, ancien professeur de philologie à l'Université de Tokio, parue dans les *Transactions*, vol. X, supp. (Yokohama, 1883); on y trouvera sur chaque point douteux des notes très complètes, rédigées à l'aide des meilleurs commentaires japonais, et aussi, en tête des pages, une référence perpétuelle au grand commentaire de Motoori (cf. p. 6, n. 2).

N = *Nihonnghi*. — Nous renvoyons à la traduction anglaise de M. W. G. Aston, 2 vol. formant le supplément n° 1 aux *Transactions and proceedings of the Japan Society* (Londres, 1896); on y trouvera également, dans les marges, une référence perpétuelle à l'édition *Shoukaï* (c. à. d. Interprétations réunies), dont M. Aston a utilisé les abondants commentaires. (Ce recours constant aux commentaires indigènes, qui pourrait étonner un lecteur peu au courant des difficultés du japonais, s'explique par l'impossibilité où seront toujours les philologues européens de pénétrer, sans l'aide d'un lettré du pays, et surtout lorsqu'il s'agit d'anciens textes, cette langue « manifestement inventée, disait un vieux père jésuite, dans un conciliabule de démons. » Comme l'avoue franchement M. Aston lui-même (*ibid.*, préf., p. viii), « aucun savant occidental ne peut espérer rivaliser avec ces commentateurs indigènes, ni même approcher de leur vaste érudition. »)

Enfin, T = *Transactions of the Asiatic Society of Japan*. — Cette société, fondée en 1872, est toujours demeurée le véritable centre des études japonaises, et j'aurai souvent à citer les précieuses monographies que contiennent ses 30 volumes de Mémoires. — Je profite de l'occasion pour remercier les membres de cette Société, qui m'ont fait l'honneur de m'élire il y a quelques années

primitive, où les croyances se forment spontanément, sans nulle action extérieure[1], sans concurrence, si bien qu'à ce moment la religion nationale n'a pas de nom : c'est seulement après l'introduction du bouddhisme, au VI[e] siècle, qu'on jugera nécessaire de lui trouver un nom chinois, le *Shinn-tô*, c'est-à-dire la Voie des Dieux, pour la distinguer du *Boutsou-dô*, la Voie du Bouddha[2]. Vient ensuite cette seconde période

comme l'un des dix membres de leur Conseil, et parmi eux, tout particulièrement, les deux grands maîtres de la philologie japonaise, Sir Ernest Satow et M. Chamberlain. J'aurai plus d'une fois à critiquer leurs théories, au point de vue de l'histoire religieuse proprement dite ; mais je tiens à dire ici que personne n'eût pu le faire sans l'énorme travail philologique qu'ils ont accompli, par quarante années d'efforts, et qui restera la base de toute étude sur le shinntoïsme.

1) C'est ce qui ressort avec évidence, non seulement des différences qu'on peut observer entre les idées japonaises primitives et les conceptions chinoises, mais même de simples détails matériels conservés dans la forme des documents. Prenons par exemple le R. VIII : le rédacteur ne sait comment traduire en caractères chinois de très vieux mots japonais qui expriment des notions purement indigènes; il choisit alors des équivalents aussi rapprochés que possible; mais en outre, pour éviter toute confusion, il se voit obligé d'ajouter des notes où il rendra ces mots archaïques avec des caractères chinois employés phonétiquement (Voy. T., IX, part. II, p. 100 seq.; p. 195, n. 1, exemple typique de cette difficulté, dès les premières lignes du rituel, où il s'agit d'exprimer des conceptions relatives à l'ancienne magie japonaise.)

2) Le mot *Shinntô* apparaît pour la première fois dans le *Nihonnghi* (II, 106), à propos de l'avènement de l'empereur Yômei (585.) « L'empereur, nous dit-on, croyait en la loi du Bouddha et vénérait la Voie des Dieux. » Cette tendance éclectique se trouve d'ailleurs confirmée par les faits de son règne : il commence par s'intéresser activement au culte du Soleil, et il meurt heureux en songeant qu'on va élever en son nom une statue du Bouddha haute de seize pieds (*Ibid.*, p. 106 et p. 111). Quoi qu'il en soit, la phrase du *Nihonnghi* montre bien l'opposition des deux termes. — Remarquons que le mot *Shinntô* n'eut pas besoin d'être forgé : il existait déjà, tout fait, en chinois. « Le sage, dit le *Yih-king*, établit sa doctrine suivant la Voie des Dieux, et l'empire l'accepte. » (Or le *Yih-king*, à cause de son caractère divinatoire, fut un des premiers livres chinois étudiés au Japon.) Quant à l'expression *Kami-no-mitchi*, elle n'est que la traduction japonaise du mot chinois lui-même; à l'origine, *mitchi* signifiait un chemin, dans le sens matériel, et non pas un système moral ou religieux. (Par ex., *N.*, I, 117, l'empereur Djimmou s'adressant à un de ses fidèles : « Tu es un guide heureux; c'est pourquoi je te donnerai un nouveau nom et t'appellerai Mitchi no Omi », c'est-à-dire ministre des Routes.) C'est d'ailleurs ce que reconnaissent très volontiers les théologiens du Shinntô. (Voy. Motoori, dans

où le Bouddhisme apporte un nouveau courant religieux, qui se mêle au vieux courant indigène : un compromis s'opère, et l'antique Shinntô devient le Riyôbou-Shinntô, c'est-à-dire la Voie divine à deux formes[1]. Plus tard enfin, au XVIII[e] siècle, un troisième mouvement se produit : un groupe d'érudits[2], condamnant ces adjonctions étrangères,

le *Nahobi no Mitama*, T., III, app., pp. 22, 23, 24.) — Signalons enfin, à ce propos, une théorie étrange de Sir Harry Parkes, qui n'hésitait pas à soutenir que le shinntoïsme vient de la Chine parce qu'il porte un nom chinois (cf. T., III, app., p. 122). C'est, poussée à l'absurde, une tendance dont nous retrouverons plus d'un exemple chez les critiques européens qui, comme M. Chamberlain, abusent de la méthode philologique.

1) Sans parler d'autres combinaisons, moins importantes, que nous pouvons négliger pour le moment. (Voy. l'énumération de ces systèmes secondaires dans T. VII, part. II, p. 97.)

2) Les principaux de ces érudits, (ou *wagakousha*, c'est-à-dire savants versés dans les choses japonaises, par opposition aux *kangakousha*, ou savants versés dans les choses chinoises), furent, après quelques commentateurs, comme Kéitchiou, qui ne s'étaient guère occupés que de l'ancienne poésie nationale, d'abord Kada et Maboutchi, les véritables précurseurs du mouvement shinntoïste, puis Motoori et Hirata, ses maîtres incontestés. — Kada Azoumamaro (1669-1736) était fils du gardien d'un temple près de Kiôto. Il s'adonna avec ardeur à l'étude des antiquités japonaises, et présenta au Gouvernement un Mémoire resté célèbre contre l'oubli où on les avait laissées. On dit qu'avant sa mort il ordonna de détruire tous ses manuscrits, disant que les erreurs qu'ils contenaient pourraient tromper ses élèves, tandis que les bonnes choses qui pouvaient s'y trouver seraient aisément découvertes à nouveau. — Maboutchi (1697-1769) fut le meilleur disciple de Kada. Comme son maître d'ailleurs, il était issu d'une vieille famille attachée au service d'un temple. En 1738, il vint à Edo, où il fonda une école fameuse, et où il passa le reste de sa vie. Motoori l'appelle « le père des études antiques » ; et en effet, ce fut lui qui inaugura l'examen critique des anciens livres avec un esprit détaché de tout préjugé chinois. Le plus intéressant de ses ouvrages, au point de vue de nos recherches religieuses, est le *Norito-kô*, commentaire sur les rituels publié en 1768. — Motoori Norinaga (1730-1801) est le plus grand entre ces maîtres de l'érudition japonaise. Né d'une famille de samouraïs, à Matsouzaka dans la sainte province d'Icé, il se montra, de bonne heure, avide de savoir. Son père étant mort sans laisser de fortune, il obéit au désir de sa mère en allant étudier la médecine à Kiôto, puis rentra chez lui pour exercer cette profession. Mais bientôt, un livre de Maboutchi étant tombé entre ses mains, il se sentit pris soudain d'un amour violent pour l'étude des antiquités nationales. Il se hâta donc de faire la connaissance du vieux maître, qui lui conseilla de poursuivre sa propre tâche en exécutant le grand projet qu'il ne pouvait plus accomplir lui-même : l'étude

prétend remonter le cours de l'histoire, reculer de mille ans,

critique du *Kodjiki*. Motoori entreprit aussitôt cette œuvre colossale, qui, à peine commencée et lue en manuscrit, fonda sa réputation et lui attira des centaines d'élèves; mais, en pleine gloire, il resta toujours fidèle à l'homme qui lui avait montré le chemin et dont il aimait à se dire l'humble disciple; c'est même grâce à lui seul que les titres scientifiques de Maboutchi, un peu oubliés après sa mort, furent remis en lumière, sauvegardés et conservés enfin jusqu'à nous. Le *Kodjiki-denn*, commencé en 1764, ne fut achevé qu'en 1796; et l'impression de l'ouvrage, inaugurée en 1789, ne devait être terminée qu'en 1822, longtemps après la mort de l'auteur. En 1801, pensionné par les princes et entouré d'admirateurs, Motoori visita une dernière fois Kiôto, où de véritables foules se pressaient pour entendre ses leçons et où les plus hauts personnages de la cour recherchèrent son enseignement. Il mourut dans l'automne de la même année, et fut enterré sur la colline du village natal, dans la tombe qu'il s'était lui-même préparée : une simple pierre ne portant que son nom, à l'ombre d'un sapin austère et d'un cerisier en fleurs. Outre les 44 volumes du *Kodjiki-denn*, il laissait de nombreux ouvrages : en tout plus de 180 volumes répartis en 55 ouvrages divers. Les plus intéressants pour nous sont : le *Nahobi no Mitama*, ou l'Esprit de redressement, 1771, qui devait faire partie ensuite du *Kodjiki-denn*; le *Kouzouhana*, 1780, réponse à un pamphlet évhémériste d'Ichikawa Tatsoumaro; le *Kennkiôdjinn*, ou le Fou mis au carcan de fer, réponse à une autre attaque contre les anciens livres shinntoïstes; un examen critique des deux premiers livres du *Nihonnghi*, les plus importants pour l'étude du Shinntô (1789) : des commentaires sur deux de nos rituels, en particulier sur celui de la grande Purification (1795); deux ouvrages de controverse plus spéciaux au sujet de la déesse du Soleil et de la déesse de la Nourriture; une édition annotée des messages impériaux du VIIIe siècle; enfin le *Tamagatsouma*, carnets de notes en 15 volumes publiés après sa mort, et où se trouvent des renseignements précieux sur les rites du shinntoïsme. — Hirata Atsoutané (1776-1843) fut le dernier de ces grands érudits; mais tandis que Motoori avait été surtout un historien nationaliste, Hirata fut un théologien animé d'un véritable esprit religieux. Né dans le lointain district d'Akita, au nord du Japon, d'une famille de samouraïs qui prétendaient remonter à la déesse du Soleil, il passa sa jeunesse à étudier le chinois, l'escrime, bref à recevoir l'éducation classique. Mais à vingt ans, poussé par d'autres besoins intellectuels, il écrivit un jour une lettre d'adieux à ses parents, quitta sans esprit de retour la maison paternelle, partit pour Édo avec un écu en poche, et là, évitant de rencontrer les fonctionnaires ou amis de sa province qui auraient pu le soutenir, mais dont la société l'aurait distrait de son dessein, il se mit tout seul à la recherche d'un maître savant et vertueux qui pût diriger ses études. Pendant cinq ans, il vécut dans la misère, tantôt faisant le métier de plon, tantôt se livrant à des besognes manuelles, lorsqu'en 1800, un bon samouraï l'ayant adopté, il put enfin se remettre au travail. L'année suivante, il lut pour la première fois les ouvrages de Motoori, qui le remplirent d'enthousiasme : il courut bien vite chez le vieux savant et devint son disciple, par malheur deux mois seulement avant

ramener d'un seul coup la religion du pays à sa simplicité

la mort de Motoori. Mais il avait reçu l'étincelle, et cet ouvrier de la dernière heure allait être bientôt le plus fameux entre tous les élèves du maître. Deux ans après, en effet, il publiait son premier travail, une critique violente de l'école chinoise, et dès l'année suivante, il commençait à former des étudiants à son tour : ce qui d'ailleurs ne l'empêchait pas d'exercer encore, par surcroît, la profession médicale. Depuis lors, chaque année, il publia un livre nouveau. En 1811, il se retira à Shidzouôka pour rédiger ses cours des années précédentes, et en tira toute une série d'ouvrages importants, à commencer par les premiers volumes du *Koshi-denn*, qu'il ne devait jamais achever, mais qui n'en reste pas moins, après le *Kodjiki-denn* de Motoori, le plus beau monument de l'érudition japonaise. En 1822, le supérieur d'Ouéno, qui était un prince du sang, lui ayant demandé des exemplaires de ses ouvrages sur le shinntoïsme, Hirata fut ainsi amené à visiter Kiôto, où ses livres se répandirent à la cour et furent remarqués de l'empereur lui-même. Mais ce qui plaisait au souverain légitime ne pouvait qu'irriter le gouvernement shôgounal. Un ouvrage que notre auteur publia à Edo en 1836 fut interdit, sous prétexte qu'il contenait des renseignements dangereux pour la défense nationale. En 1840, un écrit sur l'ancienne chronologie ameuta contre lui les faiseurs d'almanachs officiels : ils obtinrent sans trop de peine du gouvernement un décret qui bannissait Hirata et lui enjoignait de ne plus rien publier à l'avenir. Dix jours après, le vieux savant quittait la capitale et allait se retirer dans son pays d'Akita ; il y mourut deux ans plus tard, épuisé par son activité charitable envers les nombreux malades qui étaient venus le consulter. Pendant sa longue carrière, il avait eu plus de cinq cents élèves personnels, et il laissait plus de cent ouvrages, représentant plusieurs centaines de volumes, sans parler des manuscrits qu'il n'avait pas voulu publier. Parmi ses nombreux travaux sur le shinntoïsme, on peut citer surtout : d'abord le *Koshi-Séiboun*, ou Texte complet des anciennes annales, essai de reconstitution harmonique, et par suite artificielle, des mythes primitifs ; puis, les deux grands ouvrages qui dépendent de ce livre cardinal, à savoir, d'une part, le *Koshi-tchô* (4 volumes, 1819), contenant la liste des documents employés pour établir sa narration, d'autre part et surtout, le *Koshi-Denn* (28 volumes, à partir de 1812), en apparence simple commentaire du *Koshi-Séiboun*, en réalité trésor de renseignements sur la vieille religion indigène ; enfin, comme ouvrages secondaires, mais très précieux aussi : le *Kidjinn-Shinnronn*, Nouveau traité sur les dieux (1805), où il soutient l'existence de dieux vivants et condamne les principes abstraits de la métaphysique chinoise ; le *Kôdo Tai-i*, ou Sommaire de l'ancienne Voie (1811), exposé général du Shinntô ; le *Tama-no-Mi-hashira* (1813), compilation trop savante sur les anciens mythes, notamment en ce qui touche la cosmogonie ; le *Tamadasouki* (10 vol., 1811, récrit entièrement en 1824), sorte de bréviaire donnant toutes les prières composées par lui en vue de ressusciter un culte privé purement shinntoïste ; et maints autres ouvrages, plus spéciaux, sur les dieux, les rituels, les temples shinntoïstes, et la suite. — Tels furent les maîtres de l'érudition japonaise, premiers

native : c'est le rétablissement du pur Shinntô[1]. Mais à travers toutes ces vicissitudes, le shinntoïsme primitif se maintient : car le bouddhisme n'arrive à établir son pouvoir qu'en adoptant tous les dieux indigènes, et les lettrés trop patriotes qui, pour rendre acceptable à leurs contemporains la religion fruste des aïeux, s'étaient efforcés de la présenter sous un vernis de décence raffinée, ne parviennent pas à déguiser ses vieux traits natifs. Le Shinntô apparaît toujours, sous les couleurs factices que ses ennemis lui imposent ou que ses amis lui prêtent, comme une religion spontanée, analogue à toutes les religions primitives; et c'est sous cette forme primitive qu'il survit encore, aujourd'hui même, dans l'âme des croyants.

Ce caractère primitif est sans nul doute la raison de l'idée commune d'après laquelle le shinntoïsme ne serait pas une

révélateurs des antiquités nationales qui nous intéressent, mais en même temps promoteurs réels du grand mouvement populaire qui, en abolissant à la fois le bouddhisme et le pouvoir shôgounal pour rétablir le shinntoïsme et la puissance impériale, devait emporter d'un seul coup tout le système religieux et politique du vieux Japon. On peut donc comparer très exactement l'action de ces penseurs à celle de nos philosophes du XVIII[e] siècle; car tandis que les uns ébranlaient la royauté française, les autres sapaient le shôgounat, avec la même sérénité littéraire et le même retentissement dans les masses; et ainsi, de même que Voltaire et Jean-Jacques avaient préparé la Révolution de 1789, Motoori et Hirata furent les auteurs directs des troubles qui entraînèrent la Révolution de 1867.

1) Sur ce dernier mouvement, voir l'excellent travail de Sir Ernest Satow, *The revival of pure Shintô.* (T. vol. III, app.) — Les shinntoïstes comme Motoori et Hirata, sous prétexte de restaurer l'antique religion nationale en repoussant les idées bouddhistes et confucianistes comme on sépare l'ivraie du bon grain (voy. *ibid.*, p. 39), ne firent qu'imaginer un système de plus et mélangèrent d'étrange façon les mythes vraiment primitifs avec des notions cosmogoniques modernes. En même temps, la religion devint entre leurs mains une formidable machine politique, et comme l'a très bien dit Sir Ernest Satow, en finissant par ne plus enseigner, pour toute morale, qu'une obéissance passive aux commandements, bons ou mauvais, de l'empereur, ils transformèrent le Shinntô en un moyen de « réduire le peuple à un état d'esclavage mental. » (T, II, 121.) Mais ce n'est pas une raison pour affirmer, comme fait le même auteur (*ibid.*), que « le shinntoïsme ne contient aucun code moral ». Le shinntoïsme de Motoori, procédé de domination politique, n'est pas le shinntoïsme primitif, culte vivant et spontané. Voy. au surplus p. 10, n. 1, et p. 12, n. 1.

religion[1]. A première vue, une telle affirmation semble

1) C'est l'opinion générale, à l'heure présente même, malgré quelques signes d'un revirement en sens contraire (voy. par ex. un article du *Japan Mail*, 6 septembre 1899); et cette opinion est d'autant plus naturelle chez tous ceux qui n'ont pas fait du Shintô une étude spéciale, qu'elle s'appuie, depuis des années, sur l'autorité des meilleurs japonisants. Qu'on lise, par exemple, le compte-rendu d'une séance de l'*Asiatic Society of Japan* à ses origines (18 février 1874), dans T. II, p. 120 seq. Le président, M. Hepburn (l'auteur du fameux dictionnaire), déclare que, « *pour sa part*, il s'est efforcé avec ardeur de découvrir ce qu'il peut y avoir dans le shintoïsme, mais qu'il y a depuis longtemps renoncé, ne distinguant pas la moindre chose qui pût le *récompenser* de son labeur »; et il ajoute « qu'à l'exception d'un petit livre de prières shintoïstes, il n'a pu découvrir aucun ouvrage sur le sujet ». (Voilà donc un philologue qui passe son existence à approfondir la langue japonaise, sans se douter que la littérature du pays comprend des monceaux de commentaires sur le shintoïsme; et chose curieuse, lui qui, aussitôt après la révolution de 1868, présentait une Bible à l'empereur, il semble ignorer que les Japonais possèdent, dans le *Kodjiki*, un livre sacré tout à fait pareil.) Là-dessus, Sir Harry Parkes exprime « le désappointement qu'il a éprouvé, comme beaucoup d'autres, en se voyant incapable d'apprendre ce que c'est que le shintoïsme. » Puis, le Rév. Brown répète à son tour que le Shintô n'est pas une religion. Il déclare que, durant une résidence de plus de 14 années au Japon, « ses recherches dans la littérature du pays n'ont été que pauvrement récompensées, à moins qu'il ne compte la découverte du vide absolu du shintoïsme comme une compensation de ses efforts ». Cependant, il connaît le *Kodjiki*; mais ce livre, dit-il, « ne vaut guère la peine qu'on prend à le parcourir »; en effet, « les détails de la cosmogonie qu'il expose sont puérils et dénués de philosophie; il ne contient aucun système de morale, ne discute aucune question d'éthique, ne prescrit aucun rituel, et n'indique point de dieu ou de dieux comme objets de culte »; bref, « tous les caractères essentiels de la religion font défaut dans le shintoïsme, et il est difficile d'apercevoir comment on a jamais pu l'appeler une religion ». Mais le mot de la situation est dit enfin par M. von Brandt, qui affirme que « le peu qu'on connaît aujourd'hui du shintoïsme ne saurait lui donner le caractère d'une religion telle que l'entendent les nations occidentales ». Nous avons là tout le secret du malentendu, pour le Shintô comme pour tant d'autres religions primitives. On n'est pas préparé, par l'étude comparative des religions, à reconnaître que tous les peuples ont eu au début une religion embryonnaire, et comme on prend alors pour étalon religieux les grands systèmes pleinement développés, on refuse le titre de religion à tout ce qui en diffère. C'est comme si on disait que les quadrupèdes sont les seuls animaux de la création. — Une tendance inverse, mais qui provient du même sentiment, consiste à ne distinguer dans le Shintô une véritable religion qu'après l'avoir tout à fait défiguré sous prétexte de l'embellir. Je n'en donnerai que deux exemples typiques, choisis l'un du côté européen, l'autre du côté japonais. « Le shintoïsme, écrit le général Le Gendre, consiste dans la croyance que l'esprit éthéré et produc-

étrange : car, quoi qu'on en ait dit[1], les races les plus inférieures ont une religion[2]; or, les Japonais, à l'époque où nous les voyons apparaître pour la première fois dans l'archipel, s'étaient déjà élevés à un certain degré de culture; il serait donc assez bizarre qu'un peuple aussi avancé n'eût « ni corps de dogmes, ni livres sacrés, ni code moral[3] ».

teur étant répandu dans tout l'univers, chaque partie en est imprégnée à quelque degré, et par conséquent chaque partie est en quelque mesure le siège de la divinité; d'où il résulte que des dieux locaux et des déesses locales sont adorés partout et multipliés sans fin. Comme les Grecs et les Romains, les Japonais reconnaissent un Être Suprême, le premier, le suprême, l'intellectuel, par lequel les hommes ont été tirés de la grossièreté et de la barbarie, élevés à l'élégance et au raffinement, et grâce auquel ils ont appris, par l'intermédiaire d'hommes et de femmes privilégiés, non seulement à vivre avec plus de confort, mais encore à mourir avec de meilleures espérances. » (Cité avec approbation par Sir Edward Reed, *Japan, its history, traditions and religions*; par le Rev. Griffis, *Religions of Japan*, p. 382, etc.) D'autre part, voici quelles étaient les déclarations d'un Japonais, M. Ymaizoumi, au Congrès des Orientalistes de 1878 : « Aménominakanoushi-no-Kami est le dieu unique de notre religion. Il est éternel, invisible. C'est une essence dépourvue de toute forme matérielle. Aussi n'est-il jamais représenté sur aucun dessin ni de quelque façon que ce soit... L'âme est de même essence qu'Aménominakanoushi-no-Kami et peut s'en rapprocher infiniment par ses mérites... Nous n'avons qu'à penser à lui, et il est alors en notre présence, sans que pour cela nous puissions le voir... La condition première pour être agréable à Dieu, c'est la pureté sous tous les rapports; toujours par suite de l'identité d'essence de l'âme humaine et d'Aménominakanoushi-no-Kami, on croit que la pureté en honneur chez les hommes doit l'être auprès de Dieu... Nous n'avons pas ce qu'on peut appeler la confession; mais en cas de péché, on fait son examen de conscience... Etc, etc. » (*Comptes-rendus du Congrès des Orientalistes*, t. II, p. 115 seq.) — La vérité, c'est que le Shinntô est une religion, mais non pas une religion compliquée de métaphysique abstraite; c'est une religion primitive, et voilà tout.

1) Voy. surtout Sir John Lubbock, *Les origines de la civilisation*, traduction Barbier, 3e édition, p. 200 seq.

2) Voy. Roskoff, *Das Religionswesen der rohesten Naturvölker*; A. Réville, *Prolégomènes*, p. 45 seq., et *Religions des peuples non civilisés*, t. I, p. 10 seq.; etc...

3) B. H. Chamberlain, *Things japanese*, p. 358. Cf. le même, K, introduction, p. LV. — Il est curieux de voir cette opinion émise par le savant traducteur de la Bible japonaise. Mais M. Chamberlain, ayant consacré sa vie à l'étude de la langue, n'a pu se livrer en même temps aux études comparatives qui l'auraient préservé de cette erreur. Tout en niant l'existence d'une religion japonaise, il a rendu à cette religion le meilleur service en nous donnant la tra-

Une analyse plus attentive nous montre, en effet, que le Shinntô possédait une doctrine religieuse, un ensemble de conceptions pareil à celui de tous les peuples à demi civilisés; puis, des documents sacrés, très nets et très complets, où on peut retrouver tout un système logique, depuis les mythes fondamentaux qu'enferme le Kodjiki jusqu'aux moindres détails du culte, dépeints dans les rituels; un code moral enfin, dont la liturgie de la Purification nous précise assez les caractères[1]. Le shinntoïsme est donc une religion

duction excellente qui nous permet de l'étudier aujourd'hui. — C'est de la même façon que Sir John Lubbock, pourtant si versé dans la sociologie, se réfute lui-même en nous signalant, chez les peuples auxquels il refuse toute religion, les pratiques religieuses les plus typiques. (Voy. par ex. *Origines de la civilisation*, pp. 320, 338, 362, etc. — La contradiction devait éclater dans l'index de l'ouvrage; et en effet, on y peut lire : « Californiens : leur absence de religion, p. 211 ; leurs idées religieuses, p. 320. »)

1) Sur cette importante question de la morale, comme sur celle de la religion, nous retrouvons les deux mêmes opinions fausses : celle qui nie l'existence d'une morale shinntoïste, et celle qui ne l'admet qu'en la transformant. — La première est soutenue, non seulement par les critiques européens (Satow, Chamberlain, etc. ; voy. p. 10, n. 1 et p. 11, n. 3), mais encore par les savants japonais eux-mêmes. En effet, des érudits du XVIII[e] siècle, nourris au confucianisme, ne pouvaient regarder comme assez brillante la morale de leurs lointains aïeux. Mais, chose curieuse, tout en se croyant obligés d'avouer cette prétendue lacune, ils s'en glorifient; et pour eux, si les Japonais primitifs n'ont pas eu de code moral, c'est qu'ils étaient trop bons pour en avoir besoin. Cette théorie se trouve déjà chez Maboutchi, qui soutient que des règles compliquées eussent été inutiles aux hommes de l'ancien temps, parce qu'ils étaient pleins de droiture. Sans doute, ils pouvaient, à l'occasion, commettre un acte répréhensible; mais leur nature franche ne permettait pas que le mal dégénérât en hypocrisie et s'étendît. Les Chinois au contraire, avec toutes leurs belles doctrines, étaient foncièrement dépravés, et leurs mauvaises actions prirent un tel développement que toute la société fut plongée dans le désordre. On objecte, il est vrai, que les Japonais primitifs ne possédaient même pas les mots nécessaires pour désigner la bienveillance, la droiture, la convenance, la sagacité, la véracité, toutes les grandes vertus des Chinois; mais ces principes existent dans chaque pays, tout comme les saisons de l'année. Seulement, la nature procède toujours par degrés : au printemps, la température s'adoucit peu à peu, et en été, la chaleur apparaît d'une manière insensible; tandis que, pour les Chinois, il semblerait qu'il n'y a point de printemps si la température ne devient pas douce tout d'un coup, ni d'été si la canicule ne s'installe pas d'une manière subite. Tout cela, conclut Maboutchi, est fort joli, mais peu pratique ; et la morale japonaise est

régulière, d'un type connu et général, malgré les traits originaux qu'y imprima le génie particulier de la race ; et c'est

seule naturelle, parce qu'elle sort sans peine des instincts du cœur. (Dans le *Kokou-i-ko*, pass.) A cette thèse fondamentale, Motoori vient apporter le secours de son esprit ingénieux et de son ardent nationalisme. Pour lui, si les Chinois sont une nation inférieure, c'est parce qu'ils ont la manie de raisonner à propos de tout. La philosophie est la vraie racine de tous les maux : car les dogmes perdent la religion, les règles perdent la morale, et la métaphysique perd l'État. Tout le bruit que font les Chinois au sujet de leur morale théorique vient uniquement de ce fait qu'en pratique ils sont immoraux. Mais quand les choses vont toutes seules et tout droit, il n'y a qu'à laisser faire ; c'est pourquoi les Japonais, qui s'en remettent à la direction fatale des dieux, n'ont jamais eu besoin d'un système éthique, et ont toujours joui d'une paix profonde sous un gouvernement parfait. Les êtres humains, ayant été engendrés par l'esprit des deux Divinités créatrices, possèdent naturellement la connaissance de ce qu'ils doivent faire ou éviter. A quoi bon se troubler la tête avec des systèmes sur la morale? Si un code moral était nécessaire, les hommes seraient inférieurs aux animaux, qui tous savent, eux aussi, bien qu'à un degré moindre, comment ils doivent se comporter. Par bonheur, toutes les idées morales dont l'homme a besoin ont été implantées dans son sein par les dieux eux-mêmes, et elles sont de même nature que les instincts qui le poussent à manger quand il a faim ou à boire quand il a soif. En revanche, ce que les Chinois appellent la bienveillance, la droiture, la convenance, la retenue, la piété filiale, l'amour fraternel, la fidélité, la vérité, ne constitue pas réellement le devoir humain ; autrement, on saurait bien reconnaître et pratiquer tout cela sans enseignement formel ; mais ces vertus ont été inventées par les soi-disant Sages comme le seul moyen de régir une population vicieuse, et il leur a fallu insister, appuyer, exagérer nos véritables obligations. C'est pourquoi beaucoup professent ces doctrines, bien peu les observent. Là-dessus, on accuse les désirs humains ; mais ces désirs faisant partie de notre nature, la philosophie chinoise elle-même devrait reconnaître qu'ils sont légitimes, puisqu'ils se rattachent à l'harmonie générale de l'univers ; et c'est précisément parce que les vertus des Chinois ne correspondent pas à cette harmonie qu'elles blessent les sentiments humains et qu'on leur obéit peu. On s'est demandé parfois, à ce sujet, si le Shinntô ne serait pas identique au Taoïsme ; Lao-Tseu, à la vérité, honorait le naturalisme, ce qui peut faire naître la confusion ; mais comme il était né dans un « sale pays », qui n'est pas sous la protection spéciale de la déesse du Soleil, il prit pour choses naturelles les idées factices des prétendus Sages qui l'avaient précédé, et il ne comprit pas, (ce qui nous sépare de sa doctrine), que toute action humaine n'est qu'un geste des dieux. En somme, et pour conclure, « avoir acquis la connaissance qu'il n'y a aucune Voie à étudier ou à mettre en pratique, c'est réellement avoir appris à suivre la Voie des dieux. » (Dans le *Kouzouhana* et le *Nahobi-no-Mitama*, pass.). Telle est la thèse de Motoori, qui retentira dans tout le Japon, jusqu'à notre époque même, et qui, des Chinois, sera étendue à

une religion d'autant plus intéressante à approfondir que, si son côté national nous laisse pénétrer l'esprit de la civilisa-

tous les « Barbares de l'Ouest. » « Dans toutes les contrées étrangères, des prophètes sont venus prêcher la morale aux hommes : les hommes y sont restés méchants comme des fauves. Chez nous, point de prophètes : mais le peuple est bon. » (Kato Skéitchi, dans une fameuse brochure adressée aux marchands d'Ohsaka en 1869.) — En regard de cette théorie célèbre, dont le côté négatif est bien étroit et injuste pour la Chine, mais dont le côté positif est souvent profond, il faut placer le système de Hirata et de tous ceux qui ont tenté d'embellir la vieille morale shintoïste. Déjà, dans un de ses premiers essais (1884), Hirata étudiait avec ardeur les cinq vertus cardinales que constituent le respect, la droiture, la bienveillance, la sagesse et la valeur. Peu après, dans un livre plus connu, (le *Ko-dô Tai-i*), il s'attachait à prouver que les Japonais, natifs de la « terre des dieux », viennent au monde avec une disposition nécessairement sincère et parfaite : le vieux *Yamato-damashii* ou *Yamato-gokoro* (l'esprit japonais, le cœur japonais), c'est-à-dire en somme la conscience humaine telle que l'entendait Motoori. Mais bientôt, mélangeant toutes ces notions chinoises et ces doctrines indigènes, Hirata en arrive, comme d'ordinaire, à tout confondre dans un nuage brillant. D'une part, en effet, il affirme (*ibid.*) que les meilleurs préceptes moraux ne valent rien; que le seul moyen d'éveiller les grandes actions, c'est de proposer à l'imitation des hommes de beaux exemples; et que par conséquent, pour trouver les vrais principes de sa conduite, le Japonais ne doit pas chercher dans les traités abstraits des sages, mais dans les faits vivants qu'exposent les livres sacrés de son pays. Comme disait déjà Lao-Tseu : « Quand la Grande Voie eut dépéri, on vit paraître l'humanité et la justice. » (*Taoté-King*, trad. St. Julien, ch. XVIII.) Et pour Hirata aussi, c'est sur les ruines de la morale formelle qu'on voit s'élever la morale réelle. Mais d'autre part, (dans le *Tama-dasouki*), il essaie de créer de toutes pièces un nouveau Shintô, destiné à remplacer à la fois le bouddhisme et le confucianisme, au point de vue moral comme au point de vue religieux; et par malheur, le code moral qu'il croit avoir tiré de la vieille religion nationale n'est qu'une contrefaçon des ouvrages chinois. Vous y retrouvez, en effet (livre X), toutes les idées familières sur la dévotion aux ancêtres, source unique de toutes les vertus, et sur l'adoption qui s'y rattache; sur la piété filiale, « base de toutes les actions »; sur le loyalisme enfin, qui en dérive : car « le sujet loyal sort de la porte du fils pieux. » Bien plus, il aboutit, comme sanction finale, à la doctrine de l'immortalité, avec tout son système de peines et de récompenses. « Agissez, dit-il, de telle sorte que vous n'ayez pas à être honteux devant les dieux de l'Invisible... Faites un vœu au dieu qui gouverne l'Invisible, et cultivez la conscience (*ma-gokoro*) qui est en vous... En admettant même les circonstances les plus favorables, vous ne pourez espérer vivre plus de cent ans; et puisque vous irez, après votre mort, au Royaume Invisible d'Oh-Kouni-noushi, et que vous serez soumis à sa loi, apprenez de bonne heure à vous incliner devant lui. » Évidemment, nous sommes très loin du shintoïsme primitif; et Hirata eût bien fait de se rappeler cet avertisse-

tion japonaise, son côté universel, une fois éclairé à l'aide de comparaisons scientifiques, peut à son tour jeter quelque lumière sur l'histoire générale des religions[1].

ment de son vieux maître : « Il n'est pas étonnant que des savants versés dans la littérature chinoise méprisent leur propre pays comme n'ayant pas un système de morale ; mais que des Japonais au courant de leur littérature nationale osent prétendre que le Japon, lui aussi, a possédé un tel système, et cela par un pur sentiment d'envie, c'est ce qui est tout simplement ridicule. » (Motoori, dans le *Nakobi-no-Mitama*.) — Nous voilà donc en présence des deux thèses entre lesquelles se partagent les commentateurs japonais. (Cf. aussi, T. II, p. 121 ; III, app. pp. 11, 23-26, 30, 31, 37, 38, 40, 70, 77, 85, etc.) Ces deux thèses sont également inexactes ; et la vérité, ici encore, c'est que le Shinntô a une morale, mais non pas une morale savante et raffinée : c'est la morale primitive, telle qu'on l'observe chez tous les peuples à demi civilisés. Pour vous en rendre compte, prenez comme point de départ une affirmation très nette de M. Aston, d'après laquelle « les rituels énumèrent les offenses dont le mikado ou ses représentants purgeaient la nation deux fois l'an, sans mentionner aucun des péchés du Décalogue. » (*Histoire de la littérature japonaise*, trad. fr., 1902, p. 317). Puis, relisez, d'une part, le Décalogue (*Exode*, XX ; *Deutéronome*, V) ; et d'autre part, la liste de péchés contenue dans le rituel de la Grande Purification. (Voy. notre ch. sur le *Culte public* ; et cf. le R. X, dans T. XXVII, part. I.) De ce rapprochement, il résulte avec évidence que tous les commandements essentiels du Décalogue (sur le meurtre, le vol, la fornication, etc.), se retrouvent dans notre rituel ; qu'ils y sont même précisés avec plus de détails ; et qu'en conséquence on doit reconnaître, ou bien que le Décalogue n'est pas un code de morale, ou bien, s'il en est un, que le rituel de la Purification en est un pareillement.

1) Sir Ernest Satow, qu'on peut considérer comme le premier des japonistes, avait bien aperçu l'intérêt que peut offrir cette étude du vieux Shinntô. « Si nous pouvons, dit-il (T. VII, part. II, 98), séparer le Shinntô primitif des contrefaçons et des sophistications qu'on nous présente comme étant le Shinntô, nous arriverons sans doute à une religion naturelle dans un état de développement très ancien, et qui peut-être se forma d'une manière absolument indépendante de toute autre religion naturelle connue de nous ; ce qui serait à coup sûr un résultat précieux, puisque nous verrions ainsi un exemple de la manière dont une religion naturelle peut se constituer. » Le savant philologue renonce à faire lui-même ce travail ; car, dit-il, « il y a au Japon un champ immense ouvert à la recherche, et nul ne peut espérer trouver le temps nécessaire pour l'explorer entièrement, à cause des difficultés qu'offre l'étude de la langue. » Il s'efforcera donc uniquement d'établir une traduction aussi précise que possible des anciens documents, laissant aux spécialistes le soin de les interpréter en tirant des faits épars les conclusions qu'ils renferment. Cependant, il indique d'avance (*ibid.*, p. 99) la méthode qui lui paraît la meilleure pour y arriver, soit en ce qui touche les dieux et les mythes, soit en ce qui concerne les di-

C'est ce que nous allons éprouver en étudiant, d'une manière systématique, d'abord le côté théorique, puis le côté

verses parties du culte ; et en fait, il pousse très loin déjà le travail de rapprochement et d'éclaircissement des textes. (Voy. ses savants commentaires sur les rituels, dans T, vol. VII et IX.) Mais, faute de temps, il reste dans les limites du Shinntô, bien qu'il ait parfaitement compris la nécessité d'appliquer à l'étude de cette religion la méthode comparative. (Voy. T. III, app., p. 57.) — Grâce à la masse de faits ainsi recueillie, à la suite des commentateurs japonais du XVIIIe siècle, par Sir Ernest Satow et par les autres philologues anglais, nous pouvons maintenant appliquer cette méthode, qui, pour nous, doit consister surtout en ceci : 1° Prendre les documents primitifs *tels qu'ils sont*, dans toute leur naïveté et leur incohérence, et sans se laisser influencer, ni par les commentaires des théologiens japonais qui veulent rendre les histoires des dieux décentes et raisonnables, ni par les idées préconçues des philologues européens qui ont tâché d'éclaircir ces documents. (Par ex., Sir Ernest Satow voit le shinntoïsme à travers la théorie de Herbert Spencer. Cette illusion évhémériste est très naturelle en ce qui touche la religion japonaise, qui a reçu de bonne heure les apparences d'un simple culte des ancêtres, et qui semble, à première vue, une confirmation éclatante des idées du penseur anglais. Je m'étais tout d'abord laissé prendre à ce mirage, qui se confirmait chaque jour plus nettement dans mon esprit à mesure que je visitais de nouveaux temples, perpétuellement consacrés à des aïeux illustres ou à des dieux de la nature confondus avec des ancêtres impériaux ; j'en fus tiré brusquement par la lecture d'un article de M. Albert Réville (*Revue de l'histoire des religions*, t. IV, n° 4, p. 1), où je trouvai l'explication de certains points obscurs qui m'avaient toujours embarrassé ; cet article fut pour moi un trait de lumière, et je vis aussitôt le développement historique du shinntoïsme sous un jour tout autre, c'est-à-dire comme le renversement même de l'évolution décrite par Herbert Spencer. Or, j'aurais peut-être aperçu plus tôt cette vérité si je m'en étais tenu simplement aux anciens textes, au lieu d'étudier des piles de commentaires qui paraissent souvent confirmer la théorie évhémériste, parce qu'ils furent écrits à un moment où on ne distinguait plus l'état primitif des choses sous la végétation ultérieure qui l'avait recouvert. 2° Comparer les idées religieuses des Japonais *dans le temps*, en éclairant les documents primitifs à l'aide des croyances contemporaines ; mais, pour éviter toute confusion avec les notions bouddhistes ou confucianistes, n'observer ces croyances que chez les gens du peuple, de préférence dans des villages reculés qui ont conservé les vieilles coutumes, et même alors, ne tenir compte de cette psychologie actuelle que si elle s'accorde avec les documents primitifs. (Par ex., pour élucider le point de savoir si les Japonais primitifs adoraient le soleil ou au contraire un esprit distinct qui gouvernerait cet astre, constater tout simplement qu'à l'heure présente même ils adorent le soleil matériel ; ce qui répond exactement aux anciens mythes que les commentateurs intermédiaires s'étaient attachés à obscurcir.) 3° Faire la même comparaison *dans l'espace*, en rapprochant les conceptions

pratique de cette religion primitive, c'est-à-dire, d'une part, les dieux du Shinntô, et d'autre part, le culte shinntoïste.

I

Les dieux du Shinntô.

L'anthropomorphisme est le principe de toute religion; car toujours et partout, l'homme a fait ses dieux à son image [1]. Les dieux du Shinntô auront donc leur origine, en premier lieu, dans le fonctionnement normal et universel de l'âme humaine mise en présence du mystère, et en second lieu, dans les caractères plus particuliers de l'âme japonaise, avec ses modes originaux de sentir et de penser en face des

japonaises de celles des autres races, soit anciennes, soit surtout existantes, et rechercher par là si telle ou telle forme religieuse dont on n'aperçoit plus le sens n'aurait pas ailleurs son interprétation rationnelle et reconnue; mais pour que ce procédé soit fécond en résultats, ne pas se contenter des rapprochements classiques avec la Chine ou la Corée, analyser aussi le système religieux des autres peuples qui, comme les Malais et les Océaniens en général, ont pu fournir des éléments tout ensemble à la nation et à la religion japonaises, et chercher même des termes de comparaison dans les croyances ou les rites des pays les plus éloignés, l'esprit humain ayant travaillé partout de même manière. (Par ex., on a observé, dans la très ancienne divination japonaise, un certain rite de sifflement qui paraissait incompréhensible; mais il n'en est plus de même si l'on se réfère aux usages modernes des sorciers polynésiens.) — « Il est très clair, disait Sir Ernest Satow comme conclusion d'un de ses savants ouvrages, que le dernier mot sur le Shinntô n'a pas encore été dit. » (T, III, app., p. 87). Comme on va le voir, la méthode comparative nous permettra d'établir que ce dernier mot est bien simple : les dieux du Shinntô sont ceux de toutes les religions primitives, avec la même origine, la même évolution, les mêmes mythes, et le culte shinntoïste n'est, au fond, que la magie primitive à un certain degré de développement.

1) Xénophane avait déjà dit, vers l'an 600 avant notre ère, que si les bœufs et les chevaux savaient peindre, ils ne manqueraient pas de représenter les dieux comme des bœufs ou des chevaux.

choses qui l'entouraient ou dont elle supposait l'existence. Le monde surnaturel que constitueront ces dieux sera le reflet du monde naturel tel que les Japonais primitifs l'observent ou l'imaginent; et, depuis les objets de la nature jusqu'aux esprits, tous les êtres dont l'homme peut se préoccuper, tous ceux surtout qui devaient frapper d'une manière plus vive les habitants du pays, s'élèveront au rang divin et s'organiseront peu à peu en une vaste synthèse mythique. La nature de ces dieux, de toute nécessité, sera le portrait des Japonais eux-mêmes, avec tous leurs caractères physiques et moraux. Le séjour de ces dieux sera un paysage japonais, conçu à l'imitation de la terre native. L'histoire de ces dieux sera le retentissement des premières luttes qui ensanglantèrent l'archipel, comme des premiers progrès qui le civilisèrent. La vie de ces dieux sera la peinture fidèle de toute la vie matérielle, sociale et morale des conquérants. Et ces dieux prendront fin, comme ils avaient commencé, lorsqu'un nouvel état mental succédera à celui qui les fit naître : tout doucement, une main étrangère glissera dans la lanterne à projections la plaque bouddhique, aux couleurs éclatantes, aux resplendissements inconnus; et à mesure que l'image des dieux hindous deviendra plus glorieuse, l'ancien tableau du monde et les dieux shintoïstes retourneront à l'ombre dont ils étaient sortis.

1. L'ORIGINE DES DIEUX.

La religion étant un lien[1] entre l'homme et ses dieux, il

1) C'est ce qui résulte à la fois de l'idée même de la religion (voy. la définition qu'en donne M. A. Réville, *Prolég.*, p. 34) et de l'étymologie du mot. (Car, à l'opinion peu autorisée de Cicéron, qui, comme on sait, faisait venir *religio* de *relegere*, recueillir, repasser dans son esprit, nous préférons de beaucoup l'interprétation traditionnelle qui, depuis le vieux Servius jusqu'à Max Muller, trouve dans *religio* la racine *lig* de *religare*.) — Nous avons vu (p. 5, n. 2) que les Japonais primitifs n'avaient pas de mot pour désigner la religion; mais nous insistons à nouveau sur ce point essentiel que l'absence

convient d'analyser tour à tour les deux termes ainsi rapprochés, c'est-à-dire, d'une part, l'élément subjectif, et d'autre part, l'élément objectif qui la composent.

L'élément subjectif, à savoir l'esprit humain et en particulier l'esprit japonais, veut être examiné lui-même sous deux faces : le côté sentimental, le côté intellectuel. En effet, la religion n'est pas une simple affaire de sentiment, comme certains esprits mystiques paraissent enclins à le croire[1]. Elle ne repose pas non plus sur la seule intelligence, comme l'ont pensé certains esprits rationalistes, trop portés à ne voir en elle qu'un essai de science primitive[2], quand ils n'allaient pas jusqu'à nous la présenter comme une invention des prêtres[3]. Quiconque a été croyant à un moment de sa vie

du mot ne prouve nullement l'absence de la chose. La grande adoration des Japonais, c'est la nature, et le domaine où ils excellent, c'est l'art ; or, la langue japonaise ne contient aucun mot pour désigner soit la nature, soit l'art. (Voy. Chamberlain, *Things japanese*, 3e éd., p. 53.) Ce simple rapprochement nous paraît décisif. — Quant à l'expression chinoise adoptée au VIIe siècle, elle est trop artificielle pour servir de base à une définition de la religion en général, surtout de la religion japonaise ; et on en peut dire autant des divers autres termes employés au Japon pour exprimer la même idée. (On peut s'en rendre compte en examinant, dans le dictionnaire de Hepburn, le sens des mots *oshie*, *hô*, *dô*, *kyôhô*, etc.)

1) Par exemple, pour n'indiquer que deux opinions contemporaines, prises dans deux camps très opposés, M. Grant Allen (*The evolution of the idea of God*, Londres, 1897) exclut arbitrairement de la religion toute la partie mythique, la plus intéressante comme explication des phénomènes, pour ne conserver que la partie rituelle, où le sentiment domine ; et M. Fonsegrive (*Le catholicisme et la vie de l'esprit*, Paris, 1899), après avoir soutenu, sans songer à l'existence du bouddhisme, que le christianisme est la seule religion où se rencontre une piété fondée sur l'amour, arrive à ne voir partout ailleurs « qu'une religion d'où est absente la religion même. »

2) Par exemple, Herbert Spencer n'étudie guère dans la religion que le côté intellectuel, parce que lui-même est un intellectuel. Il a l'esprit religieux : mais il n'arrive à la religion que par l'esprit. (Voy. sa *Sociologie*, t. I, pass.)

3) Cette opinion, si répandue chez nous au XVIIIe siècle, se trouve soutenue au Japon, à la même époque, par plusieurs érudits de l'école chinoise, depuis Araï Hakouseki, qui commence le mouvement rationaliste, jusqu'à Ichikawa Tatsoumaro, qui n'hésite pas à écrire que tous les vieux mythes ont été inventés par les mikados. (Voy. T. III, app., p. 26 seq.) Au XIXe siècle même, M. Chamberlain suppose que les mythes cosmologiques du *Kojiki* ont pu être

connaît d'expérience ce sentiment, d'une nature toute particulière, qu'on appelle le sentiment religieux; et quiconque étudie les religions primitives peut observer qu'elles contiennent toutes un effort pour expliquer les mystères du monde, depuis les lois de la nature physique jusqu'à la destinée de l'être humain. La religion est une adoration spontanée, en même temps qu'un éveil philosophique; et c'est à ces deux points de vue qu'il nous faut rechercher ses origines dans l'âme du Japonais primitif.

Considérons d'abord le côté sentimental, qui semble bien avoir la prépondérance dès les commencements d'une religion, en attendant qu'il l'absorbe presque tout entière quand la science et la philosophie auront pris leur développement distinct; et pour mieux comprendre à cet égard les sentiments du Japonais primitif, rapprochons-les de ceux de l'homme primitif en général, que l'enfant, son frère actuel, nous aidera à mieux observer lui-même[1]. — Or, quiconque connaît un peu les enfants sait qu'ils sont à la fois confiants et craintifs. Étonnés de toutes les merveilles inconnues qui les entourent, ils s'avancent d'un pas délibéré à la découverte; mais bientôt ils rencontrent des obstacles imprévus, qui les mettent en larmes; puis, une nouvelle impression joyeuse survient, et dans leurs yeux, l'azur succède aux nuages. « Ils ont, dit La Bruyère, des joies immodérées et des afflictions amères sur de très petits sujets. » « Ils sont déjà des hommes », ajoute le moraliste. Mais ce qu'ils sont surtout, ce sont des hommes primitifs. — En effet, de même que l'enfant, l'homme primitif anime tout ce qui l'environne; et comme lui, plongé dans un milieu de choses ou d'êtres qui lui sont ou lui paraissent supérieurs, il est sans cesse porté par sa vivacité d'impressions à se jeter en avant, les bras ouverts, ou au contraire à reculer plein d'effroi dès qu'il se heurte à

imaginés par tel ou tel prêtre, individuellement. (Voy. K, *Introd.*, p. LXV.) Sur ce préjugé, voy. A. Réville, *Prolég.*, p. 82 seq., etc.

1) C'est ce que conseillait déjà Voltaire. (*Dictionnaire philosophique*, ch. de la *Religion*.)

des phénomènes hostiles. Toute puissance extérieure, naturelle ou humaine, le séduit ou l'irrite, l'attire ou l'épouvante ; et à mesure que le sentiment religieux s'éveille en lui, il peuple l'univers de divinités bienveillantes ou redoutables. « C'est la crainte qui fit les dieux », dit Lucrèce. Rien de plus vrai ; mais à condition que l'on ajoute à ces premières terreurs de l'humanité ses premiers ravissements. — Il semble d'ailleurs que le plus souvent, dans le sentiment religieux, la crainte l'emporte un peu sur la confiance. J'en trouve la raison dans ce simple fait que, d'une manière générale, les phénomènes malfaisants ont un caractère plus exceptionnel que les phénomènes bienfaisants. Dans la nature, ce qui est la règle, c'est le cours paisible des saisons, l'alternance harmonieuse des jours de soleil et des jours de pluie qui de concert produisent la végétation, la croissance lente et sûre des récoltes attendues ; ce qui est l'exception, c'est le cyclone qui les emporte ou l'orage de grêle qui les abat. Dans la vie humaine, ce qui est normal, c'est la santé ; ce qui est anormal, c'est la maladie. L'homme s'habitue donc peu à peu à considérer comme naturels les phénomènes bienfaisants, tandis qu'il continue de regarder les phénomènes malfaisants comme l'effet d'interventions surnaturelles. Une tempête imprévue qui ravagera le pays, une épidémie mystérieuse qui décimera le peuple, voilà l'œuvre des dieux ; et ainsi, par degrés, la confiance primitive cédera devant la terreur[1].

C'est ce que nous observons chez les Japonais, aux lointains débuts de leur histoire religieuse. Si vous consultez leurs plus antiques rituels, vous constatez que les prières ont surtout pour but de détourner des calamités[2] ; et si vous recherchez dans ces documents quel est le mot caractéristique

1) La crainte et la confiance se trouvent d'ailleurs unies dans un autre élément de cet état d'âme, ingénieusement noté par M. Albert Réville : c'est le goût de l'homme pour le tragique, son secret penchant pour les drames dont il ne peut avoir à souffrir lui-même. (Voyez *Prolég.*, p. 99, seq.)

2) Voy. par ex., le R. X., qui justement peut être regardé comme le plus important de tous.

qui détermine la nuance du sentiment religieux, vous trouvez que c'est le mot : crainte[1]. La confiance d'ailleurs n'en subsiste pas moins, chez ce peuple issu des dieux eux-mêmes[2].

1) Si bien que lorsque Hirata voudra composer, au XIX[e] siècle, des prières imitées des anciens rituels, il commencera toujours par l'expression énergique et répétée de ce sentiment. Par ex. : « De loin, j'adore très respectueusement et avec crainte... » ; et quelques lignes après : « Je dis avec crainte : daignez me bénir en corrigeant mes fautes involontaires... » (T. III, app., p. 73 ; même formule, p. 76.) — Ce sentiment de crainte respectueuse n'est d'ailleurs pas aussi prononcé dans le Shinntô que dans certaines autres religions, comme la religion juive. (*Genèse*, XXVIII, 17 ; *Exode*, XX, 19, etc...) On pourrait plutôt le rapprocher du sentiment grec. C'est ainsi que les Japonais, eux aussi, redoutent la « jalousie des dieux ». Par exemple, un préfet du X[e] siècle nous raconte un voyage en mer : il nous fait remarquer que, depuis le jour du départ, personne à bord n'a porté d'étoffes écarlates ou voyantes, ni de belles soies, de peur d'éveiller la colère des dieux marins. (Dans le *Toça Nikki*, ou *Journal de voyage de Toça*, 935.) Aujourd'hui même, visitez à Nikko le grand temple d'Iyeyas ; tout est d'un art parfait ; et cependant, en passant sous la porte magnifique qu'on appelle *Yômei-mon*, si vous regardez de près les superbes colonnes blanches, à peine décorées d'un léger dessin géométrique, qui supportent toute la lourde structure, vous pourrez observer que l'une d'elles a été ciselée en sens inverse des autres, en sorte qu'on pourrait la croire renversée : c'est que l'architecte du XVII[e] siècle, trouvant son chef-d'œuvre trop beau, avait voulu y mettre au moins un petit défaut, presque imperceptible, mais suffisant pour empêcher que la jalousie des dieux n'attirât quelque infortune sur la maison des Tokougawas, dont l'ancêtre est adoré dans ce temple ; et, en effet, ce pilier imparfait est connu sous le nom de *mayoké-no-hashira*, le « pilier qui détourne le malheur ».

2) Le sentiment de confiance est tout naturel dans un pays qui s'appelle « la terre des dieux » (*Shinn-kokou, Kami no kouni*), et chez des hommes qui se considèrent comme les descendants directs des êtres célestes (Mythes du K). Dans les rituels, les Japonais se désignent eux-mêmes comme « le grand peuple de la région qui est sous le ciel », comme « le grand et auguste peuple ». (R. III, 434 ; R. IV, 442. Et si l'épithète *mi*, auguste, s'explique par cette idée que le peuple appartient à l'empereur, l'épithète *oh*, grand, n'est évidemment que la simple expression de l'orgueil national.) — Pour bien apprécier cet état d'esprit, il faut le voir systématisé par les érudits de la renaissance shinntoïste. D'après Motoori (*Nahobi no Mitama*), le Japon est la contrée où naquit la déesse du Soleil, ce qui établit sa supériorité sur tout le reste du monde ; l'empereur du Japon est donc maître de l'univers pour l'éternité, et le peuple divin, qu'il gouverne d'un esprit infaillible, est le type parfait de l'humanité. Le terrible Ichikawa essaie bien de protester (dans son *Magu-no-hire*) : « Les dieux du ciel, dit-il, ne font aucune différence entre les diverses races ; si elles se sont constituées en nations distinctes, c'est en raison des mers ou des chaînes de montagnes qui les sépa-

Rien que l'existence des ordalies suffirait à le démontrer pleinement ; car qu'y a-t-il au fond de ce moyen de divination

raient; mais le soleil rayonne également sur toutes les patries ». A ces sages paroles, que plus d'un Occidental pourrait méditer avec fruit, Hirata oppose bientôt une théorie encore plus exorbitante que celle de Motoori lui-même. Pour lui, deux vérités fondamentales sont à établir : le Japon est la terre des dieux, les Japonais sont les fils des dieux; et c'est ce qu'il va nous démontrer avec une logique tranquille. (Voy. *Kodo Tai-i*, ch. 6 et 7.) En effet, tout d'abord, les vieilles traditions nous disent que l'archipel japonais fut engendré par les dieux créateurs, aux premières origines du monde; donc, les autres pays n'apparurent que bien plus tard; et par suite, le Japon, chef et tête de l'univers, est infiniment supérieur à toutes les autres contrées. Ces traditions sont certainement exactes, et les Japonais sont le seul peuple qui possède des informations correctes sur la naissance du monde; car on conçoit bien que les peuples étrangers, trop éloignés du centre, n'ont pu recueillir sur tout cela que des récits contrefaits, de même que, lorsqu'un événement est arrivé dans la capitale, les versions colportées en province s'y défigurent, jusqu'au moment où les provinciaux en viennent même à croire que leur localité fut le théâtre de l'incident. Il y a plus : les quelques découvertes qu'ont pu faire les Occidentaux ne font que confirmer nos vieux textes, et notamment l'idée de la rotondité de la terre se concilie à merveille avec notre récit d'une chose mystérieuse qui se forma dans l'espace spontanément. Au demeurant, les Barbares de l'Ouest feraient bien mieux de s'instruire par la lecture du *Kodjiki*, où ils trouveraient sur l'évolution des astres tous les renseignements précis que ne leur ont pas encore révélés leurs vains calculs. Mais tout en méprisant cette science incomplète, on en peut tirer quelques arguments en faveur de la vérité religieuse; et c'est ainsi que, d'après le système cosmographique des Européens eux-mêmes, le Japon doit se trouver sans conteste au sommet du globe terrestre. (Pour cette démonstration, un peu longue, voir les figures 5 et 6 de l'ouvrage.) La meilleure preuve que l'archipel japonais est ainsi à la cime du monde, c'est qu'il a échappé au déluge universel : ni la grande inondation qui, au temps de Noé, noya les lointains Barbares, ni même celle qui eut lieu en Chine sous le règne de Yaou, ne purent arriver jusqu'à cette terre supérieure; de ces cataclysmes, la Chine souffrit moins que l'Occident, et la Corée moins que la Chine, dans la mesure où ces pays étaient plus rapprochés du Japon; quant à l'archipel sacré, en raison de sa situation élevée, il n'entendit jamais parler de ces déluges légendaires, qui n'avaient pu recouvrir tout à fait que les terres basses des sauvages les plus éloignés. A cette supériorité géographique du Japon doit répondre sans nul doute une suprématie de ses habitants. Et en effet, ce n'est pas en vain que ce pays a été appelé la terre divine : les dieux y sont nés, et depuis les Coréens jusqu'au reste de l'univers, nul peuple ne saurait dénier aux Japonais le droit de préséance qu'un tel choix implique. Des dieux sont descendus les empereurs japonais, à qui seuls appartient l'hégémonie du monde, le gouvernement sur les quatre mers et sur les dix mille pays. Des

judiciaire, sinon une assurance tranquille, une sécurité profonde qui compte sur la justice des dieux[1]? Cette confiance se manifeste elle-même par des sentiments d'espérance dans la bonté de ces êtres suprêmes[2]; de regret de les avoir of-

dieux aussi sont issues les grandes familles qui, en se multipliant, ont formé toute la nation japonaise : il est hors de doute que tout Japonais descend des dieux, et chacun peut trouver les généalogies qui, d'ancêtre en ancêtre, prouvent son titre divin. D'où une différence essentielle entre ces fils des dieux, d'une part, et d'autre part les Chinois, les Hindous, les Siamois, les Cambodgiens, les Russes, les Hollandais, bref tous les Barbares : différence, non de degré, mais de nature; car les Japonais sont aussi supérieurs aux autres hommes, par le cœur et l'intelligence, que ces hommes eux-mêmes le sont aux animaux. La suprématie des Japonais, en effet, n'éclate pas seulement au point de vue matériel, mais encore au point de vue spirituel. Non contents de posséder la vraie religion et la vraie morale, ils ont la science la meilleure ; car, s'ils ont étudié les connaissances de l'étranger, eux seuls ont su choisir avec discernement ce qu'elles contenaient de bon; en sorte que toute la science des Chinois, des Hindous et même des Européens n'est réellement qu'une science japonaise. Les gens que la science étrangère a égarés prétendent, il est vrai, que le Japon est un petit pays; mais où voit-on que l'étendue du territoire soit la marque de l'importance d'un État? On nous dit encore que la civilisation japonaise fut plus tardive que celle de divers autres pays; mais ce fait justement démontre sa transcendance. Chacun sait que les grands esprits se développent tard; et pareillement, les quadrupèdes ou les oiseaux savent manger peu de temps après leur naissance, quand l'homme n'est encore qu'un faible enfant : ainsi des Japonais, qui furent moins précoces que les autres peuples parce qu'ils devaient leur être infiniment supérieurs. (*Ibid.*, ch. 8; et *cf.* T. III, app., p. 21, 27, 38, 39, 41, 46, seq., 52, 61, 62, 64.) — Telle est la thèse de Hirata. Ç'a été, plus ou moins, celle de tous les peuples, avec souvent une ingéniosité moins brillante de la part de leurs théologiens; et nous n'avons pas trop le droit d'en sourire nous-mêmes si nous réfléchissons que la France, avec son climat médiocre, sa végétation assez pauvre, et la suite, nous apparaît volontiers comme « le plus beau royaume sous le ciel », tandis que pendant des siècles notre nation, en se disant « la fille aînée de l'Église », s'est crue rattachée à Dieu d'une façon plus particulière que tout le reste de la chrétienté. De nos jours encore, au Japon, la même idée essentielle domine, sous des formes plus atténuées, il est vrai (voy. la première page de toutes les histoires du Japon écrites par des Japonais); et il était utile de bien préciser le côté religieux de ce patriotisme intense : car il suffit à nous expliquer pourquoi, avec la crainte primitive, l'antique Japon nous montre au plus haut degré le sentiment de la confiance religieuse, d'autant plus vif ici qu'il puisait surtout sa force dans un orgueil sincère et reconnaissant.

1) Voy. N. I, 73, 85, 89, 258, 316, etc.

2) Par ex. R. I, 113; R. II, 426; etc.

fensés [1]; de reconnaissance surtout : car la nation élue ne se lasse jamais d'exprimer sa gratitude aux grands ancêtres bienfaiteurs, dans toutes les liturgies qui leur sont adressées [2];

1) R. IV, 442; R. X, 60, seq.; cf. N, I, 224, 308, etc.

2) A cet égard, les rituels sont pleins d'effusions lyriques. Par ex., dans la prière pour la moisson (R. I, 115) : « Je déclare en présence de la grande et auguste déesse brillant du haut des cieux, qui siège à Icé. Parce que la grande et auguste déesse souveraine lui accorde (à l'empereur) les contrées des quatre coins du monde sur lesquelles s'étend son rayonnement, aussi loin que la limite où le ciel se dresse comme une muraille, aussi loin que les bornes où les nuages bleus reposent aplatis, aussi loin que les bornes où les nuages blancs gisent au loin abaissés; — et la plaine bleue de la mer, aussi loin que la limite où atteignent les proues des vaisseaux sans laisser sécher leurs gaffes ni leurs rames, des vaisseaux qui sans relâche s'assemblent nombreux sur la grande plaine de la mer; — et les routes que les hommes suivent sur la terre, aussi loin que la limite où parviennent les sabots des chevaux, avec les cordes des bagages étroitement serrées, foulant les roches inégales et les racines des arbres et se tenant sans cesse debout sur un long chemin sans aucune interruption; — faisant vastes les contrées étroites et planes les contrées montagneuses, et rapprochant les contrées éloignées comme si on jetait sur elles de nombreuses dizaines de câbles : — parce qu'elle fait tout cela, il entassera les prémices de l'année comme une rangée de collines en la grande présence de la grande et auguste déesse souveraine, et paisiblement, il prendra pour lui le reste. — Puis, ô dieux, parce que vous glorifiez l'âge auguste de votre auguste et souverain petit-fils comme un long âge auguste, éternellement et immuablement, et que vous le bénissez comme un âge auguste et florissant, je plonge profondément la racine du cou, à la manière du cormoran, devant vous, comme devant les chers et augustes ancêtres de notre souverain, et je célèbre vos louanges en élevant les grandes et augustes offrandes de l'auguste et souverain petit-fils... (Et le prêtre continue ainsi, remerciant les dieux qui ont protégé la culture des fermes impériales, les dieux des montagnes qui ont fourni le bois pour la construction du palais, etc...) Ces sentiments de reconnaissance éclatent encore, et de façon plus particulière, dans les services d'actions de grâce proprement dits, ou *onnaei*, qui étaient célébrés à la fin de toutes les grandes fêtes religieuses. (Pour cette partie du culte, voy. T, VII, part. IV, p. 423, 425; IX, part II, p. 189.) En certaines occasions même, lorsque les dieux avaient envoyé quelque grand bienfait inattendu, on organisait une cérémonie spéciale : c'est ainsi que le *Shokou-Nihonnghi* nous donne un message impérial uniquement composé pour ordonner des remerciements solennels aux dieux après la découverte de l'or au Japon, en 749. (T, III, app., p. 35.) A plus forte raison trouvera-t-on cet esprit de gratitude développé chez les shinntoïstes modernes : Hirata consacre un chapitre entier d'un de ses principaux ouvrages à énumérer les motifs pour lesquels les dieux ont droit à la reconnaissance de l'humanité (*Kodô Tai-i*, 5e partie); et de nos jours, si l'on cherche à saisir le fond des

en attendant le jour où un prêtre indigène, arrivé à aimer le sentiment religieux pour lui-même et à bénir jusqu'aux dieux inconnus, s'écriera en face des autels d'Icé : « Qui habite ici? Je ne sais; et cependant je verse des larmes reconnaissantes[1] ! » Mais en somme, dans la période primitive, ce qui domine, c'est un respect craintif. Ce sentiment s'explique assez par la nature intime des vieux Japonais, très gais de caractère, il est vrai, et enclins par suite à une certaine familiarité envers leurs dieux nationaux[2], mais très polis aussi, déjà amoureux de l'étiquette, et portés à exagérer les marques de respect envers les êtres de l'autre monde comme envers les puissants du monde réel. Il s'explique aussi, et plus encore, par les impressions externes de leur milieu, soit naturel, soit humain. Du milieu naturel : car ils étaient à la merci de nombreux fléaux, tremblements de terre, éruptions, inondations, typhons, incendies. Du milieu humain : car à l'intérieur, ils se trouvaient sous la main de chefs peu endurants, tandis que, dans les rapports avec l'extérieur, la destinée de la nation s'était ébauchée au milieu de luttes guerrières qui ne pouvaient faire concevoir les dieux mêmes que comme des êtres violents. Les relations entre hommes et dieux furent donc considérées, dans une certaine mesure, comme une alliance de fils pieux à ancêtres paternels, mais aussi et surtout comme un hommage de sujets tremblants devant des maîtres redoutables. Bref, ce furent des rapports fondés, à la fois, sur ce vague instinct de dépendance qui est une des conditions essentielles du sentiment religieux[3], et sur ce désir d'union réciproque, non moins important, qui de l'admiration

croyances actuelles dans l'âme des enfants japonais, on constate que les cinq sixièmes des écoliers interrogés répondent par un élan de gratitude envers les dieux qui, disent-ils, sont « nos ancêtres impériaux et les autres bienfaiteurs que nous vénérons ». (D'après une enquête faite dans une école japonaise; voy. *Japan Mail*, 1er août 1893.)

1) Vers fameux du prêtre Saighiô (XIIe siècle).

2) C'est une des choses qui frappent le plus l'observateur européen. (Brièveté des prières, amusements devant les temples, etc...)

3) Voy. A. Réville, *Proléy.*, p. 102 seq.

s'élève jusqu'à l'extase[1] : le tout s'harmonisant en un sentiment moyen, mêlé de terreur et de confiance, mais dont la dominante était le sentiment du respect[2].

Ayant ainsi analysé la qualité du sentiment religieux, il nous reste à déterminer son degré d'intensité : car c'est de là que dépend évidemment le génie plus ou moins religieux d'une race. — A cet égard, le sentiment religieux des Japonais nous apparaît comme très modéré, plus étendu que profond, plus facile à émouvoir qu'à exalter. Prêts à reconnaître tous les dieux, à s'incliner devant tous les autels, ils ne semblent guère avoir ces élans de passion qui ont fait les grandes religions du monde. Ils ont la piété facile, mais peu ardente. Ils vénèrent plutôt qu'ils n'adorent. Ce sont simplement des hommes polis envers les dieux comme envers tout ce qui est *supérieur*[3]; et précisément, le mot *kami*, qui désigne les dieux, ne signifie pas autre chose[4]. Pour s'en rendre compte,

1) Voir notre ch. sur la *Divination*.

2) Cette idée de respect est exprimée dans les formules de tous les rituels. Elle apparaît aussi très nettement dans les gestes qu'évoquent les textes : en présence des dieux, on « plonge la racine du cou à la manière du cormoran » (R. I, 116; R. III, 434; R. IV, 444); on « plie les genoux comme le daim » (Manyôshiou, T. VII, part. II, p. 120); on « présente humblement » (R. II, 426), et on « élève très haut » les offrandes (R. I, 117; R. III, 433, 434; R. IV, 444), qu'on a d'ailleurs « préparées avec un profond respect » (R. I, 117); etc...

3) « Politeness towards possibilities », disait un observateur anglais essayant de définir l'attitude japonaise en face du surnaturel. (*Things japanese*, p. 294.)

4) L'étymologie de ce mot, si important puisqu'il recèle toute l'idée que les Japonais se firent du divin, a été longuement discutée à Tokio, en 1899, dans une séance de la *Hikakou Shoukyô Gakkai* (Société pour l'étude des religions comparées). Les explications qui trouvèrent des partisans à cette réunion d'érudits indigènes ne s'élevèrent pas à moins de dix, à savoir : 1° Kami est une contraction de *kagami* (ou *kangami*), miroir, et ce nom a été donné à la divinité parce qu'elle seule reflète clairement la nature. (Explication d'origine assez récente, et qui ne se fonde que sur certaines applications bouddhistes et confucianistes du mot discuté.) 2° Kami désigne l'être qui est *kôidjô*, au-dessus de toute forme, c'est-à-dire qui dépasse toute la nature physique. (Explication non moins artificielle.) 3° Kami signifie simplement ce qui est supérieur, comme lorsqu'on dit, en Occident, le Très-Haut. (Nous allons revenir sur cette étymologie.) 4° Kami est une abréviation de *akami*, l'idée étant que toutes choses

il suffit de rapprocher les diverses acceptions de ce mot dans la langue japonaise. Non seulement tous les dieux, tous

se manifestent au regard de Dieu, de Celui qui voit tout. (Conception évidemment moderne.) 5° Kami dérive de *kashi-komi*, crainte respectueuse, les dieux étant les êtres qui, par excellence, éveillent chez l'homme ce sentiment. (Étymologie plus vraisemblable au point de vue psychologique, mais évidemment inexacte au point de vue philologique.) 6° Kami est une prononciation fautive de deux caractères chinois qui devraient être lus *youmei*, c'est-à-dire la terre des ombres, et qui ont pu être appliqués aux dieux parce qu'ils sont les maîtres de cet autre monde. (L'étude de ce monde souterrain, d'après les croyances anciennes, nous montrera qu'il n'a rien de commun avec l'ensemble des kami.) 7° Kami est une contraction de *kakoushi-mi*, c'est-à-dire celui qui se cache. (Encore une interprétation forcée.) 8° Kami est une variante du mot *kabi*, composé lui même de la racine démonstrative *ka* (comme dans *kare*, cette personne), et de *bi* ou *hi*, qui à l'origine désignait surtout le soleil, mais aussi toute chose étonnante et merveilleuse. (Cette étymologie a pour elle l'autorité de Hirata, qui après avoir soutenu, dans son *Tama no mi-hashira*, que kami venait de *kabimoye*, chose qui germe en croissant, crut ensuite préférable de la tirer de *kabi*. *Koshi-denn*, vol. III. p. 14 ; cf. T, III, app., p. 54, 55 ; et pour le sens de *hi*, *Ibid.*, p. 42 et VII, part. II, p. 125, n. 27. Mais cette étymologie encore est de pure fantaisie, de même que celle de M. Takahashi Goro, qui, dans son *Shinntô Shinnron*, fait dériver kami d'un autre mot *kabi*, pris dans le sens de moisissure.) 9° Kami viendrait de la syllabe *ka* de *kasouka*, indistinct, et de la syllabe *mi* de *mitsourou*, qui exprime l'idée de plénitude, l'idée étant que, tout invisibles qu'ils soient au regard des humains, les dieux sont la perfection de toutes choses. (Inutile d'insister.) Enfin, 10° Kami ne serait qu'une forme provinciale de *kimi*, qui veut dire maître ou seigneur. (Cette dernière explication est plus spécieuse, à cause de l'analogie des significations ; mais c'est jouer sur une ressemblance de mots purement fortuite.) Rien d'étonnant donc si, après une discussion confuse, les savants japonais se séparèrent sans être arrivés à aucune conclusion. En somme, toutes ces étymologies ont été inventées après coup, et la seule admissible est celle qui, se fondant sur le sens général du mot *kami* dans la langue japonaise, le traduit tout simplement par « supérieur ». C'est l'opinion de Sir Ernest Satow (T, III, app., p. 43, n. 27) ; de M. Chamberlain (K. *Introd.*, p. xvii) ; de M. Griffis (*Religions of Japan*, p. 30) ; etc. On peut ainsi rapprocher cette conception japonaise des kamis de celle des *élohim* et d'*adonai* chez les Hébreux (cf. H. Spencer, *Sociologie*, I, p. 557), de celle des *atuas* chez les Polynésiens (voy. A Réville, *Religions des peuples non civilisés*, t. II, p. 52), etc. Cette idée d'une supériorité toute relative se trouve précisée encore par l'emploi alternatif, dans nos vieux documents, du mot kami et du mot *mikoto*, auguste, appliqué aussi aux empereurs. (Voy. par ex. N, I, 3 ; et cf. T. III, app., p. 43, n. 27 ; VII, part. II, p. 118, n. 5, etc.) Remarquons enfin que, chez les Aïnous, les dieux sont appelés *kamouis* ; soit que, comme le pense M. Batchelor, les Japonais aient emprunté à la

les esprits, tous les êtres surnaturels, même les plus insignifiants, sont des kamis[1], mais, dans l'ordre des choses hu-

langue aïnoue leur mot *kami* (T. XVI, part. 1, p. 17 seq., 29 seq.); soit qu'au contraire, comme M. Chamberlain incline plutôt à le croire, ce soient les Aïnous qui aient emprunté leur mot *kamoui* à la langue japonaise (T. XVI, part. 1, p. 33 seq.); soit qu'enfin nous soyons en face d'une simple coïncidence, d'autres mots pour désigner les dieux se rencontrant, avec une consonance analogue, dans d'autres pays d'Asie. (Voy. T. *ibid.*, p. 35.) Ce qui est important, et ce qui est certain, c'est qu'au point de vue du fond des idées, les Aïnous donnent à leur mot *kamoui* un sens identique à celui du mot kami chez les Japonais. Rien de plus évident, malgré l'opinion contraire de M. Batchelor (*Ibid.*, p. 29), lorsqu'on examine la longue énumération de *kamouis* donnée par M. Batchelor lui-même (*Ibid*, p. 20 seq.).

1) On peut s'en faire une idée par cette page de Hirata : « Le mot kami, dit-il, s'applique en premier lieu à tous les dieux du ciel et de la terre qui sont mentionnés dans les anciens recueils, aussi bien qu'à leurs esprits, qui résident dans les temples où ils sont adorés. En outre, non seulement les êtres humains, mais aussi les oiseaux, les bêtes, les plantes et les arbres, les mers et les montagnes, et toutes les autres choses quelconques qui possèdent une puissance d'un caractère extraordinaire et éminent, ou qui méritent d'être révérées ou redoutées, sont appelées kami. Par éminent, d'ailleurs, il ne faut pas entendre seulement l'être digne d'honneur, l'être bon ou distingué par ses hauts faits, mais ce mot s'applique aussi aux kami qui sont à craindre à cause de leur caractère mauvais ou de leur nature miraculeuse. Parmi les êtres humains qui sont en même temps des kami, il faut ranger les divers empereurs, qui, dans le Manyôshiou et autres poésies anciennes, sont appelés les « dieux lointains », parce qu'ils sont très à l'écart des hommes ordinaires, ainsi que beaucoup d'autres hommes révérés comme kami, les uns dans tout l'empire, les autres seulement dans une province, un district, un village ou une famille. Les kami de l'âge des dieux étaient surtout des êtres humains, qui cependant ressemblaient à des dieux ; et c'est pourquoi nous donnons le nom d'âge des dieux à la période où ils existèrent. En dehors des êtres humains, le tonnerre est appelé *narou-kami*, le « dieu résonnant ». Le dragon, les *tengou* et le renard sont également des kami, car ce sont aussi des créatures éminemment miraculeuses et terribles. Dans le Nihonnghi et dans le Manyôshiou, le tigre et le loup sont appelés kami. Izanaghi donna le nom de Oh-kamou-droumi-no-mikoto au fruit du pêcher, et les joyaux qu'il portait à son cou furent appelés Mi-koura-tana-no-mikoto. Dans le Djinndaï-no-maki et dans les Oh-haraï-no-kotoba, les rochers, les troncs d'arbres, les feuilles des plantes, et la suite, sont considérés comme ayant eu, à l'âge des dieux, le don de la parole, et ces choses encore étaient des kami. Dans bien des cas, ce terme a été appliqué aux mers et aux montagnes. On ne voulait pas désigner par là un esprit, mais ce titre était donné directement à telle mer ou à telle montagne : à la mer, en raison de sa profondeur et de la difficulté qu'on éprouvait à la tra-

maines, est kamî tout ce qui s'élève à un certain degré d'éminence. Un maître est un kami pour son serviteur[1]; un chef, pour ses fidèles[2]. Un gouverneur de province est un kami[3]; pareillement, un chef de bureau dans l'administration centrale[4]; et à plus forte raison, le Gouvernement[5]. La houppe de cheveux qui surmonte la coiffure d'un Japonais est kami[6]. Est kami, le papier, précieux conservateur de la tradition[7]. Bref, le mot kami a d'autant plus d'acceptions qu'il désigne une notion plus vague[8]; un dieu est un être « supérieur », dans le sens où nous dirions « un homme supérieur »; et cette seule observation suffit à nous donner la mesure du sentiment religieux chez les Japonais[9].

verser; à la montagne, en raison de son altitude. » (Ce passage du *Kodo-Tai-i* nous donne la pensée des deux plus grands commentateurs du Shinntô, car Hirata l'a copié presque mot pour mot sur Motoori, *Kodjiki-denn*, vol. III, cf. T, III, app., p. 42.)

1) Voy. T, III, app., 43, n. 27.

2) Et par-dessus tout, l'empereur est kami pour ses sujets. Cf. T, *ibid.*, et XXII, part. I, p. 55, n 132.

3) Fonction réelle d'abord, puis, sous les Tokougawas, simple titre honorifique. (De sorte qu'il y eut, par ex., plusieurs Iki-no-kami, dont aucun n'était gouverneur de la province d'Iki.)

4) Voy. T, III, app., p. 43, n. 27.

5) On l'appelle même *Oh-kami*, c'est-à-dire le grand kami, le pouvoir qui est « honorablement au-dessus » du peuple. *Kami no okité* signifie les lois du Gouvernement. (Voy. *Dict.* de Hepburn, v° kami; et cf. K, *Introd.*, p. XVII.)

6) Non pas la chevelure tout entière, comme semble le croire Hepburn, mais seulement la partie qui surmonte l'occiput. (Cf. K, *Introd.*, p. XVII; et aussi l'emploi de *ka* pour désigner la cime d'une montagne, T, XVI, part. I, p. 31.) Cf. à ce propos tout un ensemble d'idées polynésiennes, qui se retrouvent aussi au Japon. (A. Réville, *Religions des peuples non civilisés*, II, 62 seq.)

7) C'est pourquoi, lorsqu'on reçoit un rouleau de papier, on l'élève avec respect au-dessus de sa tête. (Cf. dans la langue aïnoue, T, XVI, part. I, p. 31.)

8) En définitive, kami sert à désigner toutes sortes de choses supérieures, soit au point de vue matériel (d'après leur importance, comme le papier, ou d'après leur position, comme la partie supérieure d'une rivière, voy. Hepburn), soit au point de vue social (depuis *Oh-kami san*, madame, lorsqu'on veut désigner la femme de son interlocuteur ou lorsqu'on s'adresse à une femme mariée, jusqu'au Gouvernement souverain), soit enfin au point de vue moral, qui aboutit à la déification.

9) On peut encore s'en rendre compte en comparant, à l'heure présente,

Cette notion de kami va nous aider à mieux comprendre, après le côté sentimental de la religion indigène, son côté intellectuel : car manifestement, les Japonais seront d'autant plus enclins à voir des dieux partout que la divinisation leur est plus facile, et l'apothéose gagnera en étendue ce qu'elle pourra perdre en élévation. Mais reprenons d'abord l'évolution normale, chez l'enfant comme chez l'homme primitif en général. — Chez l'enfant, l'éveil de l'intelligence est marqué par des traits bien connus, qui se ramènent en somme à une vive curiosité, aisément satisfaite grâce à une crédulité extrême, et qui l'amènent par suite à inventer ou à accepter les explications les plus naïves pour tous les phénomènes qui l'ont frappé. Par exemple, il trouve chez ses parents un gros coquillage, l'applique à son oreille, et s'étonne du murmure qu'il entend ; on lui dit que c'est « le bruit de la mer » ; et il croit en effet que ce coquillage mort a gardé l'écho lointain des vagues retentissantes. — Mêmes caractères intellectuels chez l'homme primitif. Lui aussi, quoi qu'on en ait dit[1], présente une réelle curiosité ; mais lui aussi, crédule et d'esprit paresseux, se contente d'explications enfantines[2]. Par exemple, il s'agira de savoir pourquoi le soleil

l'intensité du sentiment religieux chez le Japonais et chez l'Occidental. Or, nous avons toujours constaté chez le premier une piété notablement inférieure à celle du second. Entre les deux, il y a toute la distance d'un Grec ancien à un chrétien convaincu. M. Chamberlain, ayant recueilli les impressions de domestiques japonais qu'il avait amenés en Europe, résume en trois mots les traits essentiels qui d'après eux nous caractérisent : saleté, paresse et superstition. (*Things japanese*, p. 235.) Négligeons les deux premiers points, bien qu'ils se rattachent au problème moral (les Japonais ayant fait de la propreté la première des vertus), et au problème religieux (le repos du dimanche étant inconnu là-bas) : sur le troisième point, en tout cas, il ne saurait y avoir de doute, et il est certain qu'on trouverait malaisément chez un Japonais des classes instruites cette foi étrange qu'un écolier anglais définissait avec beaucoup de justesse comme « la faculté par laquelle nous pouvons croire ce que nous savons n'être pas vrai. » (*Revue bleue*, 11 mars 1899.)

1) Spencer, *Sociologie*, I, p. 129 seq., et les appendices, p. 591 seq.

2) Cette paresse d'esprit de l'homme primitif est précisément l'explication de l'erreur qui consiste à lui dénier toute curiosité. Comme l'enfant, l'homme inculte est curieux ; mais il se fatigue vite de chercher les raisons d'un phéno-

suit chaque jour une course régulière. L'homme primitif cherche une raison de ce fait, s'arrête à la première venue, et aussitôt vingt mythes s'accordent à nous dire que si cet astre divin, au lieu de vagabonder en liberté, suit un chemin toujours pareil et toujours à la même allure, c'est parce qu'autrefois quelqu'un s'est emparé de lui, l'a dompté et l'a forcé d'obéir à cette loi[1]. — Rien d'étrange si nous retrouvons chez nos anciens Japonais la même curiosité, la même crédulité, les mêmes explications arbitraires. Je n'en veux pour preuve que le mythe célèbre où ils nous exposent pourquoi le soleil et la lune ne brillent pas en même temps. « La grande et auguste Déesse qui brille dans les cieux dit ces paroles : « J'apprends que dans le Pays central des plaines de roseaux se trouve la Déesse qui possède la Nourriture. O toi, dieu de la Lune des nuits, va et occupe-toi d'elle » Ayant reçu cet ordre, le dieu de la Lune des nuits descendit du ciel et vint à l'endroit où était la déesse de la Nourriture. Aussitôt, cette divinité, penchant sa tête vers la terre, fit sortir de sa bouche du riz bouilli ; puis, se tournant vers la mer, elle produisit de sa bouche des êtres aux larges nageoires et des êtres aux nageoires étroites ; enfin, se tournant vers les montagnes, elle produisit de sa bouche des êtres au poil rude et des êtres au poil doux. Et réunissant toutes ces choses, elle les offrit sur cent tables, comme un festin, au dieu de la Lune des nuits. Mais à cette vue, le dieu irrité sentit son sang lui monter au visage. « Quelle saleté ! s'écria-t-il. Quelle malpropreté ! Eh quoi ! oseras-tu me nourrir avec des aliments vomis de ta bouche ? » Et tirant son sabre, il la tua. Puis, il remonta au ciel pour rendre compte de cette aventure à la déesse du soleil, à laquelle il conta toutes les circonstances du meurtre. Mais la grande et auguste Déesse qui brille dans les cieux, remplie de colère, lui dit : « Tu es une

mène : c'est la loi du moindre effort. (Cf. G. Ferrero, *Les lois psychologiques du symbolisme*, 1895 ; et Lang, *Mythes, cultes et religion*, p. 48, seq., 81 seq., etc.)

1) Voy. Lang, *op. cit.*, p. 116, seq.

divinité misérable, et je ne veux plus te voir face à face. » Ils s'éloignèrent donc l'un de l'autre et demeurèrent séparés, jour et nuit[1]. » C'est ainsi que nos vieux Japonais, curieux et puérils, trouvent des raisons faciles aux choses compliquées; et ces explications mythiques embrasseront peu à peu tout le champ des mystères qui les étonnent, depuis les phénomènes les plus généraux de la nature jusqu'aux moindres détails des coutumes humaines dont ils ont oublié le point de départ[2].

Tels sont donc les caractères essentiels de l'âme japonaise primitive, soit au point de vue sentimental, soit au point de vue intellectuel. Pour assister maintenant à la naissance des dieux du Shinntô, il nous suffira d'observer comment cet élément subjectif, appliqué à son objet, va interpréter le monde qui l'entoure.

(*A suivre.*) Michel Revon.

1) N, I, 32. — C'est une des rares légendes primitives qui ne se rencontrent pas dans le K, mais seulement dans le N. Le K (p. 59) nous raconte bien le meurtre de la déesse de la Nourriture, mais l'attribue à Szannoô, ce qui enlève au mythe tout son intérêt. La version du K s'explique, selon nous, par une tendance instinctive, et bien naturelle chez la vieille personne qui le dictait, à mettre sur le compte du terrible Szannoô, auteur de tant de méfaits, même les crimes qu'il n'avait pas commis; mais la version du N, manifestement empruntée à quelque document très ancien, et d'ailleurs confirmée par le vieux *Kioudjiki*, nous semble infiniment préférable. (C'est aussi l'opinion de M. Aston, N, 33, n. 5; et cf. Chamberlain sur le K, *Introd.*, p. xxiii et n. 21.)

2) Nous étudierons ces mythes explicatifs dans leur ensemble au ch. de la *Synthèse mythique*. Pour l'instant, il nous suffisait de choisir une légende typique, et au demeurant fort intéressante : car elle se rapporte à un phénomène qui a suscité ailleurs des récits analogues, et en même temps elle nous aidera bientôt à démontrer une vérité importante, à savoir que les divinités de la lumière et de la nourriture furent les deux principaux objets du culte chez les Japonais primitifs.

COMPARAISON DE QUELQUES MYTHES

RELATIFS

A LA NAISSANCE DES DIEUX, DES HÉROS ET DES FONDATEURS DE RELIGIONS

Conférence faite au musée Guimet le 1er février 1903

Il est impossible d'étudier tant soit peu sérieusement l'histoire des religions sans être frappé de l'existence de certains mythes qui se rencontrent similaires, presque identiques quant au fond, non seulement chez des nations de l'antiquité très différentes de race, de langage, de mœurs et de civilisation, séparées par des distances et des obstacles tels qu'il semble déraisonnable de supposer que des relations aient jamais pu exister entre elles, mais même chez des peuples de nos jours encore à l'état sauvage.

Les partisans de la théorie de l'unité d'origine de la race humaine y voient la preuve indiscutable d'une tradition ou révélation primitive commune à toutes ses branches, modifiée ou dénaturée au cours des siècles par des causes et des influences diverses : caractère des groupes ethniques, climat, conditions spéciales d'existence, degré de civilisation, migrations, invasions, relations commerciales, etc. D'autres expliquent ces similitudes par l'*unité de nature* de l'esprit humain qui, indépendamment de toute question de race,

arrive à des conceptions analogues lorsqu'il se trouve dans des conditions identiques de développement moral et de civilisation matérielle. Cette dernière explication doit se compléter, à notre avis, par l'intervention d'un autre facteur, les relations directes ou indirectes de peuple à peuple, si invraisemblable que cela puisse paraître de prime abord : qui oserait affirmer aujourd'hui que, pendant les milliers d'années de son existence, la merveilleuse civilisation de l'Égypte n'a pas exercé une influence pénétrante sur les peuplades du continent africain ; que l'Amérique n'a jamais été en communication avec l'Asie avant l'invasion des conquérants européens ; que l'Océanie n'a pas pu constituer jadis un immense continent, sinon relié à l'Asie du moins assez proche pour qu'il y ait eu entre elles certaines relations?

Parmi ces mythes similaires les plus universels sont ceux qui ont rapport à la naissance des Dieux et des Héros, aux événements miraculeux qui l'accompagnent et aux dangers de toute nature qui menacent les divins nouveau-nés. Ce sont eux que nous allons tenter de rapprocher et de comparer, si vous le voulez bien, en nous en tenant pour aujourd'hui aux traditions de l'ancien monde civilisé qui nous offrent une base plus solide et plus certaine que celles des peuples sauvages.

Les découvertes récentes de la science préhistorique ont démontré que l'habitant primitif de notre globe, l'homme de l'époque paléolithique dont on retrouve les restes dans les abris sous-roches et les cavernes, devait être inférieur, au point de vue matériel et par conséquent aussi intellectuel, aux sauvages les plus grossiers que l'on connaisse de nos jours. Or si, comme l'expérience le prouve, le sauvage est incapable de concevoir la notion de l'abstrait et de l'infini, à plus forte raison devait-il en être ainsi de notre ancêtre préhistorique et nous sommes forcés d'admettre que, même ou surtout dans le domaine du surnaturel, il a dû procéder par notions concrètes avant de s'élever à l'abstraction, si

rudimentaire qu'on la suppose, que comporte l'idée de l'être divin. Lorsque, dégagé du vague sentiment de terreur et d'admiration qui lui a suggéré l'existence d'êtres supérieurs à lui, plus ou moins matériels et puissants, causes ou régulateurs des phénomènes de la nature, cet homme primitif a voulu se les représenter et les décrire, ne possédant pas la notion de l'immatérialité, il a dû fatalement revêtir ces êtres d'une forme semblable à celles qu'il avait journellement sous les yeux, leur attribuer des corps, des organes, des pensées et des passions analogues à ceux des êtres animés, mais plus grands et plus parfaits de manière à répondre à l'idée qu'il se faisait de leur puissance surhumaine. Les idées d'infini et d'éternité lui échappant, il n'a pu concevoir ces êtres ou ces Dieux comme éternels et s'est ingénié à découvrir et expliquer leur nature et leur origine : il se les représentait semblables à lui-même et devait naturellement leur prêter une nature similaire à la sienne, à quelques nuances près. Or, l'homme naissant de parents, il devait en être de même des dieux. De là la conception d'un couple primordial mâle et femelle, père et mère des dieux et naturellement aussi des hommes.

De toutes les religions de l'antiquité, trois seulement ont échappé à cette conception enfantine : celle des Assyro-Babyloniens où les dieux sont d'abord des esprits plus malfaisants que bons et où le couple Apasôn « le profond, l'abîme » et Mummu Tiamtu « le chaos océanique », père et mère de tout ce qui existe, ne surgit qu'assez tard, celles des Irâniens et des Hébreux ; nous devons constater d'ailleurs que ces deux dernières ne présentent pas un caractère aussi primitif que les autres.

Impuissants à aller plus loin dans la voie de la recherche des origines, les primitifs admettent généralement au début l'existence antérieure à tout de ce couple, sans la discuter ; ce n'est que lorsque le raisonnement, on pourrait dire le sens philosophique, commence à se développer chez eux qu'ils essayent de l'expliquer, comme Hésiode par la préexistence

d'un autre couple, celui-là éternel, l'Érèbe et la Nuit, ou comme le Sânkhya des Indiens par l'action inconsciente de l'esprit, Puruṣa, et de la matière, Prakriti, tous deux indestructibles et éternels.

Presque partout où se rencontre le mythe, le couple primordial de parents est constitué par le Ciel et la Terre.

En Égypte, c'est le dieu-terre, Neb, et la déesse-ciel, Nout, qui dans un embrassement fécond, enfantent les dieux et les êtres, et c'est aussi comme fruits de mariages que naissent Imhotep, fils de Ptah, Horus, fils d'Osiris, Chons, fils d'Ammon, pour continuer l'œuvre interrompue de leurs pères.

En Grèce, nous rencontrons d'abord le couple primitif Ouranos « le Ciel » et Gæa « la Terre », nés de l'Érèbe et de la Nuit, qui enfantent Kronos et les Titans qui rappellent d'une manière si frappante les Asouras de l'Inde, eux aussi frères des dieux qu'ils combattent pour s'emparer du ciel : puis à leur tour Kronos et Rhéa (l'élément aqueux et non la terre) procréent Zeus, Poséidôn et Hadès, les trois souverains du ciel, des eaux et des régions infernales ; Zeus enfin, par ses unions illégitimes avec des nymphes ou de simples mortelles sera le père d'Apollon, d'Artémis, d'Hermès et d'Héraclès.

Plus primitive que celle de la Grèce, la mythologie de l'Inde védique est aussi plus vague. Bien qu'on les dise père et mère de tout ce qui existe dans l'univers, le couple de Dyôs « le ciel » et de Prithivî « la terre », tient dans le Rig-Véda une place peu importante qui semble indiquer que c'est déjà un mythe vieilli et suranné. Quant aux grands dieux, qui devraient être les fils de ce premier couple, tantôt ils semblent avoir surgi spontanément, tantôt ce sont les fils sans père d'Aditi (la libre, l'espace et peut-être la libation), tantôt on paraît en faire de simples manifestations d'Agni, le dieu du feu, le seul qui soit dit *né de lui-même* et éternel. Ces incohérences n'ont d'ailleurs rien pour nous étonner si nous nous souvenons que le Rig-Véda, pas plus que les autres Védas, n'est

à proprement parler un monument mythologique, mais un livre de rituel et de liturgie concernant l'acte le plus important de la religion, c'est-à-dire l'accomplissement du sacrifice, et que les dieux invoqués dans ses hymnes personnifient presque exclusivement les éléments de ce sacrifice[1]. Ce n'est que tardivement, alors que leur rôle primitif était méconnu ou oublié, qu'on en a fait les représentants des phénomènes naturels.

Par contre, plus tard, quand la raison développée ne se contenta plus de ces données indécises dont le sens antique lui échappa, quand l'anthropomorphisme des dieux s'est accentué et que la mythologie se précisa, nous voyons naître, dans les Brâhmanas, le mythe de Pradjâpati « le générateur » qui, d'abord seul, est pris du désir de se multiplier, d'une moitié de son propre corps crée la déesse Vâtch (*Vâc*, la parole) et engendre en elle les Dévas, les Asouras et tous les autres êtres, y compris les animaux, se substituant ainsi au couple védique primordial, oublié ou détrôné. Puis, quand s'est précisé le rôle panthéiste d'Ame universelle de ce dieu, une nouvelle légende se forme qui attribue les fonctions de créateur et de générateur au couple constitué par Brahmâ, sorti de l'œuf d'or déposé par Pradjâpati au sein de l'océan chaotique, et Sarasvatî, née elle aussi du corps de Brahmâ comme Vâtch de l'essence de Pradjâpati. Il est à remarquer que Pradjâpati et Brahmâ sont conçus tous deux comme primitivement androgynes.

C'est sous cette dernière forme, Brahmâ et Sarasvatî, que le mythe du couple primordial générateur est passé dans la mythologie pourânique, base de l'Hindouisme actuel, avec parfois cette variante qu'au lieu d'enfanter tous les dieux, Brahmâ et Sarasvatî se contentent d'engendrer Virâdj qui, uni à Çataroupâ, devient le père des Dévas et des hommes[2].

En Chine le mythe de la création se présente, de la ma-

1) A. Bergaigne : *La Religion védique*; P. Regnaud : *Les premières formes de la religion et de la tradition dans l'Inde et la Grèce.*
2) G. Strehly : *Loi de Manou.*

nière la plus nette et la moins déguisée, sous la forme du mariage du ciel, T'ien, et de la terre Héou-tou, qui enfantent les grands dieux du soleil, de la lune, des étoiles, des montagnes et des eaux, et cette idée simpliste est tellement ancrée dans la croyance du peuple chinois qu'aujourd'hui encore l'Esprit du Ciel et l'Esprit de la Terre sont adorés comme les parents originels de l'humanité non seulement par la masse ignorante du vulgaire, mais dans les grandes cérémonies solennelles du culte impérial où l'Empereur lui-même officie comme fils du Ciel et comme pontife de tout son peuple.

Le Japon, à première vue, semble faire exception à l'universalité du mythe du couple primordial parent des dieux et des hommes, car sa théogonie nous offre tout d'abord un dieu suprême éternel formant trinité avec deux autres dieux émanés de son essence, puis deux grands dieux isolés dont la naissance et les fonctions sont également obscures, et enfin sept paires de divinités mâles et femelles créées et non engendrées par les premiers. Je vous fais grâce de leurs noms qui ne vous apprendraient rien, sauf pour la seconde et la troisième personnes de la trinité initiale, toutes deux dénommées Créateur.

Izanagui et Izanami, qui constituent la dernière des sept paires divines, descendent du ciel sur la terre, à peine émergée de l'océan chaotique, et y engendrent successivement les diverses îles du Japon et les dieux ou Kamis. Nous retrouvons donc en eux le couple primordial, et il semble bien qu'ils ont rempli ce rôle à l'origine des croyances japonaises. Le fait que tous les prédécesseurs divins d'Izanagui et d'Izanami ne remplissent aucune fonction utile et s'éclipsent lors de l'apparition de ces derniers, permet de supposer qu'ils ont été inventés à une époque relativement récente, c'est-à-dire lors de la pénétration des idées chinoises au Japon, entre le II[e] et le VIII[e] siècle de notre ère, date de la rédaction du Koziki (712) où ils paraissent pour la première fois. Toute cette généalogie divine a sans doute été imitée de la

mythologie taôiste pour répondre à l'incertitude où l'on se trouvait quant à la nature et à l'origine d'Izanagui et d'Izanami, seuls véritables dieux primitifs du Japon.

Sur les mythes relatifs à la naissance des dieux il s'en greffe fréquemment un autre très intéressant, celui de la haine du père contre ses enfants, qu'il s'efforce de détruire et qu'on cache pour les soustraire à sa fureur. C'est ainsi qu'Ouranos replonge ses enfants, à mesure qu'ils naissent, dans le sein de Gæa, d'où ils ne sortent qu'après qu'il a été mutilé et détrôné par Kronos ; que celui-ci, à son tour, engloutit (il ne les mange pas, il les *boit*) ses rejetons, au moment de leur naissance, alors qu'on les lui présente pour qu'il les reconnaisse selon l'usage antique, et qu'afin de sauver Zeus, Rhéa va le cacher dans une caverne du mont Aegée, du Dicté ou de l'Ida, où elle le confie aux soins des nymphes. Dans sa *Religion Védique*, M. Bergaigne consacre tout un chapitre au développement dans l'Inde de ce mythe, dont un des exemples les plus frappants est la lutte d'Indra contre son père Tvachtri pour lui ravir l'Amrita.

Parfois c'est à la haine jalouse d'autres parents ou d'autres dieux qu'il faut soustraire l'enfant divin. Alors il est conçu ou caché dans une caverne, ou ce qui revient au même, dans une prison, ou bien on l'emporte dans quelque région lointaine, dans une île, dans un désert. Tel est le cas d'Apollon, fils de Zeus et de Léto, que sa mère met au monde, loin des Immortels dans l'île de Délos, seule contrée qui ait consenti à affronter pour la recevoir la colère jalouse de Héra ; de même aussi Maïâ, l'aînée des Pléiades, fille d'Atlas, séduite par Zeus donne naissance à Hermès dans une sombre caverne du Mont Cyllène. Toutefois ce mythe, que par contre nous retrouvons souvent associé à ceux de la naissance des Héros, n'existe pas dans les légendes divines de beaucoup de peuples : on ne peut pas, en effet, l'assimiler à la naissance de Mithra sortant d'une grotte, ni à la sortie d'Horus de la montagne ; au Japon, cependant, on peut peut-être le rapprocher de la retraite d'Amatéras, déesse du soleil, dans la

grotte du ciel pour échapper aux brutalités de son frère Sousanovo-no-Mikoto.

Dans toutes les mythologies les Héros sont des fils, des incarnations ou des émanations de dieux, nés sur la terre avec la forme humaine afin de protéger et sauver l'humanité en danger, préserver le monde de quelque cataclysme, détruire des monstres malfaisants, abattre des tyrans odieux, ou ramener à sa pureté originale la loi religieuse corrompue. Ce sont des dieux en mission, ou en expectative, qui prendront ou reprendront leur place dans le ciel quand l'œuvre à laquelle ils sont voués sera accomplie. Hommes, ils connaissent les faiblesses et les maux des hommes ; ils ont parfois leurs défaillances morales, leurs fatigues, leurs souffrances, reçoivent des blessures et meurent ; mais par leur origine, ils tiennent néanmoins de la nature divine. Aussi leur conception et leur naissance sont accompagnées de prodiges, des prophéties ou des présages annoncent à l'avance leur destin glorieux. Presque toujours, aussi, ils sont poursuivis par la haine de quelque divinité, des démons, même parfois de leurs propres parents, et naissent dans des antres obscurs ou dans des prisons, ou bien sont abandonnés, exposés, recueillis et élevés par des bergers.

C'est ainsi qu'en Grèce Héraclès, fils de Zeus et d'Alcmène, est poursuivi par la jalousie de Héra qui tente de le faire étouffer dans son berceau par des serpents; que Persée, fils de Zeus et de Danaé, est conçu dans une prison, puis enfermé avec sa mère dans un coffre, abandonné aux caprices des flots de l'océan, qui va aborder dans l'île de Sériphos ; que Zéthos et Amphion, également fils de Zeus, sont abandonnés sur le mont Cithéron par Antiope, leur mère, dans sa fuite de Sicyone conquise par Lycos, et recueilli par des bergers.

La mythologie indienne, elle aussi, est riche en héros, fils et incarnations de dieux, Paraçou-Râma, Râma-Tchandra, Bala-Râma, les cinq Pândavas (Youdhichthira, Bhima, Ardjouna, Nakoula et Sahadéva), etc., parmi lesquels Krichna

(Krṣṇa) tient la place la plus éminente en sa qualité d'incarnation complète de Vichnou (Viṣṇu). Sa légende peut être considérée comme le type le plus parfait du mythe héroïque et mérite à ce titre que nous nous y arrêtions un instant.

Pour mettre un terme à la tyrannie du cruel Kamça, roi de Mathourâ, Vichnou prend la résolution de s'incarner en la personne de Krichna, fils de Vasoudéva et de Dévakî, sœur ou cousine de Kamça. Mais celui-ci, instruit par une voix céleste qu'un fils de Dévakî le tuerait, fait enfermer Vasoudéva et Dévakî dans une prison bien gardée, après avoir mis à mort leur six premiers enfants. C'est là que naît Krichna, entouré de tous les dieux descendus du ciel pour assister à sa naissance, endormir les gardes afin qu'ils ne perçoivent ni la lumière éclatante que répand le corps du nouveau-né ni ses vagissements, et ouvrir les portes à Vasoudéva qui, traversant à pied sec la Yamounâ débordée dont les eaux s'écartent pour lui livrer passage, va confier son enfant divin au pasteur Nanda. Furieux de voir sa victime lui échapper, Kamça ordonna alors de massacrer tous les enfants mâles nés dans l'année. Cependant Krichna, élevé par Nanda et sa femme Yaçodâ au milieu des bergers dont il partage les jeux et les travaux, est en butte aux nombreuses tentatives de démons suscités par Kamça, attentats qu'il déjoue grâce à son intelligence et à sa force divines, et enfin, parvenu à l'adolescence, met à mort le pervers Kamça. Cette légende, comme vous le voyez, réunit à peu près toutes les péripéties qui se rencontrent dans le mythe de la naissance des héros persécutés.

Quoique dans un autre ordre d'idées et placés dans des conditions différentes, les Fondateurs de religions ont plus d'un point de ressemblance avec les héros. S'ils ne sont pas des dieux, si de leur vivant on ne les a pas considérés comme tels, ils le deviendront presque toujours après leur mort et la pieuse vénération de leurs disciples ne manque pas alors de les parer d'une légende en partie empruntée aux mythes divins et héroïques. Rarement persécutés, sauf par les démons, comme par exemple Zoroastre, — probablement

parce que leur caractère pacifique n'inspire pas de crainte au début de leur carrière, — leur naissance, véritable fête sur la terre et dans les cieux, s'accompagne de prodiges d'heureux augure qui permettent aux sages experts à connaître l'avenir de présager la sublimité de leur carrière future : la terre tremble joyeusement sans occasionner de catastrophes, le tonnerre gronde dans un ciel serein, une lumière surnaturelle éclaire le monde, le ciel fait pleuvoir une pluie de fleurs paradisiaques, les dieux se montrent dans les airs et descendent sur la terre saluer le nouveau-né, des déesses président à la délivrance de sa mère, tous les maux tarissent dans le monde. Souvent aussi l'enfant marche et parle aussitôt sorti du sein maternel : il a presque toujours la science infuse.

Ce thème légendaire est, à des détails près, universel en Orient. Même la Chine l'a connu et mis en action, malgré son prétendu scepticisme. Quoique fils d'un simple paysan, Lao-tseu, que les taôistes réclament pour leur fondateur et tiennent pour l'incarnation de la troisième personne de la trinité San-thsing, vient au monde après 81 ans de gestation, avec la barbe et les cheveux blancs, annoncé au peuple par des chœurs célestes. A la naissance de Confucius des voix divines se font entendre dans les airs proclamant la venue du « Saint Fils », un phénix, cet oiseau merveilleux, vient se percher sur le toit de la maison paternelle, le kilin, dragon à corps de cheval, se montre dans le jardin, et les cinq grands empereurs du temps jadis apparaissent dans la chambre où le grand sage vient de voir le jour.

Mais c'est dans l'Inde surtout que le mythe se présente de la façon la plus régulière et avec des détails à peu près constants.

Chez les Djaïnas il est de règle que la conception d'un Tîrthamkara est annoncée à sa mère par une succession de rêves (quatorze selon les Digambaras et seize d'après la tradition des Çvétâmbaras) et à partir de ce moment Kouvéra, le dieu de la richesse, accompagné de toute sa suite de génies, élit domicile dans le palais du roi son père, comblant

tout le royaume de ses dons. Puis, quand le moment de la naissance est venu, le ciel verse sur la terre des pluies de fleurs, de pierres précieuses, d'or et d'argent; les dieux et les déesses descendent de leurs demeures éthérées pour adorer le futur sauveur du monde; Indra lui-même reçoit l'enfant dans ses mains et l'ondoie avec des eaux et des parfums célestes.

La légende de la naissance du Bouddha, plus précise et plus riche en détails, se révèle davantage encore comme un mythe solaire et présente de curieuses analogies avec certaines traditions grecques et égyptiennes.

Avant de faire sa dernière apparition en ce monde, le Bouddha, vous vous en souvenez, avait déjà subi cinq cent cinquante transmigrations comme animal, homme et dieu, et, en dernier lieu attendait dans le ciel Touchita le temps de son ultime incarnation. Ce moment venu, il passe en revue, avec les dieux qui l'entourent, toutes les familles royales de l'Inde, afin de décider dans laquelle il entrera, et fixe son choix sur celle de Çouddhodana, roi de Kapilavastou, tant à cause de la pureté de race de ce monarque que des vertus et de la beauté accomplie de la reine Mâyâ-dévî, qui était vierge ou du moins n'avait pas encore enfanté. D'ailleurs Mâyâ avait toujours été sa mère dans ses cinq cent cinquante existences antérieures. Prenant alors la forme d'un jeune éléphant blanc il pénètre par le côté droit, dans le sein de Mâyâ endormie. Celle-ci prend pour un rêve le miracle accompli en elle, et cent huit brâhmanes experts en présages, assemblés par ordre du roi, prédisent à l'enfant qui va naître la carrière d'un Tchakravartin s'il vit dans le monde, ou d'un Bouddha parfait et accompli s'il entre en religion. Pendant tout le temps de la gestation les déesses et soixante mille Apsaras se relaient pour servir la reine; les dieux, à tour de rôle, viennent s'entretenir avec le divin enfant.

Enfin l'heure de la naissance a sonné, et Mâyâ-dévî est délivrée debout, tenant dans sa main un rameau fleuri de l'arbre Plakcha, qui a abaissé ses branches pour les mettre à

sa portée (Léto met au monde Apollon au pied d'un palmier qu'elle entoure de ses bras). Quatre déesses — Çrî, Dhriti, Khrî et Kirthi, ou bien Oastkhouli, Moutkhouli, Dhvadjavati et Prabhâvati — et quatre-vingt-quatre mille Apsaras assistent Mâyâ (comparer avec les textes de Louxor et de Deir-el-Bahari, relatifs à la naissance du Pharaon, où Isis, Nephthys, Hiqit et Selkit délivrent la reine)[1]. Les dieux et les déesses chantent des hymnes de louanges et d'allégresse. Les Apsaras reçoivent le nouveau-né dans un filet d'or, le lavent avec des eaux parfumées miraculeusement sorties du sol, et le passent aux mains d'Indra et de Brahmâ. Mais lui s'échappant soudain fait délibérément sept pas dans la direction de chacun des quatre points cardinaux (Apollon et Hermès eux aussi marchent aussitôt nés), proférant chaque fois d'une voix forte une formule de prise de possession du monde.

Pendant ce temps la terre tremble joyeusement, une lumière céleste de cinq couleurs illumine l'univers, une pluie de fleurs couvre la terre, les vents cessent de souffler, tous les maux sont guéris, toutes les souffrances apaisées, l'univers entier est en liesse. Un saint richi, nommé Asita, averti par ces prodiges, quitte son ermitage de l'Himâlaya, vient adorer en pleurant de joie l'enfant miraculeux et prédit qu'il sera un jour le sauveur du monde. Enfin, quand selon l'usage on présente le nouveau-né au temple, les images des dieux descendant de leurs autels se prosternent à ses pieds.

Ce mythe de l'incarnation divine dans les hommes éminents, héros ou religieux, et des prodiges, toujours à peu près les mêmes, qui accompagnent leur naissance, est si répandu, tellement naturel pourrait-on dire, dans l'Inde et les pays qui lui ont emprunté leur religion, qu'il a été appliqué fréquemment, à toutes les époques, à de simples fondateurs de sectes, voire même à des religieux renommés pour leur sainteté. C'est ainsi que Vallabha est tenu pour une incarna-

1) Al. Moret ; *Du caractère religieux de la royauté pharaonique.*

tion d'une partie de l'essence de Krichna, et passe pour être né miraculeusement ou avoir été exposé dans la forêt de Tchamparânya; que Tchaitanya, également une incarnation de Krichna, naquit après treize mois de gestation et reçut aussitôt la visite de nombreux saints; que lors de la naissance de Nânak, le fondateur de la secte des Sikhs, tous les dieux de l'Inde se montrèrent dans le ciel acclamant la venue du nouveau sauveur du monde; que Kabîr, le maître vénéré des Kabîr-panthis, passe pour avoir été conçu des œuvres d'un dieu par la veuve-vierge d'un brâhmane; que Padma Sambhava, moine bouddhiste célèbre pour ses miracles et sa puissance magique et introducteur du bouddhisme mystique au Tibet, est considéré comme une incarnation du Bouddha Amitâbha conçue par un rayon de lumière dans un lotus, au milieu du lac de Dhanakocha, où il fut recueilli par le roi aveugle Indrabhouti; et enfin que Tsong-khapa, le réformateur du lamaïsme, incarnation de Mandjouçrî, reçut au moment de sa naissance la visite et les adorations de Vadjrapâni et autres Bodhisattvas, des déesses Dâkinîs, de Nâgârdjouna, Atîça, Bouston et nombre d'autres saints religieux du passé.

Et ne croyez pas que ce mythe soit tombé en désuétude. De nos jours encore on l'applique, au Tibet, au Dalaï-Lama et au Pantchou Rinpotché, incarnations perpétuelles d'Avalokitêçvara et d'Amitâbha, ainsi qu'à toute une légion de supérieurs de grands monastères, tenus eux aussi pour des incarnations de divers Bodhisattvas, dieux ou saints des anciens temps.

En somme il résulte de cet exposé, si rapide et incomplet qu'il soit, que les légendes mythiques de la naissance des dieux, des héros et des fondateurs de religions se présentent avec une similitude très grande chez les divers peuples, surtout chez ceux de race indo-européenne, souvent même trop grande pour qu'on puisse facilement admettre que ces mythes sont nés spontanément, sans aucune transmission, dans les milieux et les temps différents où nous les

rencontrons. Peut-être serait-on en droit de supposer l'antique existence d'un mythe primitif universel, thème sur lequel l'imagination des peuples s'est exercée inconsciemment à exécuter de multiples variations.

L. DE MILLOUÉ.

LES DERNIERS TRAVAUX DE M. PAUL SABATIER

SUR

L'HISTOIRE FRANCISCAINE

Le beau livre par lequel, en 1856, Karl Hase plaçait résolument la biographie de François d'Assise dans le ressort de la critique historique, n'était guère parvenu en France, même à travers l'ingénieuse adaptation qu'en avait donnée M. Ch. Berthoud [1], jusqu'au grand public qui fait les succès retentissants, sinon durables ; tout au plus bénéficiait-il, en dehors d'un cercle relativement étroit de savants, de la renommée que lui valut, un peu accessoirement, le prestigieux article consacré par Renan au franciscanisme primitif, « ce grand rêve d'un ciel à jamais perdu » [2]. Depuis avaient paru, sur l'ordre des Mineurs et la personnalité de son fondateur, des travaux souvent estimables, mais entrepris avec des préoccupations d'apologétique plus ou moins accentuée et dont les auteurs ne se réclamaient à aucun degré de la tradition de Karl Hase [3]. Cela jusqu'au jour où des critiques — dont quelques-uns n'étaient que des curieux — découvrirent l'ouvrage d'un jeune savant, la *Vie de saint François d'Assise*, de M. Paul Sabatier. La critique érudite s'en occupa, en apprécia la solide méthode scientifique, l'étude désintéressée et rigoureuse des sources [4]. Mais, parallèlement, le public fut surpris et retenu par la sincérité profonde, l'entrain du style de ce livre, le tact psychologique de ce portrait du saint, et aussi par la nouveauté de ce fait : un auteur qui se donnait tout entier, joyeusement, à son sujet. Il

1) *François d'Assise*, étude historique, d'après le Dr K. Hase, par M. Ch. Berthoud. Paris, 1864, pet. 8°.

2) *Nouvelles études d'histoire religieuse : François d'Assise*, pp. 322-351.

3) Nous n'entendons pas, bien entendu, adresser ce reproche à l'excellente contribution du Dr K. Müller : *Die Anfänge des Minoritenordens*. Fribourg, 1885, 8° de haute valeur scientifique, mais connu seulement du public savant.

4) Voir *Revue Hist. des Rel.*, t. XXIX, pp. 353-357.

y a quelques mois, M. Sabatier publiait dans la *Contemporary Review* de chaleureuses pages où, après avoir dépeint l'homme, le moine, selon le cœur de François d'Assise, il montrait par quelles étroites analogies ce moine qui devait être « tout humilité et tout sacrifice » se trouvait ressembler au savant moderne, à celui du moins pour lequel la science était devenue une morale, une source de constante énergie. Du Franciscain primitif, M. Sabatier a encore une autre qualité : c'est cette émotion joyeuse qui éclaire les plus austères disciplines, qu'elles soient de religion ou de science. Il estime que le premier devoir de l'historien est d'oublier son temps et son pays pour devenir « le contemporain ému et bienveillant de ce qu'il raconte »[1], de s'efforcer de vivre en communion avec le passé comme le franciscain des premiers âges vivait en communion avec la nature. Et c'est ce sentiment si intense — et si apparent — qui valut à la *Vie de saint François* une bonne part de son succès auprès du grand public ; par là ce livre savant devint en peu de temps un livre aimé.

Mais, si complet qu'il parût, ce livre n'aura été qu'une préface à l'œuvre critique de M. Sabatier. Dans son introduction à la *Vie de saint François*, il disait : « Il est peu de vies, dans l'histoire, aussi bien documentées que celle de saint François », mais il ajoutait, deux ou trois lignes plus bas : « Il est admis dans les milieux savants que les éléments essentiels de cette biographie ont disparu ou ont été complètement altérés. L'exagération de certains écrivains religieux, qui adoptent tout, et, entre plusieurs récits d'un même fait, choisissent toujours le plus long et le plus merveilleux, a amené une exagération pareille. » Un travail d'implacable examen de cette documentation touffue était indispensable. Il avait été ébauché dans l'*Étude critique des sources*, qui occupe 94 pages de la *Vie de saint François*. Mais la plupart de ces sources méritaient d'importantes monographies ; l'établissement des textes nécessitait un labeur considérable. M. Sabatier se mit à la besogne — la besogne était énorme ; M. Sabatier chercha des collaborateurs, organisa le travail, et d'avance il en prit pour lui la plus lourde part.

Ce fut dès lors une suite ininterrompue[2] de publications sur l'his-

1) « L'amour, a-t-il dit encore plus fortement, est la véritable clef de l'histoire. » (Préface à la *Vie de saint François*.) V. aussi Introd. au *Tract. de Indulg.*, pp. x-xi.

2) Cette simple table chronologique des ouvrages de M. Sabatier peut donner une idée de la continuité avec laquelle a été poursuivie cette remar-

toire franciscaine, presque toutes dues à M. Sabatier[1], plusieurs gros volumes où, non content de publier le texte qu'il annonce sur le titre, l'auteur touche à d'innombrables questions accessoires, donne de précieuses éditions de textes secondaires, des notices sur les personnages dont les noms se rencontrent au cours ou dans les alentours du document, rassemble les matériaux et souvent même rédige des chapitres entiers d'une future histoire du franciscanisme après la mort de son fondateur[2].

quable entreprise historique ; et nous ne faisons pas rentrer dans cette liste plusieurs articles publiés par M. Sabatier dans diverses revues (notamment dans la *Revue historique*), mais dont les tirages à part ne sont pas mis dans le commerce.

La maison Fischbacher a donné, de ces différents volumes ou plaquettes, des éditions d'une belle exécution typographique.

1893) *Vie de saint François d'Assise*. — 1896) *Un nouveau chapitre de la vie de saint François* (sur l'Indulgence de la Portioncule). — 1898) *Speculum Perfectionis seu S. Francisci Assisiensis Legenda Antiquissima auctore fratre Leone*. (1er volume de la *Collection de documents pour l'histoire religieuse et littéraire du moyen âge*). — 1899) *Dissertazione su Rivo Torto e sull' ospedale dei lebbrosi di Assisi spesso volte ricordato nella vita di S. Francesco*. — 1900) *Fratris Francisci Bartholi de Assisio Tractatus de indulgentia S. Mariae de Portiuncula* (2e volume de la *Collection*). — 1901) *Regula antiqua Fratrum et sororum de pœnitentia seu Tertii Ordinis Sancti Francisci* (1er fasc. de la Collection des *Opuscules de Critique historique*). — *Description du manuscrit franciscain de Liegnitz* (*Antiqua Legenda S. Francisci*) (2e fasc. de la même Collection). — 1902) *Floretum S. Francisci Assisiensis. Liber aureus qui italice dicitur I Fioretti di San Francesco*. — *Actus Beati Francisci et Sociorum ejus* (t. IV de la *Collection d'Études et de documents*). — *S. Francisci legendae veteris fragmenta quaedam*. (Fasc. III des *Opusc. de Critique historique*. — 1903) *Description du Speculum Vitae Beati Francisci et sociorum ejus* (édit. de 1504) (Fasc. VII des *Opuscules*). — *Nouveaux travaux sur les documents franciscains* (Fasc. VII des *Opuscules*).

1) Seuls jusqu'à présent le Dr Lempp (*Frère Élie de Cortone*, dans la *Collection de Documents*), le R. P. Mandonnet (*les Règles et le gouvernement de l'Ordo de Pœnitentia au* XIIIe *siècle* dans les *Opusc. histor.*), et le professeur A. G. Little (*Manuscrit franciscain d'Oxford*, dans les *Opusc. hist.*), ont collaboré à l'œuvre critique de M. Sabatier.

2) Il serait trop long de relever ici les innombrables notices que consacre M. Sabatier, au cours de ses éditions, à des franciscains notables ou ignorés. Bornons-nous à signaler le particulier intérêt de quelques-uns des appendices de ses copieux volumes : A la suite du *Spec. Perf.*, étude sur la composition de la règle, sur la visite de Jacqueline de Settesoli à saint François mourant, sur le Cantique du Soleil (où est mis en valeur le caractère foncièrement religieux, plus religieux que littéraire, du Cantique du Soleil et ses analogies avec les for-

Ce bel effort, soutenu avec une persévérance peu commune ne laisse pas d'émouvoir certaines écoles hagiographiques que la torpeur envahissait. Des affirmations, souvent aussi des négations traditionnelles étaient battues en brèche par l'attaque hardie de M. Sabatier; soit avec lui, soit contre lui, bien des médiévistes, clercs ou laïques, se reprirent à lutter autour de la question franciscaine. « En quelques années, dit M. Sabatier [1], la critique des sources franciscaines provoqua plus de travaux que durant plusieurs siècles » et personne ne songea à refuser le mérite de ce renouveau à l'auteur de la *Vie de saint François*.

Est-ce à dire que M. Sabatier ait, consciemment ou non, fait école, qu'il ait cherché à imposer une méthode? A coup sûr, il ne s'est nullement posé en théoricien de l'hagiographie moderne et les quelques réflexions, d'ailleurs délicates et pénétrantes, que lui suggère l'attitude de certains critiques contemporains en présence des témoignages du passé ne peuvent vraiment passer pour constituer un corps de doctrines. A maintes reprises il affirmera sa confiance en la critique interne — confiance qui parfois lui fait côtoyer les dangers d'une appréciation subjective, d'autres fois lui permet de découvrir la vie interne d'une légende, toute la signification morale que peut déceler l'évolution d'un texte ou les particularités de structure d'une narration. De même, au cours de ces investigations minutieuses auxquelles il sait intéresser et presque

nales hispaniques de la même époque). — Fragment d'une lettre de Jacques de Vitry (1216). — Testament de saint François. — Bulle *Quo Elongati*, etc. — A la suite du *Tract. de Indulgentia* : Étude sur l'Indulg. de Collemaggio. — Lettre de saint François à Fr. Élie. — Deux nouveaux opuscules de saint François. — Notes biographiques et bibliographiques sur le chroniqueur Fr. Mariano de Florence, etc.

1) *De l'authenticité de la Légende de saint François dite des Trois Compagnons*. Tirage à part de la *Revue historique*. Paris, 1901, p. 3, cela à propos des conclusions formulées par M. Sabatier (*Étude sur les sources de la vie de saint François*) au sujet de l'authenticité de la Légende des *Tres Socii*, conclusions que sont venus confirmer de façon éclatante les travaux des PP. Marcellino da Civezza et Teofilo Domenichelli sur la Légende. Et, à coup sûr, M. Sabatier n'estime pas que la matière puisse être de sitôt épuisée. Récemment il écrivait, après avoir résumé les résultats acquis par les recherches de MM. H. Tilemann, A. G. Little et Mandonnet : « L'avenir du monument historique franciscain est assuré. Je dis l'avenir, car il ne faut pas se le dissimuler, les savants éminents dont nous venons de parler n'ont fait qu'écrire une admirable préface. Ils ont ouvert la voie. Des découvertes aussi importantes qu'inattendues viendront bien vite encourager ceux qui s'y engageront à leur suite. Qui cherche, trouve; qui marche, arrive. » (Fasc. VII des *Opusc. de Crit. Histor.*, p. 31.)

faire participer son lecteur, il use d'un criterium qu'il définit en ces termes :

« Parmi les principes de critique hagiographique, il n'en est peut-être pas de plus connu ou de plus utile que celui qui concerne ce qu'on me permettra d'appeler le dosage du merveilleux. Réduit à ses termes les plus simples, il pourrait s'exprimer dans la proposition suivante : le rôle du merveilleux dans un document est en raison inverse de l'âge de ce document. Un document contemporain des faits qu'il raconte ne contient guère que des germes de merveilleux. Celui-ci tend naturellement à se développer, et, si l'on a sur un seul et même fait dix documents différents ne portant aucune date, on peut les classer chronologiquement, presque sans aucune chance d'erreur, en observant seulement la place occupée par le merveilleux »[1] ; procédé dont il ne faudrait pas s'exagérer l'infaillibilité et aux hasards duquel M. Sabatier fournit d'ailleurs lui-même un correctif[2]. On le voit, ce n'est pas une nouvelle école hagiographique qui s'ouvre, mais seulement un bon exemple qui est donné, exemple de critique rigoureuse et éclairée, où aucun des éléments fournis par la paléographie ou la diplomatique n'est laissé de côté, mais où le sens des réalités psychologiques a aussi son importance pour l'estimation de la valeur historique d'un texte. M. Sabatier nous promet un travail d'ensemble sur les sources de la *Vie de saint François* ; l'auteur y sera probablement aussi sobre de digressions méthodologiques que dans ses ouvrages dès maintenant parus. Ce n'est point par le fracas des théories, mais par le nombre et l'intérêt des résultats scientifiques déjà acquis que le labeur de M. Sabatier aura fécondé le terrain de l'histoire religieuse médiévale.

De ces résultats, les plus notables peuvent se discerner, même d'un coup d'œil forcément superficiel sur l'ensemble des ouvrages de M. Sabatier postérieurs à la *Vie de saint François*. L'intérêt de ce *Speculum Perfectionis* dont l'édition critique inaugura la série de travaux de détail sur l'histoire franciscaine parus à partir de l'année 1898 sous la direction et avec le concours très effectif de M. Sabatier, cet intérêt se manifeste clairement même après une lecture rapide et pour le lecteur le moins informé des choses du franciscanisme. « L'œuvre du frère Léon, nous dit l'éditeur du texte, n'est en quelque sorte que le prolon-

1) *De l'authenticité de la Lég. des Trois Comp.*, p. 5.

2) Voir *Actus*, pp. XII, XIII, XIV. Nous reviendrons sur la très ingénieuse théorie du merveilleux « cryptographique » exprimée dans ce passage de l'Introduction aux *Actus*.

gement des opuscules de François » (p. xxv de la Préface). Comme œuvre hagiographique, elle a un intérêt absolu : elle ne touche presque par aucun point au folk-lore, ne rappelle que très rarement le poncif des vies des saints ; au contraire elle abonde en détails topiques, se situe à merveille en son temps et en son lieu. Elle porte l'empreinte matérielle du style franciscain, de ce caractère médiéval, « courtois » même, que M. Sabatier a si heureusement fait ressortir à plusieurs reprises et sur lequel nous reviendrons. De nombreux renseignements nous sont encore fournis par ce texte, et par ce texte seul, sur la personnalité physique de François, sur sa pathologie spéciale (Préface, pp. xxxi-xxxiv). Des échappées, assez rares dans les autres documents, nous sont ouvertes sur certains aspects délicats de sa psychologie, nous permettent, comme tel passage sur ses entretiens avec sainte Claire ou Jacqueline de Settesoli, d'apercevoir, à un détour du récit pieux, un saint François tendrement humain et non encore figé dans des formules hagiographiques. Enfin, un autre motif d'intérêt, et non le moindre, vient de l'importante contribution qu'apporte le *Speculum Perfectionis* à l'étude de l'extase, des phénomènes mystiques, en permettant d'étudier le mysticisme franciscain dans ce qu'il a de spontané, d'original, et non, comme dans les vies postérieures, sous une forme calquée et mécanique.

Pour l'histoire générale de l'ordre, la valeur de ce texte ne peut être mise en doute : « C'est une œuvre de parti. Elle a été écrite au moment où frère Elie tout puissant manifestait hautement ses intentions de transformer l'esprit même de la famille franciscaine et répandait habilement le bruit que François avait lui-même jugé qu'avec l'accroissement de l'ordre des changements s'imposaient. Le *Speculum Perfectionis* est la réponse des vrais disciples du maître à ces tentatives... Ce sont les préoccupations du moment qui ont inspiré le titre, les grandes divisions et tous les premiers chapitres » (Préface, p. xix). Mais ces éléments une fois écartés ou mieux utilisés pour une histoire de l'ordre postérieurement à la mort de son fondateur, il reste un incomparable tableau du premier âge du franciscanisme. Frère Léon, M. Sabatier l'a exprimé en des pages d'une émotion simple, a été le secrétaire et aussi le disciple aimé de saint François. Il a connu quelques-unes des heures joyeuses de la vie de son maître ; il a été aussi le compagnon des mauvaises heures, de celles où il fallait lutter contre l'opposition des ministres provinciaux, contre la méfiance ou le formalisme romain. « Cette union de deux hommes qui se sont pendant des années penchés sur le même

sillon, cette communauté de vue ne saurait s'improviser. On la trouve dans le *Speculum Perfectionis*, on ne la trouve dans aucune autre des biographies de saint François » (Préface, p. LXXIII). Et c'est frère Léon qui établit après la mort de son maître la tradition vivante du franciscanisme spirituel, qui précisa les traits sous lesquels ce groupe de rêveurs passionnés se figura son maître et son exemple. Il représenta toujours pour eux un franciscain d'un autre âge, un « primitif » que l'on consultait et autour duquel se forma la génération à qui l'on doit les *Fioretti*. « On allait à lui comme en pèlerinage », dit M. Sabatier. Toute sa vie il écrivit ses souvenirs qu'il remettait à sainte Claire et à ses compagnes; mais sa parole, encore plus que ses écrits, maintint le souvenir intact de « l'épopée franciscaine ». Auprès de lui vinrent s'instruire Jacques de Massa, Conrad d'Offida; Angelo Clareno l'entendit peut-être, à coup sûr connut ses mémoires et s'en imprégna : « C'est par l'intermédiaire d'Angelo Clareno qu'on peut regarder le confident de saint François comme le père des *Spirituels* et des observants de la fin du XIIIe siècle, comme l'initiateur du mouvement de réforme qui eut dans la tentative de saint Célestin sa manifestation la plus connue » (p. LXXIX).

Pourtant, le *Speculum Perfectionis* laisse dans l'ombre quelques-uns des traits de saint François, et ce ne sont pas les moins intéressants. De son maître frère Léon retrace l'image physique, les paroles exprimées; l'on chercherait en vain chez lui quelques clartés sur sa *vita abscondita cum Christo*[1]. Le dernier voyage à l'Alverne, la stigmatisation ne sont pas racontés; les crises morales qui durent pour François accompagner ces faits, les précéder ou les suivre, sont ignorées ou cachées par son biographe. M. Sabatier donne de ce silence une explication plus ingénieuse que convaincante : « C'est par piété, par délicatesse (qu'il s'est tu) et parce qu'il lui aurait répugné d'étaler ce que le stigmatisé avait si soigneusement caché. Il avait à montrer en François non pas le saint, mais le fondateur, l'instituteur des Frères Mineurs, et c'est pourquoi il porte l'accent, non sur les rapports de François avec Dieu, ou avec les hommes en général, mais sur ses rapports avec les frères » (p. LXVII). Mais, hâtons-nous de dire que ces lacunes ne sauraient diminuer que faiblement l'intérêt du *Speculum Perfectionis*, chronique ingénument

1) « Plus tard Léon reprit avec de plus vastes préoccupations la vie de son héros; il montra en lui le missionnaire et le mystique, comme le prouve ce qui subsiste de la *Legenda Trium Sociorum* et les épaves qui nous en sont parvenues à travers les remaniements et les suppressions de Thomas de Celano » (p. LXVII).

exacte de la vie quotidienne de l'ordre et de son fondateur durant les plus belles années de l'histoire franciscaine.

M. Sabatier a obtenu, de l'examen de différents monuments de la littérature primitive des Minorités dans leurs rapports avec le *Spec. Perfectionis*, des résultats qui, tout au moins à titre d'exemples de méthode, ont pour les études hagiographiques un intérêt absolu. Le *Speculum Perfectionis* présente, avec les quelques autres écrits de frère Léon et avec les *3 Soc.* une identité frappante d'inspiration; mais des différences profondes s'accusent entre l'œuvre de l'intime compagnon de saint François et les deux légendes de Célano : la première déjà moins spontanée, que le *Spec. Perf.*, plus officielle, plus canonique, et surtout d'une partialité non déguisée pour frère Elie; la seconde, utilisant les *3 Soc.* et le *Speculum Perfectionis*, mais avec des additions stylistiques et une surcharge de merveilleux qui prouvent combien l'évolution de la légende est déjà avancée. Quant au tableau de concordances qu'il est aisé d'établir entre l'œuvre passionnée de frère Léon et la froide et prudente *Legenda nova* de saint Bonaventure, il est significatif au possible : Bonaventure a supprimé tout ce qui avait trait à l'organisation des couvents, au soin des lépreux, aux rapports de François avec Dominique; il retranche ou remanie tout ce qui concerne les rapports du saint avec sainte Claire et avec Jacqueline de Settesoli, etc. Ainsi, soit qu'elle ait suivi son cours naturel vers le merveilleux, soit qu'on l'ait tronquée ou détournée pour l'utiliser dans un but de politique religieuse, la légende franciscaine se trouve dès cette époque « désorientée », privée de la plupart de ses caractères intrinsèques — à peine plus reconnaissable que dans les « mixtures » que nous décrit M. Sabatier, ces pesantes compilations de la fin du XIIIe et de tout le XIVe siècle, *Legenda Antiqua* ou *De Planctu Ecclesiae*, d'Alvarus Pelagius.

M. Sabatier, avons-nous dit, initie volontiers ses lecteurs à son labeur de dissection historique : d'un document il excelle à montrer la vie interne, l'organisme rudimentaire ou compliqué; mais rarement cette démonstration est aussi instructive que lorsqu'elle porte sur l'épais *Tractatus de Indulgentia S. Mariae de Portiuncula*, du Fr. François Bartholi d'Assise. Il s'agit ici de discerner les progrès exacts de l'opinion sur la fameuse indulgence de la Portioncule ou pardon d'Assise, des origines de l'ordre jusqu'au milieu du XIVe siècle; c'est en effet vers ce temps que se place la composition de l'œuvre de François Bartholi, où presque toutes les sources antérieures ont été fondues et utilisées en une compilation qui « marque le triomphe définitif de la légende sur l'histoire ».

Fixer la chronologie et le texte des documents était œuvre d'érudit; les sérier, discerner leurs tenants et aboutissants moraux dans les annales du franciscanisme, était œuvre d'historien et d'historien philosophe : la légende s'était en effet développée parallèlement chez les Mineurs et dans la foule anonyme, laïque, et c'est cette double vie qu'il fallait suivre pas à pas, dont il fallait noter les phases dans des œuvres parfois si peu explicites. Et d'abord M. Sabatier tenait à prévenir un malentendu possible : précédemment il avait conclu au caractère très douteux de la concession qui aurait été faite par le Saint-Siège à François, de l'indulgence appelée à une si vaste renommée; mais déjà, dans un article de la *Revue Historique* (1876, tome LXII), il avait fait valoir les raisons qui, récemment acquises par lui à la suite de découvertes originales, lui semblaient militer en faveur de l'authenticité de l'indulgence. Dans l'introduction à ce tome II de la Collection, il reproduit ces raisons et les appuie encore de nouveaux arguments contre sa première opinion. Un des motifs généralement allégués pour combattre l'authenticité était tiré du silence absolu gardé sur la concession de l'indulgence par les biographes primitifs de saint François. M. Sabatier s'embarrasse peu — et avec raison — de *l'argumentum a silentio* si faible presque toujours ; mais il relève ce que l'argument a de peu critique au point de vue de l'utilisation des sources franciscaines : il n'y a guère en effet que deux biographies proprement dites de saint François : celle de Thomas de Celano et celle des Trois Compagnons. Des Trois Compagnons nous ne possédons pas l'œuvre dans sa forme primitive (V. *Collect.*, I, p. xx, n. 1). Quant à Th. de Celano « son silence peut s'expliquer par plusieurs bonnes raisons ». D'abord la mauvaise méthode historique qui, à lui comme à tant de ses contemporains, fait arbitrairement passer sous silence tant de traits d'un intérêt absolu, durable, au bénéfice de détails d'une valeur toute temporaire. De plus, le parti de la large observance dut mettre tout en jeu pour amoindrir l'influence du petit sanctuaire. Enfin il faut bien reconnaître que ce silence des premiers biographes est tout relatif : ils mettent, à chanter les gloires de la Portioncule, les vertus qu'elle octroie à ceux qui l'approchent, une ardeur qui leur fait oublier les mérites des autres sanctuaires franciscains, saint Damien et l'Alverne. Or, de telles louanges seraient-elles explicables sans l'indulgence? M. Sabatier ne le pense pas, et l'on ne peut que se ranger à son avis. Celano, on ne saurait le contester, garde le silence, dans la première Vie, sur le fait même de la concession. Saint Bonaventure, prudent plus que tout autre en ces questions qui eussent pu raviver dans

l'ordre d'âpres discussions, se garde de faire allusion à cette faveur accordée au sanctuaire des Spirituels ; mais « en empruntant aux Trois Compagnons la vision de ce frère qui aperçut en songe l'humanité aveugle venant recouvrer la vue à la Portioncule, Celano et Bonaventure ont voulu ne pas rompre avec ceux qui avaient voué une sorte de culte à la pauvre chapelle. Ils évitaient le mot d'indulgence, mais, exagérant les termes employés par les champions de l'étroite observance, ils espéraient peut-être se faire pardonner ainsi par eux et calmer leurs alarmes » (Préface au *Tractat.*, p. XXVII).

On a encore, contre la thèse de l'authenticité, argué de l'invraisemblance qu'il y aurait à représenter François, adversaire déclaré de tout privilège et aussi chef d'un ordre tout récent, implorant du Saint-Siège une faveur, et une faveur réellement exorbitante. A quoi M. Sabatier répond : « La deuxième raison n'existe plus aujourd'hui... Le succès prodigieux du mouvement franciscain, au moment de l'élection d'Honorius IV nous est attesté par des documents tout nouveaux d'une valeur et d'une authenticité incontestables. Quant à l'horreur de saint François pour les privilèges, elle fut très réelle, mais cette indulgence n'est pas un privilège, c'est un acte d'amour du souverain pontife à l'égard des membres de l'Église. Ni la chapelle de la Portioncule, ni les frères Mineurs ne devaient en tirer le plus mince profit ». Dernier argument enfin, et celui-ci bien subjectif, bien médiocrement critique : l'impression éminemment défavorable que l'on ressent à la lecture des élucubrations publiées sur l'indulgence vers la fin du XIVe siècle. « Cette dernière considération n'est pas une raison proprement dite : plus il est difficile de ne pas laisser échapper quelque humeur contre les excroissances continuelles d'une légende qui, durant des siècles n'a cessé de se développer, plus le véritable historien doit faire effort pour réagir ».

Ces arguments — ces préventions, pourrait-on presque dire, — contre l'authenticité, une fois écartés, restent donc les sources de l'histoire critique de l'indulgence. L'examen interne du chapitre XIV[1] de la *Légende des Trois Compagnons* amène à y voir le meilleur document que nous possédions sur la question de l'Indulgence à ses débuts. « Nous avons là, je crois, toute la vérité et rien que la vérité sur la concession du pardon de la Portioncule. Nous nous y trouvons en présence de disciples bien authentiques de saint François ; pour eux, l'indulgence est un fait

1) Dans l'édition des PP. Marcellino da Civezza et Teofilo Domenichelli dont M. Sabatier admet les principales conclusions.

à côté d'autres faits ; ils ne le voilent pas prudemment, comme le faisaient d'autres autour d'eux pour des motifs de politique ecclésiastique, mais ils ne lui donnent pas non plus, comme certains le firent plus tard, une place prépondérante : c'est un détail dans la vie de leur maître et ils y tiennent comme à un exemple particulièrement doux de sa puissance spirituelle » (p. xxxii)[1]. Tout saint François se montre dans sa réponse au pape : *Sufficit mihi verbum Vestrum ; si opus Dei est, ipse opus suum habet manifestare.* Si toute autre preuve de la valeur du témoignage des Trois Compagnons faisait défaut, un trait aussi frappant de cet esprit tranquillement, tendrement révolutionnaire, de ce mépris ingénu de tout formalisme, suffirait à témoigner que nous possédons bien ici les propres paroles du *Poverello* d'Assise. L'indulgence de la Portioncule, sans caractère de privilège, sans lettres testimoniales, sans le rigoureux examen des notaires apostoliques et du personnel de la daterie, est bien une indulgence selon le cœur de saint François, une faveur presque surprise en un moment d'abandon de la Papauté.

Mais saint François disparu et beaucoup des frères de la première génération éteints, lorsque des rivalités de personnes et de doctrines divisèrent l'ordre et que des luttes, sourdes ou avouées, éclatèrent entre le Mineurs et les autres familles monastiques, la concession de l'indulgence fut contestée âprement, devint matière à d'acrimonieuses controverses. Une suite de dissentiments avait assez tôt divisé Franciscains et Dominicains : ces derniers, théologiens experts, habiles à dresser un acte d'accusation en matière d'hétérodoxie, attaquèrent dans la tradition franciscaine, trois points particulièrement sensibles aux pieux héritiers de la gloire de saint François : les stigmates, — la mémoire de sainte Claire, cette sœur spirituelle si tendrement aimée de leur fondateur — enfin, l'indulgence qui avait consacré à jamais cette humble Portioncule, dont tout un parti faisait le centre mystique de leur ordre, la Jérusalem de la nouvelle foi. Il importait d'opposer à la critique passionnée des Prêcheurs des textes formels, des attestations, des actes authentiques, et de là vient, après le silence des premiers biographes, la longue série d'attestations que, sous tant de formes et avec des garanties d'authenticité si inégales, l'on voit brusquement surgir durant le dernier

1) Ailleurs (*De l'authenticité de la Legende de saint François dite des Trois Compagnons*), M. Sabatier insistera sur cette valeur de la légende comme tableau moral des débuts de l'ordre : « Les Trois Compagnons nous font assister à la crise d'une âme et à la laborieuse guerre d'une société » (p. 40).

quart du XIIIe siècle et se continuer à travers toute la première partie du XIVe siècle avant d'arriver à ce terme, la compilation de François Bartholi. A partir du milieu du XIVe, « le cycle des documents originaux sur la Portioncule est fermé ». Est-ce à dire que l'on puisse reconnaître à tous les documents antérieurs à cette période un caractère indéniablement original? A coup sûr, plusieurs se copient (voir notamment l'attestation d'Oddo d'Aquasparta, celle de Pierre Zalfani, etc.), quelques-uns seulement, parmi les tout premiers, émanent de disciples qui survivaient encore ou de fidèles qui avaient assisté à la proclamation de l'indulgence. Aussi est-il prudent d'établir des séries bien distinctes de ces documents, des classes dans cette littérature relativement abondante : 1° La plus importante comprend tout un groupe d'attestations qui sont peut-être le résultat d'une enquête ardemment entreprise et menée par frère Ange de Pérouse, ministre provincial d'Ombrie, aux environs de l'année 1277 (p. XLI). « A cette brusque éclosion de certificats succède un silence complet. Durant une trentaine d'années, personne ne songe à attester les traditions franciscaines sur le pardon. » Puis, 2° vers 1310, seconde série de documents, émanant de l'évêque d'Assise et d'un certain nombre de Franciscains qui avaient connu les témoins de 1277. Cette collection devait constituer une ferme réponse aux ennemis de l'Ordre rendus plus hardis par le scandale provoqué par les *fraticelli* dans le voisinage immédiat, sinon dans le sein même du franciscanisme. 3° La troisième série de documents est réunie dans un but beaucoup moins immédiat et selon un esprit moins combatif que les deux précédentes. On voulait seulement, vers 1335, « faire l'inventaire des titres de l'indulgence, fixer la légende. L'écart entre les premiers témoignages et la tradition orale allait en effet s'accentuant tous les jours et devait fatalement aboutir à des tentatives de conciliation entre les récits les plus hétéroclites » (p. XLII).

Nous n'avons pas à reprendre ici, après M. Sabatier, l'énumération et encore moins l'examen des textes assez nombreux qui se groupent en ces différentes séries. Quelques-uns pourtant ont une valeur documentaire plus particulière, généralement à cause de la personnalité de leurs auteurs : en tout premier lieu l'opuscule de Pierre Jean Olivi, découvert par M. Sabatier au collège Saint-Bonaventure de Quaracchi. C'est une *disputatio* écrite vers 1279 pour répondre à ceux qui, par des arguments soit ecclésiastiques, formalistes et intéressés, soit d'un caractère plus strictement théologique, contestaient la valeur de l'Indulgence. « Je ne connais rien de plus serré ni de plus vivant que l'argumentation par

laquelle Olivi répond à ses contradicteurs. Il faut lire et relire cela pour comprendre ce qu'était pour les Franciscains spirituels l'indulgence de la Portioncule... » (p. LVI), et c'est bien là pour nous le plus réel intérêt du document et de la dispute. D'ailleurs M. Sabatier, en les plaçant très justement dans leurs conditions historiques, a tiré de cette confirmation indirecte, l'un de ses plus forts arguments — le plus fort avec celui qui lui fournit le chapitre des *Trois Compagnons* — pour établir définitivement l'historicité de la concession faite à saint François. Le témoignage de Jean de l'Alverne « un des plus connus parmi ces Franciscains de la Marche d'Ancône, dont les *Fioretti* nous ont conservé le souvenir lumineux et ému », est, au sens absolu, de moindre valeur que l'opuscule d'Olivir; mais la cohésion du groupe spirituel s'est rarement montrée de façon si saisissante que dans ces quelques lignes où Jean de l'Alverne appelle ses frères à affirmer leur foi en l'authenticité de l'indulgence. Ces garants, M. Sabatier a d'ailleurs tenu à nous faire connaître de façon aussi précise que possible leur individualité et leur action dans les gestes de l'ordre (pp. LX-LXII). Profondément différente est la « notification » du frère Théobald, évêque d'Assise. Ce n'est plus ici une déposition spontanée, personnelle; c'est une première compilation des documents fournis par les précédentes enquêtes ». Frère Théobald, en l'écrivant, ne fait guère qu'apposer son visa épiscopal à ces témoignages, et leur donner l'approbation de l'*Ordinaire* » (p. LXX). Les deux lettres qui contiennent cette notification paraissent à M. Sabatier avoir été écrites entre les années 1307 et 1322, dès 1310 même. Mais nous n'avons encore là qu'un essai de fixation de la tradition franciscaine sur le point spécial de l'Indulgence. Le diplôme de l'évêque Conrad (1335) marque une transformation toute nouvelle dans la nature et l'emploi des documents : « Il est trois ou quatre fois plus long que le diplôme de son prédécesseur Théobald et à cet allongement extérieur correspond une progression dans le merveilleux plus stupéfiante encore » (p. LXXX). Fait tout simple, pense M. Sabatier; il s'est dans l'intervalle, ou sous la plume de Conrad, opéré une fusion entre la légende anonyme, populaire, laïque et la tradition de l'ordre « non sans quelques heurts ou sans quelques remous qui permettent à l'œil exercé du critique de distinguer encore pendant un certain temps les eaux de chacun de ces courants ». Le traité de frère François Bartholi qui vient enfin, dénote, d'ailleurs, des préoccupations identiques, la mise en œuvre des mêmes documents, avec seulement un « dosage du merveilleux » encore plus indiscret; à l'encontre de la plupart des critiques qui l'ont précédé,

M. Sabatier estime que l'œuvre du *lector theologiae* Bartholi et l'œuvre de l'évêque d'Assise sont exactement contemporaines ; « peut-être y a-t-il chez Bartholi le désir de compléter le diplôme, à moins que ce ne soit celui de fournir des matériaux à l'évêque et d'aviver son zèle » (p. xcviii). Pourtant M. Sabatier émet aussi l'hypothèse que ce travail a pu être longtemps sur le métier, pris et repris à maintes reprises, et ainsi aurait pu à la fois précéder et suivre la rédaction du diplôme de Conrad. Quoi qu'il en soit, les deux textes ont, nous l'avons dit, une signification, une « date » morale identique. La fusion des deux traditions, « résultat logique et fatal de la vie des légendes », apparait aussi clairement chez l'un que chez l'autre des deux auteurs. Pourtant il se pourrait, dit M. Sabatier, que Bartholi eût aidé la fusion à se faire, l'eût voulue, y eût vu « une sorte de mission qui s'imposait à lui personnellement. » L'œuvre de Bartholi contient en effet des intentions infiniment plus précises, des visées théologiques plus ambitieuses que le diplôme de l'évêque : Bartholi définit l'exacte valeur de l'indulgence pour le salut des âmes du purgatoire, il affirme son caractère indéniable d'*indulgentia poenae et culpae* ; enfin il codifie les délais dans lesquels seront subies les peines. Par là aussi il nous fait voir tout entière cette minutieuse et pauvre dévotion qui, dès le milieu du xiv[e] siècle, avait déjà pacifié, unifié l'ordre de saint François sous sa médiocrité[1]. « Là où saint François avait vu la victoire admirable de l'enfant prodigue s'arrachant au péché, courant au Père céleste qui le prévient, l'appelle et le soutient d'un regard d'absolue compassion, quelques-uns de ses fils spirituels voyaient surtout un rite, une dévotion, un procédé mécanique simplifiant la pénitence, et supprimant les suites redoutables du péché ! » (p. cxxiii). Et même, pour échauffer la piété des fidèles et pour satisfaire leur dévotion intéressée, il arriva que des Mineurs rédigèrent des affiches où étaient énumérées les propriétés curatives de l'Indulgence (p. c, n. 7, p. cvi, n. 1).

1) M. Sabatier mène l'histoire bibliographique de l'Indulgence jusqu'à la période moderne, consacrant à chaque auteur une substantielle notice. Ce même tome de la *Collection* contient en outre une étude sur l'indulgence accordée en 1294 à Notre-Dame de Collemaggio par Célestin V. C'est un simple décalque de l'indulgence de la Portioncule. Personne cependant jusqu'à M. Sabatier n'avait remarqué cette absolue similitude. Cette concession, faite d'abord *vivae vocis oraculo* était peu après ratifiée par la bulle *Inter Sanctorum*, laquelle était, dès le 22 juillet, brutalement révoquée par Boniface VIII. « A voir l'âpreté mise par Boniface VIII à casser la bulle *Inter Sanctorum*, on devine le sort qu'aurait eu le pardon d'Assise s'il n'eût pas été établi sur des bases solides. »

M. Sabatier a aussi publié les *Actus B. Francisci et sociorum ejus*, mais, dès les premières lignes de l'Introduction, il fait remarquer avec une courageuse modestie, combien prématurée serait actuellement une édition critique des *Actus*, étant donné le nombre des remaniements qu'a dû subir le texte original. Tel que le publie M. Sabatier d'après les deux meilleurs manuscrits connus, ce document peut être considéré comme le fonds auquel a abondamment puisé l'auteur de ces *Fioretti*, de ces courts chapitres dont les naïves phrases ont fait connaître à tant de lecteurs, dévots, artistes, simples curieux, la tendre légende franciscaine[1]. L'auteur des *Fioretti* n'a cependant pas tout pris; des 63 chapitres du texte publié par M. Sabatier, 53 seulement ont passé dans le petit livre italien. Mais de ces chapitres beaucoup sont empruntés au début des *Actus*, et ce début est manifestement la partie de cette chronique la plus imprégnée de l'esprit du franciscanisme primitif. La raison en a été discernée par M. Sabatier : sous l'uniformité de style qui est incontestable d'un bout à l'autre des *Actus*, il y a, après les premiers chapitres, une sensible décroissance de l'intérêt, et cela parce qu'il y a eu deux apports successifs : l'un direct qui comprend les faits dont l'auteur des *Actus*, frère Hugolin de Monte Giorgio, a pu être le témoin oculaire; ce sont les récits relatifs aux frères de la Marche d'Ancône ; l'autre indirect; ce sont les souvenirs des premiers jours de l'Ordre, et ils forment les premiers chapitres de l'œuvre de frère Hugolin. Quand il raconte les faits dont il a pu avoir une connaissance immédiate, l'auteur, préoccupé de rhétorique pieuse, nous fournit des narrations d'où toute couleur populaire, d'où toute spontanéité est absente, où la formule a détruit l'émotion[2]. « Si maintenant nous nous

1) M. Sabatier a publié de la version latine des *Fioretti* une édition populaire où sont donnés, sans apparatus critique, les cinquante-trois chapitres empruntés par l'auteur des *Fioretti* aux *Actus* (*Floretum S. Francisci Assisiensis. Liber aureus qui italice dicitur I Fioretti di San Francesco*, Paris, Fischbacher, 1902, 1 vol. in-12 de xvi-250 p.).

2) Souvent aussi les faits sont étrangement déformés : « *Fr.* Hugolin étant le premier à parler de Jean de l'Alverne, n'a retenu de cette Vie que les éléments qui lui paraissaient intéressants : il les a racontés à travers ses préoccupations et leur a infligé une déformation que nous ne pouvons mesurer actuellement, mais qui doit rendre l'historien singulièrement circonspect... D'ailleurs les deux biographies que nous fournissent de Jean de l'Alverne les *Acta Sanctorum* (t. II d'août, p. 45 et ss.) sont aussi tendancieuses l'une que l'autre, l'une écrite dans un esprit nettement conventuel, l'autre reflétant les idées des Franciscains spirituels de la Marche d'Ancône » (V. Sabatier, p. 176, n. 2).

demandons d'où vient aux premiers chapitres leur intensité de vie et de réalité, les *Actus* eux-mêmes vont nous répondre et nous dire (9-71) qu'à travers Jacques de Massa frère Hugolin dépend de frère Léon. Voilà le mot de l'énigme » (Préface, p. VIII). A cette différence d'auteurs correspond d'ailleurs une différence aisément perceptible dans l'idéal qui apparaît, latent ou exprimé, dans l'une ou dans l'autre de ces séries de chapitres. « Dans la première partie, la pauvreté illumine tout ; dans la seconde la joie parfaite pour les frères de la Marche, c'est le miracle, l'extase, la connaissance du secret des choses » (p. XI). On a contesté, il est vrai, le caractère foncièrement original du début, de ce début que M. Sabatier estime être directement inspiré par les écrits ou l'enseignement verbal de frère Léon. Plusieurs de ces récits, a-t-on dit, renferment une telle abondance de merveilleux qu'on ne peut s'empêcher de conclure à l'existence de récits antérieurs moins chargés de surnaturel. « Cette attitude a été celle du Bollandiste Suyskens et de tous les rationalistes. Malgré cet accord si rare, je me permettrai de la trouver peu scientifique. Quelques critiques se sont déjà demandé si la fameuse conversion du loup de Gubbio (chap. 23) ne correspondrait pas à un fait historique réel, et ne constituerait pas le récit, exact en somme, des démarches de saint François en faveur des gens de cette ville auprès de quelque terrible baron du voisinage. Le narrateur, suivant cette opinion, aurait opéré une légère transposition pour ménager les susceptibilités... Le point de vue des critiques qui ont cherché sous ce récit un fait historique mérite donc d'être longuement étudié : les légendes fabriquées de toutes pièces ont en général un but immédiat très clair et très mesquin. Elles sont vides de vérité morale... » Nous n'avons pas à nous prononcer ici sur la valeur de ce critérium. Nous ne saurions cependant dissimuler notre préférence pour l'explication suivante qui maintient le caractère original de certains récits malgré la forte proportion de merveilleux qu'ils contiennent : « Parfois le merveilleux devient une manière de cryptographie : toutes les persécutions ont provoqué des écrits où les victimes ont cherché à correspondre en langage spécial. Les luttes franciscaines, les persécutions exercées par le parti de la large observance eurent le même résultat[1]... » (p. XIII).

1) M. Sabatier relève dans les *Actus* d'autres types légendaires intéressants et bien caractérisés ; chap. 40, légendes en forme de *Conformités* (des disciples avec saint François) ; chap. 25, légende à développement historique (prophétie sur cinq époques de l'histoire franciscaine), etc.

A l'aide de la comparaison des *Actus* avec la *Legenda Antiqua* dans laquelle ils ont été ensuite englobés, M. Sabatier a montré qu'on pouvait arriver à fixer la rédaction des chapitres les plus récents des *Actus*, ceux qui concernent saint Antoine de Padoue, Jean de l'Alverne et les frères de la Marche, à une date antérieure à l'année 1328. Quant à la personnalité littéraire de l'auteur et à sa part exacte dans la composition de son œuvre, elle ne sera bien connue que le jour où un texte définitif des *Actus* pourra être établi, et M. Sabatier souhaite, avec un beau désintéressement, un heureux succès aux chercheurs qui le suivront dans cette difficile voie qu'il a grandement déblayée déjà.

⁂

Auprès de ces documents si riches, M. Sabatier en a très utilement publié quelques autres de moindre étendue, mais qui fournissent encore une somme appréciable de renseignements nouveaux sur certains points obscurs de l'histoire ou de la littérature franciscaines. A un point de vue surtout bibliographique, les *S. Francisci Legendae Veteris fragmenta quaedam* sont caractéristiques d'une époque du franciscanisme ; ils sont extraits d'une compilation connue sous le nom de *Legenda Antiqua*, écrite (tout au moins les 101 premiers chapitres) vers 1322, au couvent des Mineurs d'Avignon, par le frère Fabien de Hongrie, plus tard complétée, reprise, remaniée dans la plupart de ses parties. Différentes couches de documents se distinguent dans cette œuvre hybride : le *Speculum Perfectionis*, la *Legenda Vetus*, les *Actus* ont fourni de nombreux chapitres. D'autres ne sont guère que des *extravagantes*, du remplissage ou des morceaux de circonstance (sur la commune observance, sur les rapports entre l'ordre et le Saint-Siège, etc., et ce sont ces derniers qui attireront naturellement toute l'attention de l'historien[1]).

Mais plus importante encore nous paraît la *Regula Antiqua fratrum*

1) M. Sabatier donne en appendice une biographie critique de Fr. Crescentius de Iesi sous le généralat duquel (1244-1247) dut être écrite la *Legenda Vetus*. Il semble bien que ce soit à lui que doivent être appliqués les mots : « non pastor sed exterminator » des Fragments. — M. Sabatier a, de même, mis en valeur des documents singulièrement précieux pour l'histoire morale du franciscanisme en analysant et en commentant le texte si composite du ms. 12 de la Bibliothèque de Liegnitz, et, plus récemment, de l'édition de 1504 du *Speculum Vitae*.

et sororum de pœnitentia découverte par M. Sabatier dans un manuscrit de la Bibliothèque du couvent de Capistrano (Abruzzes). Déjà il avait eu l'occasion de montrer brièvement[1] « combien les appellations traditionnelles de second et de troisième ordre sont erronées » et aussi que « l'évolution qui transforma les Clarisses et les Tertiaires ne fut si rapide que parce qu'elle eut la collaboration active des papes. » Sa découverte actuelle confirme ces premières assertions et en même temps constitue une sorte de couronnement aux travaux par lesquels le P. Mandonnet avait montré l'Église romaine poursuivant « dans son intervention incessante..., l'organisation de la société franciscaine, en lui donnant une forme plus consistante et adaptée à ses desseins[2]. » Mais de plus, le document qu'édite M. Sabatier apporte une précieuse contribution à l'étude des moyens pratiques utilisés par Innocent III, au début du XIII[e] siècle, dans son grand effort de réforme ecclésiastique : « Voici que le *Memoriale propositi fratrum de Pœnitentia* appelle une comparaison avec le *Propositum approbatum Humiliatorum Tertii Ordinis* et les rapports sont tels qu'il est bien difficile de ne pas admettre que notre document ait été en partie calqué sur cette règle des Humiliés » (p. 16) ; ce qui revient à dire qu'Innocent III avait essayé, pour son œuvre d'évangélisation, d'un type de Tiers Ordre antérieur à l'*Ordo de Pœnitentia* franciscain, et M. Sabatier hésite à peine : « Peut-être, dit-il, a-t-on jusqu'ici attribué une originalité excessive au mouvement franciscain. » L'intérêt que manifestent actuellement et que manifesteront longtemps, espérons-le, plusieurs écoles historiques pour le franciscanisme et la personnalité de son fondateur, pourrait-il se trouver diminué, parce que l'on aura mieux déterminé leurs points de départ et d'arrivée dans la société religieuse de leur temps, parce qu'on les aura montrés reprenant, consciemment ou non, l'œuvre de quelques groupes formés spontanément ou nés d'un ordre d'Innocent III, et qui végétaient obscurs en quelque coin de la chrétienté, *Pauvres Catholiques* de Durand de Huesca, disciples et compagnons de Bernhard Primus, *Humiliés* Lombards, etc.? Peut-être même ira-t-on jusqu'à avancer que le franciscanisme a utilisé quelques-uns des moyens d'action dont l'efficacité lui était démontrée par la propagande hétérodoxe, par cette énorme activité anonyme qui agita la piété populaire durant la fin

1) *Vie de saint François*, 1[re] édit., p. 177 sq.

2) *Les origines de l'Ordo de Pœnitentia* (*Op. de Crit. histor.*), pp. 4, 22, 23, 29.

du XIIe et tout le début du XIIIe siècle ; qu'entre la réforme morale telle que l'entendait le *Pauvre de Lyon*, Pierre Waldez, et celle que prêchait le *Poverello* d'Ombrie, les différences n'étaient point si profondes qu'on puisse s'expliquer aisément pourquoi le premier vit son œuvre entravée au Concile de Latran de 1179, tandis que le second devait en 1215 trouver au Latran la consécration de ses premiers efforts. Espérons que ces questions se poseront chacune en son temps, et nous ne doutons pas que M. Sabatier ne s'intéresse à leur solution, tant est visible, en tous ses ouvrages, son souci de n'omettre aucune des conditions historiques, si complexes qu'elles soient, au milieu desquelles se révélèrent les hommes et les actes du franciscanisme.

Et le soin méticuleux que met l'auteur de la *Vie de saint François* à extraire de chacun des documents qu'il découvre, coordonne ou émonde, tout ce qui peut servir à préciser, à situer une physionomie, un caractère, permet au lecteur de pénétrer dans l'intimité d'existences que d'innombrables biographes, apologistes ou historiens désintéressés avaient laissées *in abstracto*. Même après K. Hase, même après Renan, M. Sabatier trace de saint François un portrait qui nous retient par son air de nouveauté ; c'est celui de saint François homme du XIIIe siècle italo-provençal, tout pénétré de civilisation « courtoise ». Déjà Renan avait dit de François d'Assise : « Voyant le fond du cœur, il ne trouvait d'autre péché irrémissible que la bassesse ». Il avait défini la charité raffinée, un peu subtile, du mendiant ombrien : « Il s'ingéniait pour sauver un agneau de la mort *ou de la mauvaise compagnie des chèvres et des boucs*... Il aimait jusqu'à la pureté de la goutte d'eau et évitait qu'elle ne fût trépignée et souillée... » Restait à localiser avec précision dans la civilisation contemporaine de saint François ce sentiment qui venait s'ajouter à la stricte vertu théologale. Cette « courtoisie », M. Sabatier l'a mise en relief toutes les fois que les textes lui en ont fourni l'occasion : du langage même de saint François dans les moindres de ses prédications, il fait ressortir la preuve de l'influence qu'exercèrent les troubadours sur la formation de son esprit : « Fils de marchand, François, avant sa conversion stupéfiait ses concitoyens par ses manières de grand seigneur. Devenu réformateur de la vie religieuse, il garda les mêmes allures ; le cœur était transformé, l'imagination restait la même et le langage aussi. La réforme de l'Église lui apparaît comme une sorte de chevauchée épique. Les gestes des chevaliers sont pour lui sur le même plan que les actes des martyrs... Le personnage qui hante son imagination, c'est l'empereur, et quand il veut féliciter

ses amis, il les appelle chevaliers de la Table Ronde : *Isti sunt fratres mei Tabulae Rotundae*... Le parler de François dérive avant tout des romans de chevalerie. » (*Spec. Perf.*, pp. XXIX-XXX et note.) Renan insistait sur le caractère populaire de l'inspiration franciscaine : oubliait-il ces personnifications de la Pauvreté, si vivantes, si lyriques, mais qui ne sont que les fleurs — trop rares — de l'allégorisme médiéval ? C'est à chaque page que nous les trouvons dans la *Legende des Trois Compagnons*, dans l'œuvre de Thomas de Celano, avant que Dante ne leur eût donné une forme impérissable : « Veuve de son premier époux, la Pauvreté, cette fiancée, à qui, comme à la Mort, personne n'ouvre volontiers sa porte, était restée onze cents ans méprisée, oubliée... François et la Pauvreté sont les deux amants qu'on verra désormais dans mon parler diffus... » (*Paradis*, XI, 58-75.) Bien souvent, le saint *giulare di Dio* parle de Dame Pauvreté « modo matrem, *modo sponsam, modo dominam* » (Saint Bonaventure), comme d'une Béatrice qui lui inspirera ses chants ou sa prédication qui est comme un chant perpétuel. Mais cette « courtoisie » n'est pas seulement de formes verbales ; elle est bien réellement devenue pour saint François un des modes de sa charité et de sa morale. Peut-être même, en dernière analyse, en est-elle la caractéristique : « l'idée que posséder est une imperfection », le sens de l' « éminente dignité des pauvres », nous les rencontrons avant lui — et à leur plus forte expression — chez tels saints comme Jean l'Aumônier, dont la légende, dans le livre de Jacques de Voragine, pâlit à peine auprès de celle du *Poverello*. La tendresse infinie pour toute la nature, quelques moines obscurs la portaient en eux, aussi touchante — et aussi pittoresque en ses manifestations — que chez l'auteur du *Cantique du Soleil* : l'un d'eux, au XIIe siècle, frère Albert (Pertz, *Script.*, VII, p. 543) saluait le long des routes les arbres, ses frères, et, l'hiver, était accompagné des loups mourant de faim. Mais qu'on lise l'épisode du loup de Gubbio (*Act.*, cap. 23) ou encore les reproches adressés par François à frère Ange, coupable d'avoir fermé la porte de son monastère à des mendiants larrons (*Act.*, cap. 29), et l'on sentira de quelle délicate culture séculière la pensée franciscaine, toute spontanée qu'elle paraisse et qu'elle soit, porte indéniablement la trace. C'est par un pacte d'honneur que le saint a lié les habitants de Gubbio et le loup jadis leur ennemi ; les deux parties contractantes ont engagé leur foi selon le rite : et dorénavant le loup *neminem laedens nec ipse laesus ab aliquo sera curialiter nutritus*. Le second cas est plus probant encore : « Pour saint François, non seulement la justice est due au mé-

chant, mais cette justice doit avoir pour la précéder, comme une sorte de hérault d'armes : « Cours après ceux que tu as chassés, dit-il à frère Ange, et *coram illis genuflectens de incurialitate et crudelitate tua dicas humiliter culpam tuam.* » (*Act.*, p. XIII et cap. 29.) « Hérault d'Armes » n'est peut-être pas assez dire et saint François donne une plus haute place à la « courtoisie », nous la montre glorifiée, attribut de Dieu même et sœur de la charité : « *Curialitas est una de proprietatibus Domini qui solem suum et pluviam suam et omnia super justos et injustos curialiter administrat. Est enim curialitas soror caritatis, extinctrix odii et servatrix amoris.* » (*Actus*, cap. 71.)

Nous tenions, en terminant cet aperçu de l'œuvre de M. Sabatier, à noter ce résultat significatif de l'étude critique à laquelle il a soumis la première morale franciscaine; nous avons voulu, en cela, montrer surtout dans quelle collaboration constante il maintient l'érudition la plus sévèrement précise et l'histoire la plus compréhensive des idées.

P. ALPHANDÉRY.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

John H. Robertson. — **Pagan Christs; studies in comparative Hierology**. — Londres, Watts, 1 vol. de x-442 pages, 1903.

Encore un ouvrage qui dépense beaucoup d'érudition et d'ingéniosité à soutenir que Jésus est un personnage purement mythique. L'école la plus récente en mythologie comparée — celle qui cherche la source des mythes dans un désir plus ou moins conscient d'expliquer des rites dont le sens originaire s'est oblitéré — après avoir vaillamment lutté pour se faire attribuer la part qui lui revient légitimement dans l'explication des traditions religieuses, commence à prendre la voie où ont trébuché ses devancières, en prétendant à son tour ramener à sa formule unique non seulement toute la mythologie, mais encore la légende et même une bonne partie de l'histoire.

Déjà M. Frazer, sans contester le fond historique de l'Évangile, avait laissé entendre que les détails, sinon le fait de la crucifixion, pouvaient avoir été suggérés par un rite analogue à la cérémonie des Sacées, où les Babyloniens pendaient ou crucifiaient un criminel qu'ils avaient commencé par revêtir d'ornements royaux et par traiter en roi durant trois journées. Jevons allait plus loin, en supposant que toute l'histoire du Christ était une explication du traitement infligé à un dieu du blé et du vin qu'on mettait à mort pour mieux le faire renaître. William Simpson, de son côté, voyait dans la passion et la résurrection du Christ un vieux rite d'initiation, où l'on feignait d'immoler le néophyte, afin de le ressusciter à une vie nouvelle.

Voici M. John Robertson qui prétend découvrir dans Jésus le héros d'un mystère juif, où l'on représentait le fils d'un dieu sacrifié par son

père pour le salut des hommes et où les assistants mangeaient la victime pour s'assimiler sa substance; ce qui permet d'identifier à la passion du Christ les aventures des dieux païens mourant pour renaître : Osiris, Tammouz, Adonis, Attis, Dionysos, Hèraklès, sans compter les « millions » de victimes humaines qui ont été partout sacrifiées pour assurer par un processus magique le salut des survivants.

Il m'est impossible ici de suivre l'auteur dans les 430 pages de l'argumentation copieuse qu'il consacre à la défense de ses vues, en y comprenant une dissertation sur le culte de Mithra et une digression sur les anciennes religions du Mexique et du Pérou. Quand il soutient, à l'instar de M. Frazer, que les biographies du Christ, particulièrement les récits de sa naissance, de sa passion et de sa résurrection, ont englobé de nombreux détails légendaires, fournis soit par des mythes, soit par des rites préexistants, je serais assez tenté de lui donner raison, lors même que je ne me trouverais pas toujours d'accord avec lui sur la nature et l'origine des emprunts. Bien plus, s'il s'était borné à soutenir que le récit de la Passion, tel qu'il se rencontre dans Matthieu et dans les *Actes de Pilate*, offre le caractère d'une représentation dramatique transformée en narration, il y aurait lieu de prendre en sérieuse considération cette thèse qu'il présente avec autant d'originalité que de force et qui constitue peut-être les meilleures pages de son livre. Mais il m'est impossible de ne pas lui fausser compagnie, quand il soutient que cette représentation — si représentation il y a — n'a aucun fondement historique, à moins de se rapporter vaguement à l'exécution d'un certain Jésus ben Pendira, mis à mort pour sédition, selon le Talmud, quelque cent ans avant notre ère.

Tout au moins devons-nous regarder comme acquis que le christianisme a eu un fondateur; que ce fondateur s'est nommé Jésus; qu'il enseignait l'éthique du *Sermon sur la montagne*; qu'il a été crucifié sous Ponce Pilate; enfin que ses disciples immédiats ont cru à sa résurrection et à son retour prochain en qualité de Messie. Nous avons à cet effet, même en laissant de côté les Évangiles, le témoignage incontestable de Paul qui s'est trouvé personnellement en rapport avec les disciples directs de Jésus, notamment Pierre, Jacques, etc. Je sais bien qu'on a toujours la ressource de contester l'authenticité des Épîtres pauliniennes, malgré toutes les apparences contraires; mais M. Robertson les invoque comme « ostensiblement les premiers témoins », quand il veut établir que, pendant les premières décades du christianisme apostolique, on avait sur la vie, la mort et même la doctrine de Jésus, des idées sensiblement

différentes des indications fournies par les évangélistes. Si la passion de Jésus avait été un mythe, les Juifs qui avaient vécu sous Pilate et qui se trouvaient partant aux prises avec Paul, n'eussent pas manqué d'opposer à sa thèse de la Résurrection, que rien de pareil à la vie et à la mort de Jésus ne s'était passé à Jérusalem.

L'auteur reproche à l'exégèse contemporaine de tenir pour vraisemblables les traditions dont l'invraisemblance ne peut être démontrée. Que fait-il donc lui-même, quand, de ce que « il n'y a pas une conception associée avec le Christ qui ne lui soit commune avec un ou tous les Sauveurs des cultes antiques » il conclut que Jésus est un personnage aussi mythique que ces « Christs païens » ? Voici un échantillon de sa méthode : voulant montrer comment l'épisode de la couronne d'épines contribue à faire de Jésus un succédané des victimes royales ou célestes offertes en sacrifice, il écrit : « La couronne d'épines peut être conçue comme remplaçant le nimbe du Dieu-soleil, ou la couronne placée sur la tête des victimes sacrificatoires en général, ou la couronne portée spécialement par les victimes humaines, dans les cortèges du sacrifice conformément au récit d'Hérodote sur Héraclès en Égypte, ou la véritable couronne d'épines affectée à des usages religieux dans le district d'Abydos, ou quelque autre pratique rituelle, comme celle qu'on a songé à expliquer par le mythe de la couronne dérisoire d'Héraclès ». — Ici l'auteur ajoute, il est vrai, avec infiniment d'à propos, cette réflexion qui peut servir de résumé et de conclusion à toute ma critique : *No limit can be set to the possibility of such analogies from pagan religious practice.*

GOBLET D'ALVIELLA.

LUDOVICUS RUHL. — **De mortuorum judicio**. — Giessen, Ricker, 1903, in-8, 105 p.

L'auteur de cette solide dissertation, élève de M. Dieterich à Heildelberg, a réuni et commenté tous les textes grecs et romains relatifs au jugement des morts dans les enfers. Des travaux de ce genre sont fort utiles et il est à souhaiter que les Universités en produisent beaucoup ; mais, pour porter tous leurs fruits, ils devraient être autre chose que des dissertations. Les opinions des philologues sont sujettes à des revisions fréquentes, alors qu'une bonne collection de textes conserve toujours sa valeur. M. Ruhl aurait dû, à mon avis, commencer par transcrire,

traduire et commenter (au point de vue de l'établissement du texte) tous les passages qu'il a passés en revue, puis seulement en aborder l'interprétation, en évitant les longues citations et les redites. Je dis qu'il faut traduire et non seulement transcrire, parce qu'une traduction est, après tout, le seul commentaire intégral d'un texte, le seul qui en délimite clairement les difficultés. La méthode que je recommande a été appliquée par M. Fr. Cumont dans son beau livre sur Mithra; on peut regretter pourtant qu'il n'ait pas traduit les textes grecs; s'il l'avait fait, nous lui devrions encore plus de gratitude.

Ce que les anciens nous ont dit du jugement des morts (il s'agit du jugement, non des peines ou des récompenses de l'au-delà) se réduit, en somme, à peu de chose. Dans la littérature grecque, il y a un passage important et difficile de Pindare, puis quelques pages de Platon, qui dérivent de la même source pythagoricienne ou orphique, enfin des textes de Lucien, qui se rattachent à la même tradition. Il est étonnant que les Tragiques et les Orateurs grecs n'aient presque rien dit de ces croyances populaires, qui semblent pourtant s'être propagées sans interruption et dont il y a des traces incontestables dans les monuments figurés, en particulier sur les peintures de vases du IVe siècle. A Rome, les philosophes, Cicéron et Sénèque, se sont montrés résolument hostiles à l'idée du jugement dernier et plusieurs poètes, comme Lucrèce et Juvénal[1], l'ont raillée; M. Ruhl a fait valoir le premier un passage d'Hippolyte (*Ref. omn. haeres.*, I, 22), d'où il résulte qu'Épicure, dans un de ses ouvrages, avait nettement nié les *κρίσεις ἐν Ἅιδου*. Les autres poètes parlent de ces jugements infernaux parce que les Grecs en ont parlé avant eux, en littérateurs plutôt qu'en croyants. Virgile fait exception à cet égard, car il a subi profondément l'influence de Platon et des orphiques; toutefois, son tribunal infernal est bien romain par la conception : *quaesitor Minos urnam movet.* Heyne déjà assimilait le Rhadamanthe de Virgile à un *triumvir capitalis*. Eaque est absent; le collège des juges est complété par Tisiphone, qui exécute les sentences. Dans Stace (*Theb.*, VIII, 26) il y a un curieux détail emprunté aux mœurs romaines; les Destins (*Fata*, c'est-à-dire les âmes des justes) condamnent les âmes comme on condamnait les gladiateurs à l'amphithéâtre, *pollice damnant*. Du reste, Stace n'a pas de doctrine; c'est tantôt Pluton qui

1) M. Ruhl a oublié les passages ironiques de Juvénal sur Eaque et Rhadamanthe, I, 10 et XIII, 197. Ce dernier vers prouve que Juvénal partageait l'idée répandue sur la « dureté » de Rhadamanthe, à l'encontre de ce que dit Servius, *ad. Aen.*, VI, 432.

juge, tantôt Eaque, Minos ou Rhadamanthe. En somme, les auteurs romains n'ont rien ajouté; ils se sont contentés de *romaniser* le tribunal imaginé par les Grecs.

Un fait à noter, c'est l'effacement d'Éaque chez les Grecs; pour eux, il est le portier des Enfers; pour les Romains, c'est un juge (excepté pour Virgile et Claudien).

Dans un appendice, M. Ruhl a réuni les textes où il est question des registres célestes ou infernaux sur lesquels sont inscrites les fautes des hommes; cette idée se trouve aussi chez les Juifs et les chrétiens.

S. Reinach.

L. E. Tony André. — **Les Apocryphes de l'Ancien Testament.** — 1 vol. gr. in-8. Florence, chez l'auteur, 1903 (350 pages), 5 fr. 50.

M. le pasteur T. André, de Florence, vient de publier sous ce titre un ouvrage des plus intéressants qui lui a valu, en novembre dernier, le grade de docteur en théologie de l'Université de Genève. Cet ouvrage est une introduction (au sens théologique du mot) aux livres apocryphes que nous lisons dans la traduction des Septante.

Dans une partie préliminaire, l'auteur parle de la littérature juive extra-biblique, et traite de la question très importante des livres dits canoniques et apocryphes. La notion de canon a toujours été incertaine, aussi bien dans la Synagogue que dans l'Église; c'est ce vague de l'idée de canon qui a laissé la porte ouverte à l'addition comme au retrait de livres dont le caractère sacré ou simplement religieux n'était pas évident. M. André étudie les manuscrits et les éditions du texte grec, ainsi que les anciennes versions et donne la bibliographie si étendue de son sujet.

Les premiers livres qui sont l'objet de ses investigations sont ceux qui portent le nom de Maccabées. L'auteur propose comme étymologie du mot Maccabée l'adjectif verbal aph'el du verbe נקב, *pointer, désigner nominalement* (comp. ar. نقيب *chef, prince*); le Maccabée serait « celui qui a été fait chef ».

I Maccabées, écrit primitivement en hébreu (araméen), a été composé entre 100 et 70 avant J.-C.; l'auteur serait plutôt de tendance saducéenne, assertion contestable.

II Maccabées, écrit indubitablement en grec, est antérieur à l'an 70

de l'ère chrétienne; l'auteur n'aurait pas connu I Maccabées. Nous avons soutenu l'opinion contraire dans notre *Essai sur les origines des partis saducéen et pharisien*; c'est dire que l'affirmation de l'auteur est sujette à caution.

III Maccabées, écrit aussi en grec, a été composé entre l'an 100 avant J.-C. et l'an 70 après J.-C. Nous regrettons que M. André n'ait pas étudié IV Maccabées, ce curieux traité philosophique influencé par le stoïcisme, et que nous trouvons dans les mss. Alexandrinus et Vaticanus.

III Esdras, originairement en hébreu, a été rédigé après la composition de l'Esdras canonique et avant l'historien Josèphe.

Judith, très vraisemblablement composé à l'origine en hébreu (araméen), date du temps des Maccabées (on ne peut toutefois songer aux premières années du soulèvement national).

Tobit, écrit très probablement en grec, a été composé dans le cours des deux derniers siècles avant J.-C.

Les trois pages de Darius, addition à Esdras que M. André distingue de III Esdras, sont un conte écrit originairement en grec, et qui paraît être, par rapport à III Esdras, une glose insérée plus tard par un copiste.

Additions à Esther : l'original a été écrit en grec ; on peut lui assigner une date au plus tôt à partir de la seconde moitié du second siècle avant J.-C.

Additions à Daniel. — Prière d'Azarias, originairement en hébreu, écrite entre 168 et 167 avant J.-C. — Cantique des trois jeunes gens dans la fournaise : original probablement hébreu, écrit après le 25 chislev 165 avant J.-C. — Histoire de Susanne : original grec, datant de la fin du deuxième ou du début du premier siècle avant J.-C. — Bel et le dragon : original grec, de la fin du deuxième ou du commencement du premier siècle avant J.-C.

Prière de Manassé (addition aux Chroniques) : écrite en grec, de date incertaine, mais antérieure à l'ère chrétienne.

Baruch, écrit en grec, la première partie dans la seconde moitié du second siècle après J.-C., la deuxième partie assez longtemps après l'an 70 après J.-C.

Épître de Jérémie, écrite en grec, à l'époque où les colonies juives se multiplièrent rapidement dans les pays macédoniens, surtout en Égypte.

Sapience de Jésus fils de Sirach, dont l'original paraît avoir été hébreu (on peut reconnaître dans les fragments hébreux de l'Ecclésiastique un reste d'original hébreu); ce livre a été composé avant 170 av. J.-C.

Sapience de Salomon, écrite en grec, entre 150 et 50 avant J.-C.

La brève analyse que nous venons de faire du livre de M. André n'en résume qu'une partie, car à côté des questions de langues et de dates, l'auteur expose le contenu des livres, le but des écrivains, leurs idées religieuses et morales, etc. Le tout est composé dans un ordre parfait, et écrit avec une très grande précision. Plusieurs tableaux illustrent et éclaircissent le texte.

Si nous voulons porter un jugement général sur l'ouvrage de M. André, nous dirons que l'esprit scientifique et la vaste érudition qui le caractérisent en font un livre excellent, que devront désormais consulter tous ceux qui voudront s'occuper des Apocryphes de l'Ancien Testament.

Edouard Montet.

E. H. Gifford. — **Eusebii Pamphili Evangelicae Praeparationis libri XV**. — Oxford, Clarendon Press. Londres, H. Frowde; 5 vll. in-8. Prix : l. st. 5,5.

Voici une magnifique édition de la *Préparation évangélique* d'Eusèbe de Césarée, dont le seul défaut est d'être d'un prix élevé. Peu de théologiens ou d'historiens seront assez fortunés pour pouvoir se l'offrir, mais toutes les Bibliothèques, espérons-le, la mettront à la disposition des travailleurs.

Je rappelle brièvement que la *Préparation évangélique* du grand historien de l'antiquité chrétienne, Eusèbe de Césarée, est un ouvrage en 15 livres qui nous ont été conservés. Elle constitue la première partie d'une grande œuvre apologétique dont la *Démonstration évangélique*, en vingt livres (sur lesquels il nous en reste 10) forme la seconde partie. L'auteur se propose de montrer les erreurs du paganisme avant d'établir la vérité du christianisme. Il prend à partie les mythologies et les doctrines théologiques des différents peuples du monde antique, ainsi que les interprétations qu'en ont données les philosophes. Ensuite il s'attaque aux oracles, aux guérisons miraculeuses, aux diverses œuvres des démons, à la doctrine du Fatum et à l'astrologie et défend, contre elles, le libre arbitre. Dès lors il passe à la religion des Hébreux (patriarches, Moïse et les prophètes, Dieu, la Parole de Dieu, la version des LXX), au Judaïsme hellénique et aux témoignages des auteurs païens qui attestent à quel point les Grecs ont emprunté leur sagesse aux Hébreux. Il insiste spécialement sur les relations de la philosophie platonicienne

avec les doctrines des prophètes : Platon, c'est Moïse parlant grec. L'unité persistante des enseignements prophétiques, achevés et réalisés dans le christianisme, est mise en contraste avec les innombrables divergences des philosophes grecs. Le quinzième livre enfin est consacré à Aristote et aux théories grecques sur le monde physique.

Tels sont les éléments essentiels de l'ouvrage, car il y a encore beaucoup d'autres sujets effleurés ou traités. L'ordre n'y est pas très rigoureux. L'ouvrage ne brille pas non plus par une grande originalité de pensée. En somme Eusèbe ne fait guère que reproduire les arguments qui ont déjà été exposés tout au long par les apologètes antérieurs et souvent il trahit sa dépendance à leur égard. Mais, de même que sa célèbre *Histoire ecclésiastique* a surtout de la valeur par les extraits ou les résumés qu'il y a insérés d'ouvrages chrétiens antérieurs, perdus pour nous, de même la *Préparation évangélique* vaut surtout par les très nombreuses citations d'écrivains païens ou juifs qui y sont contenues, d'une étendue parfois très considérable, de telle sorte que grâce à lui nous pouvons nous faire une idée d'une série d'ouvrages disparus. Diodore de Sicile, Plutarque, Xénophon, Platon, Porphyre, des poètes orphiques, Denys d'Halicarnasse, Oenomaus, Alexandre d'Aphrodisias, Bardesane, Philon le Juif, Philon de Byblos et sa traduction de Sanchoniathon, Aristobule, Eléazar et d'autres écrivains juifs alexandrins, Alexandre Polyhistor, Numenius, Plotin, etc., sans compter de nombreux auteurs chrétiens antérieurs, sont constamment appelés en témoignage sur les sujets les plus variés. L'histoire littéraire de l'antiquité classique tout entière est donc intéressée à l'œuvre d'Eusèbe, non moins que l'histoire spéciale de l'apologétique chrétienne dans l'antiquité.

L'édition princeps de la *Préparation évangélique* est celle de Robert Estienne (Paris, 1544). Mais celle qui est restée fondamentale est l'édition du Jésuite Viguier (Paris, 1628), reproduite avec quelques additions et peu d'exactitude dans la Patrologie de Migne. Citons encore les éditions de Heinichen (Leipzig, 1842), de Gaisford (Oxford, 1843), de Dindorf (Leipzig, 1867). Migne en a publié une traduction française en 1877.

L'édition que vient de nous donner M. Gifford éclipse toutes les précédentes. Les deux premiers volumes contiennent une Introduction en latin, où l'éditeur s'explique sur la valeur des manuscrits, le texte grec, un index des auteurs cités par Eusèbe, un index des passages de l'Écriture sainte et un *index rerum et nominum*. Le troisième et le qua-

trième volume donnent une courte introduction de xxx pages sur Eusèbe et sur la nature de son œuvre, la traduction anglaise avec un nouvel index général renvoyant aux pages du texte anglais. Enfin un volume entier (575 pages), le cinquième, contient des notes particulièrement précieuses dans un ouvrage de ce genre et un index de la grécité. M. Gifford nous offre ici le fruit savoureux de longues années de recherches et fournit un instrument de travail très précieux.

Les manuscrits sur lesquels il a établi le texte sont, pour les livres I à V, le C. Parisiensis 451 (*A*) ou Arethanus et le C. Marcianus 343 (*H*, de Venise) qui dérive du précédent ou d'un ancêtre commun, avec le concours de *B* (Parisiensis 465), *I* (Marcianus 341) et *O* (Bononiensis). Le texte des livres suivants a été établi surtout d'après ces deux derniers manuscrits. La pagination de l'édition de Viguier a été conservée. Les variantes n'ont été mentionnées au bas des pages que lorsqu'elles offrent un intérêt quelconque.

Dans l'Introduction à la version anglaise M. Gifford n'a pas cru nécessaire de refaire une biographie d'Eusèbe, alors qu'il y a déjà plusieurs excellents travaux sur ce sujet, notamment celui du Dr W. Bright, dans l'Introduction au texte grec de l'*Histoire ecclésiastique* (Oxford, 1872). Il se borne à renvoyer aux meilleurs essais antérieurs, parmi lesquels il faut citer au premier rang l'article « Eusèbe de Césarée » dans le *Dictionary of christian biography* de Smith et Wace, par feu l'évêque Lightfoot. Lui-même ne traite qu'un seul point qui lui paraît encore insuffisamment éclairci : c'est le sens de la dénomination Εὐσέβιος ὁ Παμφίλου. Depuis Fabricius on admet généralement qu'Eusèbe se qualifiait ainsi pour rappeler l'étroite amitié qui l'unissait à Pamphile, le célèbre bibliophile qui constitua la bibliothèque de Césarée et qui mourut martyr. M. Gifford pense qu'il faut s'en tenir au sens naturel des termes. Eusèbe serait qualifié « fils de Pamphile », mais dans le sens de « fils adoptif ». La solution, assurément, est possible. Mais il n'en reste pas moins étrange, dans cette hypothèse, qu'Eusèbe ne mentionne nulle part cette adoption, qu'il ne trahisse jamais aucun lien de parenté avec Pamphile et qu'aucun auteur n'en fasse mention, alors qu'Eusèbe a écrit une Vie de Pamphile, perdue pour nous, mais que les anciens ont connue. Le seul texte à l'appui est une scolie du ms. A où Pamphile est qualifié de « père d'Eusèbe ». Même si l'on admet que cette scolie remonte à Arethas, le patron du scribe qui a signé le manuscrit, archevêque de Césarée, ce témoignage ne daterait que du commencement du xe siècle. Il est peu probable qu'à cette époque un arche-

vêque de Césarée eût des renseignements authentiques sur un fait ignoré de tous les auteurs antérieurs, alors cependant qu'Eusèbe de Césarée n'avait cessé d'être très connu. Il paraît plus vraisemblable que le scoliaste a simplement interprété la dénomination dans son sens le plus naturel. Peut-être faut-il simplement voir dans cette expression l'équivalent de « fils spirituel », « disciple », ce qui s'accorderait mieux avec la manière dont Eusèbe parle de Pamphile.

Sur la date de la *Préparation évangélique* l'argumentation de M. Gifford paraît justifiée. Eusèbe a dû travailler plusieurs années à cet ouvrage et à la *Démonstration*. Il a dû les commencer au moment où la persécution finissait en Orient, c'est-à-dire aux abords de l'an 312, et les publier seulement quelques années plus tard, à un moment où la paix était bien rétablie, mais où il pouvait encore paraître utile de consolider dans l'esprit de Constantin et des puissants du jour l'assurance de la valeur supérieure du christianisme.

Jean Réville.

Josef Strzygowski. — **Der Dom zu Aachen und seine Entstellung**. Ein kunstwissenschaftlicher Protest. Mit 2 Lichtdrucktafeln und 44 Textabbildungen. — Leipzig, Hinrichs, 1904. 100 p. in-8.

On est en train de « restaurer » la cathédrale d'Aix-la-Chapelle. Il y a longtemps qu'on s'était attaqué à l'extérieur de cet édifice ; dès 1843 on le dotait de trente-deux bases, de onze colonnes et d'une trentaine de chapiteaux neufs. On éprouva ensuite le besoin de réédifier une tour gothique du xve siècle dont un incendie avait heureusement débarrassé le monument carolingien ; la nouvelle tour fut achevée en 1884. Il est maintenant question de rétablir l'hypothétique *atrium*, sur le modèle de celui que des fouilles récentes ont fait découvrir à Saint-Vital de Ravenne. L'intérieur de l'église n'est pas oublié. M. le professeur Schaper, de Hanovre, qui dirige les opérations, a décoré de mosaïques la coupole et son tambour, revêtu les murs de plaques de marbre. Les Aixois sont, paraît-il, enthousiasmés par ces splendeurs, et enchantés de M. Schaper.

Le comte Grégoire Stroganoff, l'amateur d'art bien connu, ne partage point ces sentiments. S'étant rendu à Aix-la-Chapelle, il trouva l'œuvre de « restauration » en désaccord complet avec ses conceptions artistiques et historiques. Le marbre lui déplut et les mosaïques lui semblèrent

peu byzantines. Il appela M. Strzygowski, qui s'indigna comme lui, et qui donna à sa protestation la forme d'une jolie brochure abondamment illustrée. C'est l'ouvrage dont nous avons à rendre compte.

Il se compose de deux parties. Dans la première, M. Strzygowski essaie d'établir que les idées courantes sur l'art carolingien, idées dont s'inspire l'entreprise de restauration, sont complètement fausses; que cet art, loin d'être sous la dépendance immédiate de Rome ou même de Byzance, est déterminé par de fortes influences orientales, asiatiques ou égyptiennes. Ainsi l'ourse de bronze, appelée *der Wolf* par le populaire, qui se trouve à l'entrée de la cathédrale est un spécimen, d'ailleurs remarquable, de l'art hellénistique. M. Strzygowski se plaît même à croire que Charlemagne ne l'a point apportée d'Italie, et qu'elle est venue « dès avant l'époque franque, directement d'Asie Mineure en Gaule, par Marseille ». — Ainsi encore, les six bas-reliefs d'ivoire qui décorent la chaire de vérité appartiennent à l'art « hellénistique-copte »; ils sont sans nul doute originaires d'Égypte. Ceci ressort de la comparaison avec d'autres ouvrages, incontestablement égyptiens, ceux-là, et qui présentent avec les bas-reliefs aixois d'étonnantes ressemblances de sujets et de facture. Toute cette argumentation figurait déjà dans le livre de M. Str., *Hellenistische und Koptische Kunst in Alexandria* (1902). — Orientale aussi, du moins quant à l'origine du type, la célèbre pomme de pin (le peuple dit : l'artichaut, *die Artischoke*) qui fait pendant à l'ourse, dans le narthex de l'église. C'est à tort qu'on la dit une copie de la *pigna* qui se trouvait jadis à Saint-Pierre. L'une et l'autre ont servi de fontaine. Or aujourd'hui encore, on trouve dans de vieilles églises d'Orient des pommes de pin semblables, destinées au même usage. Et les miniatures de manuscrits, surtout de manuscrits syriaques, nous montrent ce motif employé dans la représentation de la *fontaine de vie*. — Enfin l'architecture même de la cathédrale porte des signes indéniables de son origine orientale. On sait que l'ancienne chapelle du palais de Charlemagne est un bâtiment octogonal, précédé d'un narthex. Ce type octogonal, très rare en Occident, était, en Orient, le plus usité dans la construction des μαρτύρια; et le Dôme d'Aix-la-Chapelle a plus d'un titre au nom de μαρτύριον. M. Strzygowski, il l'a montré dans son livre sur l'Asie Mineure, estime très haut l'influence de l'Arménie sur le développement de l'architecture chrétienne. Il pense que le μαρτύριον édifié par Charlemagne est étroitement apparenté avec l'église, bâtie vers le milieu du VII[e] siècle, de Saint-Grégoire à Etchmiadzin, de même que la chapelle de Saint-Germigny-des-Prés, autre monument carolingien,

offre dans son plan une identité presque absolue avec l'église patriarcale d'Etchmiadzin, la plus vieille de toute l'Arménie. Pour Saint-Germigny comme pour Aix, M. Strzygowski n'est pas loin de croire à l'œuvre d'architectes arméniens...

La première partie du livre se termine par quelques pages sur Trèves, « poste avancé de l'art chrétien d'Orient ». Ceci est à l'adresse des lecteurs mal informés qui crieraient au *mirage oriental*. A l'époque chrétienne, *une véritable inondation orientale* a submergé Trèves. Les preuves en sont dans quelques ivoires égyptiens que contient le trésor de la cathédrale, dans une pyxis, égyptienne aussi, qui se trouve au musée de Wiesbaden. Parmi les inscriptions funéraires de Trèves, deux mentionnent des Syriens. Le premier évêque de la ville venait d'Antioche. Sans vouloir discuter, à propos de cette brochure, les théories séduisantes que M. Strzygowski a plus longuement exposées ailleurs [1], nous ne pouvons nous empêcher de remarquer qu'ici encore, ses démonstrations ne sont pas toujours absolument rigoureuses. Dans cette chaîne de la tradition artistique qu'il voit courir de l'Orient à la Gaule, il faut avouer que nous n'apercevons pas, loin de là, tous les chaînons. Il parle beaucoup de l'influence du monachisme et de la route Ravenne-Milan-Marseille, mais peu de faits, en somme, appuient ces brillantes hypothèses.

Quoi qu'il en soit, et si même on continuait à se faire de l'*art carolingien* une idée différente de celle que M. Strzygowski veut vulgariser par sa brochure, on n'en devrait pas moins pleinement approuver la campagne vigoureuse que le savant archéologue mène, avec toute l'autorité qui lui appartient, contre le *vandalisme restaurateur*. Dans la seconde partie de son ouvrage (p. 57-100) il esquisse l'histoire des retouches successives subies par le vieux monument, critique ces entreprises dans le détail, montre les fautes graves déjà commises, s'élève contre la hâte fiévreuse avec laquelle on s'apprête à en commettre de nouvelles. La restauration de l'*atrium* lui paraît prématurée dans l'état actuel de la science; les mosaïques de la coupole, œuvre très personnelle de M. Schaper « blessent l'individualité », nuisent au caractère du mausolée « carolingien »; enfin il n'est pas du tout sûr que les parois intérieures de l'église aient été jadis revêtues de marbre. D'ailleurs toutes ces objections sont d'ordre secondaire; c'est le principe

1) Voyez surtout *Kleinasien, ein Neuland der Kuntsgeschichte* (Leipzig, Hinrichs, 1903), p. 177-224.

même de la *restauration* que rejette M. Strzygowski. Il y a là quelques pages éloquentes (56-59, 96) sur cette étrange et funeste manie qui semble s'être emparée de beaucoup d'architectes, trop souvent aussi des municipalités et des pouvoirs publics, et qui porte de si tristes fruits à Meissen et à Heidelberg, pour ne citer que des exemples allemands. Souhaitons, sans trop l'espérer, que la protestation du savant fasse réfléchir les Aixois et hésiter M. Schaper, et que ses prudents conseils soient écoutés, pour le plus grand bien de l'antique cathédrale et dans l'intérêt supérieur de l'art.

Henri Grégoire.

Karppe (S.). **Étude sur les origines et la nature du Zohar, précédée d'une étude sur l'histoire de la Kabbale.** — Paris, Félix Alcan, 1901; in-8° de x-604 p.

J'ai hésité longtemps — deux années — à m'acquitter de la tâche qu'a bien voulu me confier le directeur de cette Revue. C'est que j'estime beaucoup l'auteur du présent volume et qu'il m'en coûte de le contrister. M. *K.* est un jeune savant distingué, plein d'ambitions généreuses, qui aspire à s'élever au dessus de la vulgarité des travaux ordinaires d'érudition, qui aime les grands coups d'ailes et se complaît dans les vastes généralisations. Ces belles hardiesses, au lieu d'être arrêtées par une critique terre à terre, méritent d'être encouragées, et l'on voudrait y applaudir sans réserve si elles n'étaient pas parfois décevantes. S'il est un domaine justement où les hautes spéculations ne sauraient suppléer à une science exacte, c'est assurément celui que M. *K.* a pris pour sujet de thèse : l'histoire du mysticisme juif. L'auteur a-t-il montré qu'il possède les notions précises qui doivent servir de substructure à cette œuvre quelque peu difficile, voilà ce qu'il nous faut voir, et pour cela, rien ne vaudra une analyse, chapitre par chapitre, de ce gros volume.

L'introduction, de nature hybride, est tout à la fois une bibliographie du sujet et une histoire critique des études qui y ont été déjà consacrées. Nous sommes devenus exigeants en matière de bibliographie. Si l'on pardonne volontiers l'oubli ou l'omission de travaux médiocres ou d'articles insignifiants, — il y a même une certaine élégance à exclure de ces inventaires le fatras inutile qui les encombre trop souvent — on réclame avec raison l'indication au moins des monographies principales où le profane pourra s'instruire. Que M. *K.* n'ait pas jugé bon de men-

tionner l'article *Cabbale* de son regretté maître Isidore Loeb (dans la *Grande Encyclopédie*), les notices de M. Steinschneider, qui, s'il n'est pas un philosophe, est un critique littéraire d'une science prodigieuse (*Jüdische Litteratur*, dans l'Encyclopédie d'Ersch et Grüber, t. XXVII, § 13, et de nombreux articles dans son *Hebräische Bibliographie*), ni *Die jüdische Mystik* de Philippe Bloch (dans *Die jüdische Litteratur* de Winter et Wünsche), ni même les pages si nourries de Munk, qu'il a cependant largement mises à contribution, il avait apparemment ses raisons; mais pour qu'il ait passé sous silence les *Gottesdienstliche Vorträge* de L. Zunz, il n'y a qu'une explication plausible, c'est son ignorance de ce livre. Aussi comprend-on qu'il puisse dire un peu plus loin : « La critique chronologique des Midraschim reste à faire ». L'assertion est exacte, mais avec cette addition : « pour celui qui ne connaît pas le travail capital de Zunz. » De fait, depuis 1832 qu'a paru cet ouvrage, une légion de savants ont repris cette étude, de nombreux monuments de cette littérature ont été découverts, et les conclusions de cet érudit impeccable ont été pour la plupart confirmées et corroborées.

Ces omissions ne sont pas rachetées par l'exactitude et la précision des rares notices dont ont été honorés les auteurs qu'a bien voulu mentionner M. *K.* Qu'on en juge par ces lignes : « Quelques articles de Grätz (*Besprechung des Geigersches Lesebuches zur Mischna*), son opuscule *Gnosticismus und Judenthum*, quelques monographies (*passim*) et les notes qui figurent à la fin du tome VII de son *Histoire des Juifs*[1] jettent quelques clartés sur cette distinction ». Le lecteur curieux essaiera vainement de déchiffrer cet énigmatique *passim*. Il voudra aussi connaître le périodique où Graetz a fait paraître plusieurs articles intitulés *Besprechung des Geigersches Lesebuches zur Mischna*, articles assez importants, paraît-il, pour que seuls ils méritent d'être signalés. Eh quoi, l'ouvrage de Geiger, *Lehr- u. Lesebuch zur Sprache der Mischna*, qui est une chrestomathie *grammaticale* de la Mischna, aurait donné matière à une série d'articles sur l'histoire du mysticisme juif! Intrigué par ce problème, je me suis amusé à le résoudre. Le compte rendu de Graetz a paru dans le *Literaturblat des Orients* de 1845; or quel n'a pas été mon étonnement en ne trouvant ni à la table des matières, ni en tête de l'article le titre *allemand* donné par M. *K.*!

1) M. K. cite une fois cet ouvrage sous le titre de *Judengeschichte* (au lieu de *Geschichte der Juden*), qui veut dire : « Histoire de Juifs », si je ne m'abuse.

Voici le titre de la recension (p. 631) : KURZE ANZEIGEN, puis, au-dessous, *Lehr- und Lesebuch*... C'est donc M. *K.* qui est l'auteur responsable de cette indication — inexacte d'ailleurs — *rédigée en allemand*, à moins qu'il ne l'ait tout bonnement empruntée à quelque ouvrage allemand, sans lire l'article même.

Ce début ne laisse pas d'indisposer quelque peu les gens du métier. Voyons si la suite n'effacera pas cette mauvaise impression. Aussi bien est-ce dans ces premiers chapitres que va s'affirmer l'originalité de la thèse de l'auteur. A en croire M. *K.*, en effet, ses devanciers ont commis une grosse erreur. Ils n'ont pas su « distinguer le mysticisme juif tel qu'il apparaît à ses origines et dans les premiers âges de son développement d'avec le mysticisme ultérieur tel que l'ont façonné l'époque gaonique et le moyen âge ». Ils ont, en outre, considéré uniquement le *Zohar* et le *Sefer Yecira*, en négligeant les productions qui les ont précédés — assertion, d'ailleurs, absolument fausse en ce qui concerne Zunz, Steinschneider, Bloch, et même Jellinek. Laissons donc l'auteur nous raconter l'histoire du mysticisme juif de la première période.

Ch. 1er. *Les sources de l'histoire du mysticisme juif.* Ce titre promet une nomenclature ou un examen critique des matériaux propres à l'édification de cette histoire. Attente déçue, de nouveau : ce ne sont que des considérations générales sur des *classes* d'écrits pris *in globo* : considérations sur la Bible, considérations sur les Apocryphes. Au sujet de cette dernière classe d'ouvrages, M. *K.* nous dit « qu'ils n'ont pas été jugés dignes de figurer dans le canon parce qu'ils contiennent des idées non tout à fait conformes à ce que l'on avait (*sic*) cru être la doctrine biblique. Mais précisément parce que les Apocryphes furent traités comme des œuvres hétérodoxes, ils purent devenir et devinrent en effet le refuge de toutes les idées étrangères et extérieures à la doctrine pure. Comme leur caractère hérétique n'entachait en rien le canon, puisqu'ils n'y figuraient pas, les conceptions les plus hardies s'y donnèrent carrière. » Remarquons, en passant, qu'ici, M. *K.* vise, non les Apocryphes, mais certains livres pseudépigraphes et presque uniquement le livre d'Enoch. Il n'entend évidemment parler ni des 3 livres des Macchabées, ni de Tobit, ni de Judith, ni de Suzanne, ni de Bel et le Dragon, ni même de l'Ecclésiastique, et parmi les Deutéro-canoniques ni du Psautier de Salomon, ni de l'Assomption de Moïse, ni des Apocalypses de Baruch et d'Ezra, ni du livre des Jubilés, ni des Testaments des 12 Patriarches, etc. Il y a là un défaut de perspective ou, pour mieux dire, un grossissement fâcheux : c'est évidemment jeter le lecteur sur une

fausse piste que de lui représenter toute une classe d'écrits sous des traits qui conviennent seulement à un ou deux morceaux de la collection.

Mais que dire de la conception qui est au fond de ces considérations pompeuses? Traduite en langage ordinaire, elle peut s'exprimer ainsi : Les auteurs des Apocryphes, *sachant que leurs compositions n'entreraient pas dans le Canon*, se sont donné toute sorte de libertés. Cela ne rappelle-t-il pas la phrase célèbre d'un drame historique : « Et maintenant commençons la guerre de Cent ans! » Un auteur pouvait-il deviner si après sa mort les rabbins admettraient ou non son œuvre dans le Canon? Ben Sira, dont l'écrit fut bien près de recevoir cet honneur, ne se doutait pas plus de composer un Apocryphe que l'auteur anonyme de Daniel ou de l'Ecclésiaste de travailler pour le Canon.

Mais les Apocryphes ne sont pas la source principale du mysticisme juif. « La source la plus abondante pour les deux ou trois siècles qui précèdent l'ère chrétienne, pour les siècles qui la suivent, est la littérature talmudique... » Cette phrase laisse croire que la littérature talmudique est la source la plus abondante pour les deux ou trois siècles qui précèdent l'ère chrétienne. Or il n'en est rien : cette « source abondante » ne laisse filtrer que de vagues renseignements, dont il est impossible même de déterminer l'âge. Sur l'époque antérieure à l'ère chrétienne, c'est presque le néant ; les plus anciens textes du Talmud, ceux de la Mischna, nous transportent aux deux premiers siècles après J.-C. Que les opinions qu'il nous ont conservées puissent remonter plus haut que le Ier siècle, rien n'empêche de le conjecturer, mais rien non plus ne permet de l'affirmer, ni surtout de les assigner au IIIe siècle avant l'ère chrétienne.

Ces documents — en réalité peu nombreux — M. *K.* nous recommande sagement de les lire autrement qu'on ne fait d'ordinaire, en les dégageant « des commentaires, notamment de l'école de Raschi et des Tosefot (*sic* pour *Tosafot*) sous l'égide (*sic*) desquels on a l'habitude de les lire. » Voilà une science qui nous dépasse : on ignorait l'existence de Commentaires de l'*école* de Raschi ; il y a un Commentaire de Raschi, qui porte sur la plus grande partie du Talmud, mais qui, ayant été interrompu par la mort du savant de Troyes, a été complété par ses disciples. Justement les traités commentés par les successeurs de Raschi n'intéressent pour ainsi dire pas l'histoire du mysticisme juif. Quant aux Tosafot, ce ne sont pas des commentaires — sauf de rares exceptions — ce sont des Novelles.

Ces textes, qu'il ne faut pas étudier « sous l'égide » des commentateurs anciens, sont d'abord la Mischna, « puis les beraïtot. Ces beraïtot sont en quelque sorte les apocryphes de la Mischna ». Ils « sont à la Mischna ce que la doctrine mystique tout entière est à la doctrine dogmatique reçue, une porte ouverte aux conceptions qui ne pouvaient accepter les limites étroites dans lesquelles une école, quelle qu'elle fût, voulait enfermer la pensée juive ». O puissance des mots! Tout à l'heure c'étaient les Apocryphes qui étaient un « refuge », maintenant ce sont les *baraïtot* qui sont une « porte ouverte ». La même grandiloquence recouvre la même naïveté. Les rabbins qui ont voulu exprimer des conceptions différentes de celles de la Mischna n'ont cherché ni porte, ni refuge dans les baraïtot, attendu qu'au moment où ils professaient ces idées il n'y avait pas encore, d'un côté, une Mischna, de l'autre des baraïtot. C'est plus tard, à la fin du IIe siècle, que Juda le Patriarche ayant fait un Corpus des lois, où d'ailleurs, le mysticisme n'avait pas une place marquée, tout ce qui n'était pas entré dans ce recueil reçut le nom de baraïta. Quant à l'opposition des conceptions conservées dans la Mischna avec celles des baraïtot, elle est la même que celle qui s'observe dans les diverses opinions consignées dans la Mischna. Non, les baraïtot ne sont pas des Apocryphes, c'est-à-dire des écrits considérés comme sans valeur dogmatique par les rabbins, attendu que ceux-ci les discutent aussi gravement que la Mischna, et que même le Talmud — c'est-à-dire le travail des écoles palestiniennes et babyloniennes du IIIe au Ve siècle — a principalement pour objet de concilier les baraïtot avec la Mischna.

Ce chapitre sur les sources de l'histoire du mysticisme juif se termine par une page sur la bibliothèque de Munich. On nous apprend qu'elle renferme 313 « codices » contenant plus de 1.000 manuscrits (!), tous de contenu médical ou kabbalistique ; on nous fait savoir aussi que les bibliothèques du Vatican, de Paris, de Parme, d'Oxford en renferment également. Renseignements précieux ! Par contre, on ne s'avise pas de nous dire que du Zohar, auquel est consacrée cette étude, il ne reste pas un ms. antérieur à l'impression de l'ouvrage, que le texte, dont deux éditions différentes offrent des variantes importantes, en est très difficile souvent à reconstituer.

Nous n'en avons pas fini avec les considérations, car le chapitre suivant porte ce titre : *Considérations générales sur le mysticisme juif.* Cette fois nous abordons le sujet, l'auteur va nous dire sa *thèse*. « Le mysticisme juif doit être distingué du mysticisme en général ». Mais que

faut-il entendre par mysticisme? M. *K.* oublie de définir ce mot, et ce défaut initial va peser sur toute sa démonstration. Autant qu'il est permis de le déduire de divers passages, il semble que pour M. *K.* le mysticisme soit tout ce qui est contraire à la *science actuelle*. Le champ est vaste, comme on le voit. Aussi M. *K.* peut-il incorporer dans le mysticisme même les recettes populaires, ce qui en un sens ne manque pas de justesse, mais ce dont personne jusqu'ici ne s'était avisé pour tracer un tableau du mysticisme. Une fois, M. *K.* se résoud à une définition du mot : « C'est une expression de la foi, une opposition de la foi à la raison, une revanche de la foi sur la science », définition dont on ne blâmera pas la rigueur. Laquelle de ces trois propositions doit être mise en saillie? Est-ce la première? Dans ce cas, en quoi le mysticisme se distingue-t-il de la religion? Si c'est une opposition de la foi à la raison, la définition suppose chez les mystiques la conscience de cette opposition, ce qui est certainement faux, au moins pour l'antiquité. Que de nos jours, les mystiques fassent bon marché de la raison et y préfèrent la foi, c'est possible; mais autrefois on ne se doutait pas de cette antinomie entre la foi et la raison, la foi était identique à la raison du temps. Évidemment c'est la dernière proposition qui exprime le mieux la pensée de l'auteur : le mysticisme est la revanche de la foi sur la science. La trouvaille n'est pas heureuse, à mon avis, car historiquement au moins c'est un contre-sens. La science, telle que l'entend M. *K.*, n'a pas précédé le mysticisme. Au contraire, les croyances les plus anciennes sont assurément les plus mystiques : qu'y a-t-il de plus mystique que le totémisme ou l'animisme? On pourrait plus justement retourner la proposition de M. *K.* : la science est la revanche de la raison sur la foi. Or c'est sur cette conception erronée de l'histoire que M. *K.* va appuyer sa thèse : le mysticisme juif, à la différence du mysticisme en général, est la revanche de la science sur la foi. Fausse dans ses prémisses, la thèse sera corroborée par des arguments non moins fragiles. « Chez d'autres peuples, les Grecs, par exemple, la réflexion dès qu'elle prend conscience d'elle-même se porte librement sur l'objet qu'elle veut : pour les Juifs de l'époque biblique, toute recherche objective dans le domaine de la philosophie religieuse est une forme d'attentat contre Dieu ». Sur quoi se fonde cet arrêt? 1° sur ce verset de *Deutéronome*, 29, 28 : « Les choses cachées appartiennent à Jahvé notre Dieu et les choses révélées sont à nous ». Ici M. *K.* est victime de ses souvenirs : c'est le Talmud qui donne cette interprétation au verset, *en le détachant du contexte*, selon la mé-

thode des Évangélistes et de l'apôtre Paul. Bien plus, il est obligé, pour cela, d'amputer le verset. Qu'on relise le passage : « ... Alors la colère de Iahvé s'est allumée contre ce pays, au point de réaliser sur lui toutes les malédictions écrites dans ce livre. Et Iahvé les a arrachés de leur sol avec colère, animosité, indignation extrême, et il les a jetés sur une autre terre comme [nous le voyons] aujourd'hui. Les choses cachées sont à Iahvé notre Dieu, et les choses découvertes sont à nous et à nos enfants jusqu'à l'éternité, pour que nous exécutions toutes les paroles de cette Loi ». Où aperçoit-on dans ce texte la moindre allusion à la défense de diriger ses « recherches dans le domaine de la philosophie religieuse » ?

L'autre argument est tiré du récit de la Genèse sur l'arbre de la connaissance du bien et du mal. Mais, outre qu'il s'agit là de la connaissance spéciale du bien et du mal, et non d'une curiosité dangereuse pour la foi, tout le monde sait que ce récit est isolé dans toute la Bible. En regard de ces deux passages, qui n'intéressent en rien la thèse de M. *K.*, on en pourrait citer à foison qui recommandent à l'Israélite de *connaître* Dieu ; la piété, c'est la connaissance de Dieu ; pécheur est synonyme d'ignorant. Il était entendu que la science conduisait nécessairement à la connaissance de Dieu.

De ce postulat découleront toutes sortes de particularités qui distinguent le mysticisme juif — et qui, en fait ne le distinguent aucunement. Parmi les traits qui caractérisent ce mysticisme, relevons celui-ci. « Il donnera une portée abusive au procédé qu'on appelle l'allégorie ou l'allégorisme symbolique. La méthode allégorique est à la base de toute la production intellectuelle des Juifs à partir de l'exil. C'est grâce à elle que les Juifs de l'école babylonienne et perse tiennent en quelque sorte leurs textes sacrés à jour, j'entends qu'ils y transportent ce que les temps nouveaux ont apporté ». Le lecteur qui est quelque peu au courant de l'histoire de la littérature biblique sera fort étonné de cette affirmation que « la méthode allégorique est à la base de *toute* la production intellectuelle des Juifs à partir de l'exil ». La méthode allégorique est-elle à la base des Psaumes, de Job, de Ruth, d'Ezra et de Néhémie, du Cantique, de l'Ecclésiaste, de Malachie, d'Esther, des Chroniques, etc. ? Et nous ne parlons pas des Apocryphes et Pseudépigraphes. Par « toute », l'auteur entend probablement Ézéchiel, Zacharie, Daniel et autres Apocalypses. Toujours les mêmes généralisations hâtives, et toujours aussi le même défaut de précision, car que signifie cette synonymie établie entre allégorie et allégorisme ? Et voyez jusqu'où va cette confusion :

« L'allégorie est inhérente à l'esprit biblique. Les prophètes ne parlent que par allégorie. Philon en attribuant aux thérapeutes des livres mystiques d'une haute antiquité fait remonter la méthode allégorique très loin dans le passé. « Ils interprètent, dit-il, la loi mosaïque allégoriquement, persuadés qu'ils sont que les mots de cette loi ne sont que des signes et des symboles des vérités secrètes »... On ne saurait mieux souligner sa méprise : comme si parler par allégorie était identique à l'interprétation allégorique d'un texte sacré ! Quand Ézéchiel dépeint Juda et Israël sous les traits de deux femmes de mauvaise vie, il parle par allégorie. Procède-t-il de la même façon que Philon trouvant sous l'histoire des patriarches celle des facultés de l'âme? L'allégorisme est l'expédient de la critique qui s'éveille et qui, pour conserver aux textes réputés sacrés leur valeur divine, les dépouille de leur sens naturel et y subtitue ce qui, pour elle, est science certaine. Il y a loin de ce subterfuge naïf à l'emploi de longues métaphores.

Comme l'auteur n'a pu vouloir parler que de la méthode allégorique, on se demande où il a pris que les Juifs de l'époque babylonienne et perse ont tenu à jour leurs écrits sacrés grâce à ce procédé.

Ces confusions inexplicables doivent sauter aux yeux de quiconque n'ignore pas la Bible. Par contre, celui qui n'est pas versé dans les deux Talmuds et les Midraschim, ne se défiera pas d'une assertion aussi tranchante que la suivante : « L'allégorie (lire l'allégorisme) devint pour les Juifs un genre littéraire qu'ils désignèrent sous le nom de *Midrasch* ». Or, sous cette forme, l'affirmation est fausse. Le Midrasch est l'étude du texte sacré ; quand cette étude porte sur les passages législatifs, elle prend le nom de *Midrasch Halacha* ; elle tend à fixer la jurisprudence ou, mieux, à déduire du texte écrit les prescriptions de la loi orale ; quand elle s'applique aux préceptes moraux ou aux récits de la Bible, elle s'appelle *Midrasch Agada* et se propose principalement l'édification ; voilà pourquoi ce Midrasch forme la charpente de la prédication juive, *derascha* (du même verbe, *darasch*). Dans cette interprétation, il arrive *quelquefois* qu'on a recours à la méthode allégorique, mais on compte les passages où ce procédé est employé. Parmi les Midraschim, ou recueils de ces interprétations de la Bible, il y en a un — que justement M. *K.* ne connaît pas ! — qui est tout entier un commentaire allégorique de certains chapitres de la Bible — le *Midrasch Tadsché* — ; seulement ce Midrasch, de rédaction assez tardive, offre avec tels passages de Philon une ressemblance saisissante, qui le met hors cadre.

Voici la conclusion de ce chapitre de considérations générales : « Le

mysticisme juif est le grand refuge de toutes les idées nouvelles qui s'imposent à l'esprit juif, mais qui ne trouvent pas à se loger ailleurs, tout ce qui n'entrait pas dans un cadre établi, tout ce qui ne se pliait pas à une rubrique (*sic*) venait échoir (échouer probablement) là. » Voit-on des idées nouvelles qui ne peuvent se loger que dans le mysticisme? Tout cela, autant qu'on peut le deviner, a pour but d'expliquer ce fait que dans le livre d'Hénoch figurent des notions scientifiques. Mais l'auteur n'a pas compris le rôle de cet enseignement scientifique, qui a été reconnu par tous les critiques modernes. L'anonyme qui se donne pour Hénoch et veut encourager ses frères par l'annonce du triomphe final tient à accréditer sa mission de révélateur de l'avenir. Pour cela il fait étalage de sa science des choses terrestres comme des choses célestes (de là aussi les Révélations dans Isaïe, Ezéchiel, Daniel), de même qu'il atteste la sûreté de ses prédictions par la narration *post eventum* des épisodes de l'histoire que peuvent contrôler ses contemporains.

Allons-nous être plus heureux maintenant en abordant, enfin, le terrain des faits, avec le chapitre III : *Le mysticisme juif jusqu'à la clôture du Talmud*? Il nous faut tout d'abord franchir de nouvelles considérations générales. Baur a, nous dit M. *K.*, émis l'idée que le mysticisme prend toujours une grande force après une époque de trouble profond. Cette opinion, paraît-il « trouve une confirmation puissante dans l'histoire du mysticisme juif, en ce sens que ce mysticisme prend après l'exil une extension très marquée ». Quand « la période du grand deuil fut passée et que l'apaisement eut un peu pacifié l'âme juive, il se fit en elle un grand vide. Toutes les aspirations que l'antique vie pratique et cultuelle occupaient jadis se trouvèrent libres et cherchèrent un aliment. Cet aliment, la science le leur fournit ». Personne aujourd'hui n'ignore que jamais la loi « cultuelle » n'a été, autant qu'après l'exil, l'objet des préoccupations des Juifs. Si, après la fin du prophétisme, une science est née, c'est celle de la Loi, celle du Livre. Il est vrai que tout de suite après M. *K.* nous apprend que le Talmud, l'œuvre des docteurs de la Loi, « exprime la lutte entre la prophétie et la loi ». Comprenne qui pourra!

Enfin, il nous est donné d'aborder les faits qui vont justifier ces jugements déconcertants. Le premier, c'est la constatation que les Talmudistes ont eu connaissance d'une doctrine mystique. Nous ne le contesterons pas, mais que nous voilà loin du retour de l'exil : sept ou huit siècles! Seulement on se garde bien de nous dire que ces mêmes

Talmudistes ont négligé de faire connaître la matière de cette doctrine. Ils se bornent à parler de *Maasé Mercaba* (l'œuvre du trône céleste, décrit par Ezéchiel) et de *Maasé Bereschit* (l'œuvre de la création, c'est-à-dire soit l'interprétation du récit de la création, soit des spéculations sur la création). Quand donc M. *K.* affirme que « le Maaseh Bereschit et Mercaba ne peuvent pas être identifiés avec la Gnose, parce qu'il y a entre l'une et l'autre des différences fondamentales », il a le tort de parler de ce qu'il ignore, puisqu'on ne connaît de ces deux sciences juives que le nom. En tout cas, ce qui est absolument faux, c'est que le Maasé Mercaba soit la « science... des idées eschatologiques ». L'eschatologie juive, c'est-à-dire les conceptions sur l'avenir d'Israël, la résurrection, la vie de l'au delà, n'a jamais fait l'objet d'un enseignement secret; les rabbins du Talmud en parlent à l'occasion sans réclamer le silence de leurs disciples, ni prendre un air mystérieux.

Une fois, par hasard, on croit que M. *K.* va faire un rapprochement ingénieux et expliquer d'une façon nouvelle une expression rabbinique, relative aux spéculations mystiques ou gnostiques. Un texte dit que quatre docteurs entrèrent dans le Paradis : l'un regarda et mourut, un autre regarda et perdit la raison, un troisième, Aher, fourragea dans les plantations, le quatrième Akiba entra et sortit sain et sauf. Comme cet Aher, c'est-à-dire Elischa ben Abouya, devint hérétique, il est facile de deviner le sens de la locution : « fourrager dans les plantations ». M. *K.* nous apprend à ce propos que, comme le montre un passage de Philon, « la métaphore « entrer dans le jardin, sévir dans les plantations » était depuis longtemps courante pour marquer la spéculation hétérodoxe ». Si le fait est exact, il est intéressant de voir une expression technique passer d'Alexandrie en Palestine, ce qui attesterait un lien entre l'école alexandrine et les docteurs palestiniens. Ce point aurait mérité d'être mis en lumière. Seulement la citation du passage de Philon, que M. *K.* reproduit loyalement, montre qu'ici encore nous aurions tort de nous en rapporter à notre guide. Philon, en effet, n'emploie pas cette expression métaphorique et ne fait aucunement allusion à des spéculations hétérodoxes. Commentant la défense d'élever une *aschèra* (bocage) près de l'autel, il y voit la défense « de planter ensemble le mal sauvage et infécond avec la vertu tendre et féconde ». M. *K.* n'en dira pas moins quelques lignes plus loin : « ...les docteurs et Philon, en usant de cette métaphore, ont probablement dans la pensée le mythe de l'arbre de la science (*sic*) et du fruit défendu, qui font (?) précisément partie du Maasé Bereschit de la Genèse ». Ajoutons que ces derniers mots sont une nou-

velle déformation des faits. Si Maasé Bereschit a ici, sous la plume de l'auteur, le même sens que d'ordinaire, tout ce qu'on sait de ces spéculations contredit l'idée qu'elles auraient porté sur autre chose que la création. Si par l'addition des mots *de la Genèse*, il a voulu dire simplement : les premiers chapitres de la Genèse, pourquoi s'avise-t-il ici de parler hébreu et ne craint-il pas de tromper ainsi le lecteur?

Maintenant que l'auteur descend, à l'occasion, des hauteurs des généralités, il faudrait s'arrêter à chaque pas pour rectifier ses assertions. Sous l'empire de ce besoin de grossissement qui lui est familier, il ne recule pas devant ce que j'appellerai des gasconnades. Dire qu' « avec le traité relatif à l'agriculture entrent les notions *géologiques* » (p. 37), c'est vouloir en faire croire. Les Talmudistes n'avaient pas plus l'idée de la géologie que les savants du XVIIe siècle. Quand, en ayant l'air de résumer des textes l'auteur raconte que, d'après les mêmes Talmudistes « à toute heure du jour les espaces sont le théâtre d'une lutte acharnée entre les anges du bien et les démons », sans prendre soin de fournir une référence — et pour cause — il se fie trop à des souvenirs incertains. Comment, d'autre part, supposer que dans ces mots, à propos de la prière : « C'est l'âme humaine quittant pour un moment son lieu d'exil, revenant dans sa patrie et reprenant sa place dans le concert harmonieux du ciel », l'auteur expose simplement ses idées personnelles? Tout le monde croira à une citation ou à un résumé : or ni l'idée, ni les expressions ne sont talmudiques.

Par contre M. *K.* éprouve parfois des hésitations bien surprenantes : « Dans *Sanh.* 91 nous lisons en effet ce passage singulier. Antoine (l'empereur ou le gouverneur?) demanda un jour à R. Jehuda : « A quel moment précis l'âme est-elle donnée à l'homme, à l'heure de la conception, pendant la grossesse, ou à la naissance? Le docteur répondit : A l'heure de la naissance. Antoine reprit : Comment cela est-il possible, puisque le corps sans âme n'est qu'un amas de chair, proie de la pourriture? » (p. 62). M. *K.* connait donc un empereur et un gouverneur du nom d'Antoine, et c'est cette science qui l'empêche de se décider! Faut-il lui apprendre que le mot *Antoninus* hébreu désigne, non un certain Antoine, mais l'un des *Antonins*, empereur qui aurait, au dire du Talmud, entretenu des relations suivies avec Juda le Saint, Patriarche des Juifs? Que les conversations de ces deux personnages soient fictives, il importe peu, en tout cas le Talmud veut que l'interlocuteur de Juda soit un Antonin. Même indécision, qui serait méritoire en d'autres circonstances, au sujet d'un autre passage du Talmud : « Le Talmud de

Jérusalem nous présente cinq dénominations ou (le passage n'est pas clair) divisions de l'âme humaine qui sont : Neschamah, Rouach, Nefesch, Jechidah, Chajah ». Se fondant sur le silence du Talmud, qui n'explique pas ces mots, et sur l'étymologie, M. *K*. nous livre ses idées personnelles sur cette question, idées qui ne nous intéressent pas, car il s'agit ici de savoir non l'interprétation mystique que l'auteur aurait imaginée à la place du Talmud, mais celle de ce Talmud, si vraiment il en préconise une. Or le passage est d'une limpidité parfaite et il n'est obscur que pour celui qui veut y voir des choses profondes et mystiques. Dans ce texte on constate tout bonnement que la Bible se sert de cinq synonymes pour désigner l'âme. A ce propos, notons une autre particularité du livre de M. *K*. On vient de voir citer le Talmud de Jérusalem sans autre indication ; ce n'est pas la seule fois que cet accident se produit. Or renvoyer au Talmud de Jérusalem, c'est comme si l'on s'en référait au *Journal officiel*, sans indiquer ni l'année ni la page [1]. Ce défaut de rigueur scientifique est encore plus excusable que le fait de prêter au Talmud une opinion, et c'est ce que fait sans cesse M. *K*. Or le Talmud est un procès-verbal des dires qui se transmettaient dans les écoles palestiniennes et babyloniennes et des leçons qui se donnaient dans ces académies. Le plus souvent ces dires sont accompagnés du nom de celui qui en est l'auteur. D'autre part, sauf en matière de jurisprudence, la liberté la plus grande règne dans l'exposé des idées. Aussi les contradictions ne sont-elles pas rares. Comment, après cela, faire parler le Talmud? Pour reprendre la comparaison dont je me suis servi tout à l'heure, c'est comme si l'on invoquait l'opinion du *Journal officiel*.

Le Talmud, promu à la dignité d'entité vivante, ne le cède sous ce rapport qu'au mysticisme, transmué en un être personnel. C'est le mysticisme qui insiste sur la prière (p. 66), par opposition au rabbinisme, et justement ceux qui insistent sur la prière sont des rabbins ! Ce mysticisme « est contraint d'appuyer sur la doctrine du péché original ». Mais « la doctrine pure du judaïsme ne s'arrête pas beaucoup à cette doctrine » (p. 67). Où donc alors M. *K*. a-t-il découvert le témoignage que ce mysticisme est contraint d'appuyer...? Ici M. *K*. a passé à côté du problème, et s'il avait cherché à le résoudre autrement que par des considérations générales, il aurait du coup éclairé l'*histoire* du

1) Les ouvrages non-juifs ne sont pas toujours mieux traités. Exemples : Epist. Paul, v, 13, 14 (p. 68) ; Irénée, ch. gr. (p. 74).

mysticisme juif à l'époque talmudique. Du dogme du péché originel il ne reste dans les sources postérieures au IIe siècle que des vestiges, des expressions qui ont conservé leur forme primitive et ne sont plus que des survivances. Et cependant et le quatrième Ezra et la première théologie chrétienne attestent qu'il jouait au Ier siècle un rôle de premier ordre dans les conceptions religieuses. Si de ce dogme autrefois vivant il ne s'est conservé que des souvenirs, c'est qu'au IIe siècle de l'ère chrétienne, après la ruine définitive de la nationalité juive, les succès du gnosticisme et du christianisme, une profonde réaction a balayé toutes ces spéculations : la théologie est devenue suspecte du jour où elle a été tournée contre le judaïsme, et la loi est devenue le « refuge » du rabbinisme, réduit à s'isoler pour ne pas être broyé. C'est la même réaction qui a emporté toutes les spéculations mystiques, et voilà pourquoi ce qui en reste est toujours sporadique et obscur.

Ce sont là des vues aujourd'hui classiques. Malheureusement pour lui, pour une raison que j'ignore, M. *K.*, qui est cependant un jeune homme, a une érudition vieillote; il n'a, pour ainsi dire, rien lu des savants qui ont écrit depuis quarante ou cinquante ans. S'il parle des Esséniens, au lieu de renvoyer à Schürer, qui résume avec soin les opinions relatives à cette secte, il cite un article de Fränkel de 1842. Rencontre-t-il un rabbin du Talmud dont l'identité est incertaine à ses yeux, au lieu d'ouvrir les ouvrages de Bacher, qui sont un admirable répertoire, il préfère dire : un certain X. C'est que, s'étant enfermé dans la science d'il y a un demi siècle, il n'a pas rencontré, naturellement, les noms de Schürer et de Bacher. Singularité plus déconcertante, ce sont surtout les travaux français qui sont victimes de cet ostracisme inconscient. Munk et Franck ne sont pas des inconnus pour lui — encore qu'il ignore que la *Kabbale* de Franck a eu une deuxième édition notablement corrigée[1], mais la *Palestine* de Derenbourg et la *Revue des Études juives* n'existent pas pour lui, et c'est dommage, car il aurait pu, par moments s'y instruire. M. *K.* a si bien le sentiment d'appartenir à la première moitié du dernier siècle qu'il écrit ceci : « RÉCEMMENT, en *1773*, le célèbre voyageur anglais J. Bruce le porta (le livre d'Hénoch) en Europe en des manuscrits *originaux* (il y a bien : originaux) ». Inutile d'ajouter que la découverte de Bouriant et la publication de Lods, qui sont de 1891-1892, ne sont pas encore arrivées à sa connaissance.

1) Cette revision est mon œuvre. Sans rien changer au cadre primitif et sans adopter, cela va sans dire, les vues de Franck, j'ai surtout élagué.

Mais je m'aperçois qu'à continuer de ce train, j'aurais à écrire encore une vingtaine de pages rien que pour ce chapitre III, qui s'étend de la page 18 à la page 86. Ce serait abuser de la patience du lecteur. Aussi bien doit-il déjà être éclairé. Force m'est de constater que M. K. a mis la charrue avant les bœufs. Ce n'est pas au début de sa carrière qu'on entreprend une pareille tâche : il faut s'y être préparé par de longues et sérieuses études ; l'improvisation n'a pas de succès en matière de science.

Un mot encore pour signaler un autre trait de cette improvisation. Impossible de montrer plus de désinvolture dans la façon, non seulement de traduire les textes, mais même de les citer. La *Pesikta Rabbati* est toujours appelée *Pesikta Rabba* (ce qui est un solécisme); *Pesahim* devient une fois Pessarim (!); un passage araméen donne à Hénoch l'épithète de « grand scribe » *safra rabba* : ces mots sont transcrits *sephira rab* (solécisme plus grave); la ville de *Sepphoris* devient *Sippora*, etc., etc.

Je ne parle pas de la correction du texte : je n'ai jamais vu ouvrage criblé de tant de fautes d'impression ; la majeure partie des citations hébraïques ou araméennes sont inintelligibles ; on dirait que le compositeur a pris au hasard les caractères qui lui tombaient sous la main. Mais il y a des *lapsus* vraiment extraordinaires. Le titre de l'ouvrage Hotem *Tokhnit* (expression empruntée à *Ezéch.*, 28, 12) est orthographié *Hotam Tabnit* (en lettres latines), parce que le כ a été pris pour un ב, accident qui n'est pas imputable au typographe. Plus étrange encore est ce nom de personne : *R. Nathan Baalhaaruch*. Un lecteur non prévenu prendra Baalhaaruch pour le nom de ce Nathan. Or cela veut dire : R. Nathan, *l'auteur du [Dictionnaire intitulé] Aruch*. Que dirait-on d'un écrivain français disant *Tite Auctorannalium* pour désigner Tite-Live ?

ISRAEL LÉVI.

C. BODEN KLOSS. — **In the Andamans and Nicobars.** — Londres, G. Murray, 1903. Imp. 8°, 21 shillings.

Les îles Andaman et Nicobar qui, continuant la courbe des côtes birmanes, relient géologiquement le continent asiatique à Sumatra, sont parmi les régions les mieux connues du globe au point de vue ethnographique. Et cependant toute nouvelle enquête faite sur place est la bien-

venue : car l'anthropologie, l'ethnologie et la sociologie trouvent justement dans ces îles des peuplades-types. Ainsi le beau volume de M. *B. K.* a ce grand mérite de fixer définitivement la solution de quelques points en litige tout en apportant sur d'autres points des éléments nouveaux.

Les séjours de l'auteur au milieu des différents groupes d'indigènes ont duré assez pour permettre la collection de documents intéressants. S'il n'a pu étudier les Andamanes comme il l'aurait désiré, cela vient de ce que leur tribu la plus intéressante et la plus nombreuse, celle des Jarawas, s'est toujours obstinément refusée à entrer en relation soit avec les Anglais ou déportés établis à poste fixe sur leurs côtes, soit avec les explorateurs. C'est certainement cette tribu qui représente, ethnologiquement et socialement, le groupe négrito, et peut-être humain, le plus primitif[1].

Le livre de M. *B. K.* est par contre très riche en matériaux sur les habitants des îles Nicobar. Ces îles sont habitées par deux groupes ethniques : les Nicobariens des petites îles et des côtes de la Grande Nicobar et les Shom-Pen (pron. : pain) de l'intérieur de cette dernière île. Au ch. III de la 2e partie l'auteur discute les affinités ethniques de ces deux groupes en citant les hypothèses proposées jusqu'ici. Les Nicobariens sont, pour lui, des descendants d'immigrants malais et birmans, aux-

1) Cette question de l'origine, de la répartition et de la vie sociale des Negritos a depuis longtemps été l'objet de maintes hypothèses et de nombreuses publications. M. Deniker (*Races et Peuples de la terre*, Paris, 1900, p. 343) en fait une race du groupe négroïde; ce sont des mésocéphales ou sous-brachycéphales; comme Negritos purs il donne : les Andamanes, les Aëta et les Sakaï. Telle est également l'opinion de A. B. Meyer (*The distribution of the Negritos in the Philippine Islands and elsewhere*, Dresden, 1899) qui se refuse d'ailleurs à apparenter les Negritos tant aux Papous qu'aux Dravidiens de l'Inde. Par contre W. W. Skeat (The wild Tribes of the Malay Peninsula, *Journal Anthr. Inst.*, XXXII (1902, p. 125) distingue nettement les Semang aux cheveux crépus-laineux, des Sakaï aux cheveux ondulés et des Jakun aux cheveux droits. Pour cet observateur si exact et bien connu il n'y a de vrais Negritos que les Semang, les Aëta et les Andamanes; les Sakaï ne seraient qu'une branche de la race dravidienne, ancienne habitante de l'Inde et de l'Indo-Chine. Quant à la comparaison des coutumes des différents Negritos, il faut attendre : que l'exploration des Jarawas ait été faite, que celle, entreprise par les États-Unis, des habitants des Philippines soit terminée et que les Mémoires de la *W. W. Skeat Expedition in the Malay Peninsula* aient vu le jour. — Les anthropologues trouveront dans le volume de C. Boden Kloss, aux appendices D et F, des chiffres instructifs sur le nombre, la taille, la longueur des membres etc., des Andamanes.

quels sont venus plus tard s'adjoindre des éléments arabes et chinois : d'où le caractère si complexe de leur physique et de leurs croyances et coutumes. Les Shom-pen ne seraient pas purs non plus, tout en étant moins mélangés que les Nicobariens de la côte; ils se rattacheraient comme ceux-ci au tronc indonésien. L'auteur a pu étudier d'assez près plusieurs petits groupes de cette race : sa documentation porte surtout sur le type anthropologique (mensurations nombreuses et excellentes photographies) et la vie matérielle (huttes, armes, vêtements, etc.)

C'est sur les Nicobariens de la côte, principalement sur ceux de Nankauri et de Mus, que M. *B. K.* donne des renseignements intéressant l'histoire des religions. Non content de décrire les amulettes, idoles, ustensiles de toute espèce, il a tenu à rapprocher les objets qu'il avait vus de ceux qu'on a trouvés en usage chez les Dayaks, les Bataks et autres tribus indonésiennes en des notes où pourtant on s'étonnera de ne pas voir utilisé le *Malay Magic* de W. W. Skeat (Lo. 1900).

Les Nicobariens ne croient ni à une Divinité Suprême ni à une vie *post mortem* ; mais ils croient à l'existence de puissances malfaisantes qu'on peut propitier au moyen d'offrandes ou rendre inoffensives par des pratiques magiques. Dans l'île du Nord on les nomme *siyas* ; il est intéressant de remarquer que ces *siyas* n'ont pas de demeure attitrée (arbres, roches, fleuves, etc.) mais sont quelque chose d'instable. C'est eux qui causent tout insuccès, tout malheur, toute maladie, mais non la mort qui est regardée comme un phénomène naturel. Existe-il des siyas bienveillants, c'est-ce que ni M. *B. K.* ni E. H. Man n'ont pu déterminer avec certitude. Il n'est pas dit non plus pourquoi les charmes magiques affectent des formes telles que : homme, femme, animaux, petits chapeaux, peintures sur les parois des habitations, sur des feuilles, etc. L'auteur affirme que tous ces objets ne sont ni des fétiches ni des idoles bien qu'à quelques-uns, en certaines circonstances, on offre comme nourriture du porc ou des noix de coco : « Ce sont des repousse-diables, qui mettent en fuite les démons de la maladie et préservent leur fabricant de toute infortune. Ils n'ont de pouvoir qu'en faveur de celui qui les a faits et à la mort du fabricant on les détruit » (p. 232). Tout ceci est intéressant, car, à ce qu'il semble, la non-localisation des *siyas* et l'efficacité strictement limitée du charme sont assez rarement observées ; elles présupposent l'existence de quelque chose d'analogue au *mana* polynésien et appartiennent, non au stade animiste, mais au stade amorphiste (animatiste) de l'évolution religieuse.

Il est regrettable que l'auteur ne donne pas plus de détails sur les

Tamiluanas ou *menluanas* dont il dit seulement que ce sont des chamanes qui ont le pouvoir de communiquer avec les esprits et, au moyen de cérémonies magiques, de les déloger de leur résidence momentanée (lieu, personne). Dans cette définition ni le mot *esprit* ni le mot *shamane* ne sont justes puisque les *siyas* n'ont rien d'animiste et puisque le sorcier ne se met pas dans un état de surexcitation nerveuse.

L'auteur n'a pas décrit tous les charmes et objets magiques, mais il en a donné nombre d'excellents dessins et des photographies (cf. surtout les planches en face des pages 232 et 234). Il est de toute évidence que ces charmes doivent être, mais avec plus de précision que l'auteur ne le fait en note, rapprochés des objets analogues usités dans toute l'Indonésie ; leur qualité de tabou se prouverait par une comparaison avec les procédés de conservation de la propriété énumérés p. 241 et dont l'usage est général aussi bien en Polynésie qu'à Madagascar ou en Afrique, et même en Europe.

Tout le chapitre VI (pp. 285-319) est consacré à la description d'un certain nombre de cérémonies en usage à Kar Nicobar ; elles ont été observées soit directement par l'auteur soit par un missionnaire birman, M. V. Solomon, que l'administration a établi à Mûs autant pour y faire des recherches ethnographiques que pour convertir et instruire les indigènes. M. Solomon a rédigé un journal dont des extraits avaient paru dans l'*Andaman and Nicobar Gazette*. Tout récemment ce journal, revu et amendé par E. H. Man, a été publié par le colonel Temple dans le *Journal* de l'Institut Anthropologique de Londres (1902, pp. 202-238); M. B. Kloss a eu entre les mains la *Gazette* et s'en est servi pour écrire son chapitre VI ; au lieu de laisser les faits classés d'après la date de l'observation, il les a exposés d'après leur lien interne de manière à donner un tableau ordonné des croyances et coutumes des Kar-Nicobariens; il a ajouté lui-même quelques détails ; d'autres, notamment ceux qui concernent l'exhumation des cadavres et les poteries de Chaura sont aux pages 88 et 107 de son livre. Mais en arrangeant le *journal* de V. Solomon il lui est arrivé de laisser de côté des faits souvent très caractéristiques; de plus l'auteur s'est placé plutôt à un point de vue descriptif ; il n'a pas vu d'ordinaire la signification réelle des cérémonies, ni même tâché de la voir ; de plus on constate d'assez grandes différences d'orthographe entre la rédaction de C. B. K. et celle de Solomon et Man ; enfin l'article de V. Solomon est illustré de photographies différentes de celles de B. Kloss. On se voit donc obligé de tenir compte des deux publications, tant au point de vue du texte qu'à celui des illus-

trations. On y trouvera décrites tout au long certaines cérémonies comme l'exhumation des cadavres qui dure d'une pleine lune à l'autre, la danse en pleine lumière, etc.

La partie la plus intéressante du chapitre est celle qui a trait aux *Mafai* : on désigne par ce nom un individu qui s'étant remis d'une maladie grave, s'impose de ne pas travailler pendant un certain laps de temps ; il est alors nourri par la communauté et regardé comme quelque chose de sacré, de tabou. Il semblerait que le mot signifie : « un voyant ». Il arrive qu'un malade ait eu une vision durant sa maladie ; il en fait part à ses parents et ceux-ci demandent à un tamiluana de faire de cet individu un mafai. Le sorcier commence par exorciser l'homme et tout ce qui l'entoure — ou mieux : par le purifier ; puis on le couvre d'ornements d'argent, on l'assied sur une sorte de palanquin qu'on promène processionnellement, et l'individu est consacré mafai ; il est devenu un personnage vénéré et redoutable auquel on vient rendre visite de très loin. Jamais il ne marche ; on le transporte toujours sur son palanquin auprès des malades qui réclament ses bons offices. Mais lorsque le mafai se regarde comme assez fort pour reprendre sa part des peines et des dangers de sa tribu, il se soumet à une cérémonie de désacralisation. C'est d'ordinaire parmi les mafai que se recrutent les tamiluana, les « protecteurs des canots de Chaura » et les « protecteurs d'Elpanam » (la place sacrée du village). La présence d'un mafai à toute cérémonie publique est obligatoire.

A. van Gennep.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Chr. Dieckmann. — **Die erste Weissagung vom Davidssohn**, eine biblische Studie zur Offenbarungsfrage. — Leipzig, Christoph Steffen, 1903. Grand in-8, p. 130.

Comme l'indique déjà le sous-titre de cette étude, elle a pour but d'élucider la question de la révélation. L'auteur croit à la réalité d'une révélation spéciale, dont l'origine est divine, bien qu'elle nous parvienne sous une forme humaine et imparfaite. Il croit même que la réalité de la révélation peut être démontrée historiquement. C'est ce que tend à établir son travail.

Celui-ci renferme tout d'abord une étude sur II *Samuel*, vii, où l'auteur veut découvrir la combinaison de deux sources différentes, provenant toutes les deux de l'époque de David. Il y trouve la preuve que les parties principales du *Deutéronome* existaient déjà alors. La proclamation du code de ce livre semble aussi être indiquée dans II *Samuel*, viii, 15. Ce code resta sans doute ignoré depuis Salomon jusqu'à Josias, parce qu'il était gênant pour le premier de ces rois et pour beaucoup de ses successeurs, dont la conduite y est condamnée. Les sources supposées de II *Samuel*, vii, sont prises pour de l'histoire pure. Et là-dessus l'auteur base la déclaration que la révélation forme l'essence de la vraie religion ; que la foi à la révélation distingue les juifs et les chrétiens de l'humanité paganisée.

L'auteur passe ensuite à l'étude de II *Samuel*, xxiii, 1-7 et du *Psaume* cx, qui lui paraissent également d'une authenticité incontestable. Il y trouve la preuve que David, appuyé sur la révélation divine, s'attendait à ce que le Messie fût un de ses descendants et devînt le dominateur de l'humanité. Il découvre une gradation naturelle de la révélation divine dans ces deux morceaux, comparés à II *Samuel*, vii. Dans II *Samuel*, xxiii, 1-7, il voit la première prédiction directe du Fils de David. Ce morceau lui fournit aussi la clef du *Psaume* lxviii, en même temps que ce dernier lui offre une confirmation de son interprétation du premier. Quant au *Psaume* cx, il est la description de la marche du royaume de Dieu, depuis l'élévation de Christ jusqu'à sa parousie.

Nous rencontrons ensuite une comparaison entre II *Samuel*, vii et le récit parallèle de I *Chroniques*, xvii, ainsi que de longues considérations critiques pour prouver que toutes les révélations en question doivent avoir été faites à David dans un temps très rapproché, de sorte que celle de II *Samuel*, xxiii, 1-7, ne peut pas être à sa vraie place. L'auteur partage les livres de *Samuel* en dif-

férentes sources et nous apprend que les principaux rédacteurs en sont Samuel, Nathan et Gad. Puis viennent encore d'autres considérations sur l'histoire et la révélation, ainsi que sur le caractère révélateur de la Bible.

Ici comme partout, notre auteur a l'air de suivre la méthode critique et exégétique de l'école historique moderne, mais ce n'est qu'une apparence. En réalité, il ignore les travaux de cette école ou n'en tient aucun compte. Sa méthode est tout à fait arbitraire. Il prend les produits de son imagination ou des opinions traditionnelles contestables et contestées pour des réalités historiques. Et c'est sur des fictions, prises pour des faits, qu'il base la démonstration de sa notion d'une révélation surnaturelle. Il est évident que son ouvrage ne pourra convaincre que ceux qui le sont déjà.

C. Piepenbring.

V. Scheil. — **La loi de Hammourabi**. — Paris, Leroux, 1904; petit in-8 de iii et 70 pages. Prix : 2 fr.

Le Code de Hammourabi est aujourd'hui connu dans le monde entier, grâce aux conférences de M. Delitzsch, de Berlin, à l'intervention de l'empereur Guillaume et à la retentissante controverse qu'elles ont soulevée en Allemagne et ailleurs. Combien y en a-t-il cependant qui sachent que le précieux document, objet de tant de discussions, a été découvert à Suse, par M. de Morgan, un savant français, et que son premier éditeur et premier interprète a été un autre Français, le P. Scheil? C'est que, par un fâcheux procédé, dont nous sommes coutumiers en France, l'édition princeps publiée en France par l'éditeur Ernest Leroux, en 1902, a été un magnifique volume, luxueusement imprimé, mais d'un prix fort élevé. A l'étranger, au contraire, on s'empressait de publier de nouvelles éditions ou simplement de vulgaires traductions plus ou moins révisées, mais à bon marché. Résultat : tout le monde connaît le Code de Hammourabi dans des traductions allemandes ou anglaises, dont les auteurs n'ont eu qu'à remanier l'interprétation première donnée par le P. Scheil, tandis que seuls un certain nombre de spécialistes et quelques bibliothèques ont acquis l'ouvrage coûteux publié en France.

Il en est de même pour la plupart de nos grandes publications patronnées par le Ministère de l'Instruction publique. On ne saurait imaginer une méthode moins pratique et moins commerciale de favoriser les travaux scientifiques. Et quand un beau jour la Commission du budget s'avise de restreindre les frais d'impression et de subvention aux publications scientifiques, on se garde bien de corriger la méthode défectueuse suivie jusqu'alors. Non, on rogne indistinctement sur toutes les subventions, aussi bien sur celles qui sont utilisées d'une façon rationnelle, à la fois économique et pratique, de manière à faciliter la diffusion des ouvrages scientifiques, et sur celles qui sont en grande partie perdues, parce qu'elles ne servent qu'à alimenter des publications de luxe, d'un prix inabordable pour la plupart des savants.

Il n'est jamais trop tard pour réparer le mal. Sur l'invitation de M. Leroux, le P. Scheil, aussitôt que le lui ont permis les travaux qu'il dirige en Perse, a rédigé en un léger opuscule une traduction française, toute simple et à bon marché, des fameuses Lois de Hammourabi, ornée seulement d'une planche représentant le sommet du monument où est figuré Hammourabi recevant les dites lois du dieu Soleil. Quelques notes et un index terminent cette utile publication qui nous permettra désormais à tous de posséder le document historique assurément le plus précieux découvert dans ces dernières années, sans être obligés d'aller chercher dans une traduction allemande ou anglaise un texte révélé au monde savant par des Français.

Jean Réville.

Fr. Blass. — **Evangelium secundum Johannem cum variae lectionis delectu.** — Leipzig, Teubner, 1902. 1 vol. in-8 de xxiv et 111 pages. Prix : 5 m. 60.

M. Fr. Blass, bien connu par ses travaux sur le texte des *Actes des apôtres* et par son édition de l'*Évangile de Matthieu*, a publié une édition critique du IVe évangile d'après les mêmes principes qui l'ont guidé pour l'établissement du texte de Matthieu. Je me proposais de faire une étude détaillée de quelques-unes des variantes proposées par lui, mais comme d'autres travaux m'en ont empêché jusqu'à présent, je dois me borner à signaler son œuvre, puisqu'elle date maintenant déjà de deux ans et qu'il n'est pas possible d'en différer plus longtemps le compte-rendu.

Dans une longue préface latine il expose d'abord les autorités qui lui ont servi de témoins pour le rétablissement du texte, puis il discute une à une les principales variantes reconnues par lui, soit pour les adopter, soit pour en montrer simplement la valeur possible. En dehors des manuscrits dont il a déjà antérieurement plaidé la cause, tels que le Cantabrigiensis (*D*), les mss. latins du groupe Farrar, une quinzaine d'autres manuscrits latins, il en appelle surtout aux versions syriaques, gothique, coptes ou sahidiques, en insistant particulièrement sur la valeur du Syrus Sinaiticus. Mais, en outre, il veut nous faire accepter l'autorité de la paraphrase du IVe évangile en hexamètres grecs par un Égyptien, Nonnus Panopolitanus, peu après l'an 400, et il s'appuie également sur le texte qui ressort des Homélies de saint Jean Chrysostôme sur le IVe évangile.

En principe je crois que le contrôle des antiques versions orientales et latines peut donner de très bons résultats pour la restitution du texte grec, antérieur au travail de révision de ce texte grec opéré à la fin du IIIe et au IVe siècle, surtout lorsqu'on peut constater l'accord de témoins aussi indépendants l'un de l'autre que les antiques versions syriaques et les versions latines antérieures à la Vulgate. J'ai déjà dit la haute valeur qui me paraît devoir être

reconnue notamment au texte syriaque sinaïtique, en rendant compte des travaux de M. A. Merx (t. XLVI, p. 284 et suiv.). Encore faut-il, même ici, procéder avec circonspection, car en cas de désaccord on ne saurait stipuler *a priori* que l'altération soit dans le texte grec attesté par nos manuscrits et non pas dans le texte de la version, qui, lui aussi, ne nous est pas parvenu sans avoir passé par les mains de nombreux copistes.

Mais ce qui me paraît tout à fait sujet à caution, c'est de prendre comme autorité le texte d'une Paraphrase poétique, fût-elle aussi fidèle que possible, surtout lorsqu'on peut constater que le paraphraseur a employé dans certains passages des circonlocutions évidemment étrangères au texte original, comme c'est le cas pour Nonnus (voir *Praefatio*, p. x). Quant aux Homélies de Chrysostôme, non seulement le texte en est assez mal établi, mais en outre, si étroitement attachées au texte qu'elles puissent être, elles ne le reproduisent cependant pas d'une façon intégrale ; il y a quelques omissions certaines. Qui nous garantit alors que d'autres omissions, considérées comme acceptables, existassent dans le texte dont se servait le prédicateur et ne soient pas de son propre fait ?

Il faut donc faire les plus expresses réserves sur la valeur d'une partie des témoins auxquels en appelle M. Blass. Mais il faut bien se garder, d'autre part, de faire fi de toutes ces gloses. La méthode qu'il pratique a une réelle valeur comme moyen de contrôle. Si elle ne donne pas souvent de résultats définitifs, elle éveille l'attention sur des points qui, sans elle, paraîtraient ne soulever aucun doute et, en tous cas, elle contribue à nous faire connaître comment se servaient du texte sacré des écrivains chrétiens de l'antiquité.

JEAN RÉVILLE.

J. HOCART. — **Le Monachisme.** — Paris, Fischbacher, 1903, in-8 de 404 pages.

Le livre, d'une lecture très intéressante, qu'a publié récemment M. Hocart, est fondé sur l'histoire plutôt qu'il n'est à proprement parler œuvre de nature historique. Le titre déjà caractérise l'ouvrage ; sous sa forme complète il se présente ainsi : *Le Monachisme, ses origines païennes, ses erreurs fondamentales, son influence néfaste sur la religion, la morale et la société.* C'est l'œuvre d'un militant, fort bien informé, que ses recherches historiques tout autant que ses convictions religieuses ont amené à professer sur les institutions monastiques un jugement très défavorable. A l'encontre d'un si grand nombre de nos contemporains qui mangent du moine par passion politique ou sociale, M. Hocart a voulu justifier la sévérité de son verdict par une copieuse démonstration historique. Son livre est, d'ailleurs, composé d'une plume alerte et animé d'un souffle religieux très élevé. Mais il a bien quelque peu les allures d'un réquisitoire, et à ce titre, il échappe à l'appréciation de notre *Revue*, d'autant plus

que la polémique contre le catholicisme se combine fréquemment sous sa plume avec celle contre le monachisme.

On se demande même comment il se fait que le monachisme ait une si grande vitalité, attestée par sa longue histoire et par ses renaissances successives, si vraiment il n'y a pas autre chose en lui que les erreurs et les déviations religieuses et morales que l'auteur met surtout en lumière. M. Hocart lui assigne des origines païennes. Il y a là, semble-t-il, une exagération en sens contraire de celle qui a encore trop souvent cours parmi les libres penseurs irréligieux, lorsqu'ils prétendent rendre le christianisme seul responsable du monachisme. Le fait est qu'au IVe siècle l'ascétisme, le besoin de se retirer loin du monde, de vivre dans la méditation et pour la vie future, sont des tendances assez générales dans la société gréco-romaine et dont les premières manifestations ont été orientales avant de se propager dans le monde grec. N'oublions pas non plus que le monachisme a fleuri dans d'autres religions que la chrétienne, notamment dans le Bouddhisme où il est le fruit le plus authentique du principe religieux spécifiquement bouddhiste. Dans le christianisme, au contraire, il n'est pas primitif. Rien de moins monastique que la manière de vivre des apôtres et des chrétiens pendant les trois premiers siècles. Dans le christianisme le monachisme est positivement d'introduction étrangère et c'est pour cela que les chrétiens qui veulent ramener leur religion à son esprit authentique sont parfaitement autorisés à repousser le monachisme comme non chrétien.

Mais, d'autre part, il faut non moins reconnaître que dans le développement historique du christianisme les tendances spirituelles du IVe siècle signalées plus haut, jointes à la désillusion qu'infligea aux chrétiens les plus zélés la société chrétienne après le triomphe du christianisme dans l'empire romain, eurent pour conséquence naturelle d'induire les plus ardents, parmi ces croyants dégoûtés du monde, à chercher dans des groupements sociaux en dehors de la société civile la réalisation du Royaume de Dieu, annoncé par le Christ, vainement attendu par les chrétiens et dont la victoire même de l'Église chrétienne semblait plus que jamais compromettre la réalisation terrestre. Ce fut une altération du christianisme, en tant que fausse application du principe moral chrétien sous la pression de circonstances bien différentes de celles où avaient vécu les premiers disciples. Ce ne fut pas la victoire d'une institution païenne dans l'Église chrétienne, ni même à proprement parler une invasion de l'esprit païen dans la société chrétienne.

Il faut aussi, quand on fait de l'histoire, distinguer entre les diverses périodes du monachisme. On ne saurait mettre indistinctement dans la même catégorie les moines irlandais qui évangélisèrent les Germains et les Jésuites qui administrèrent le Paraguay. Entre François d'Assise et Torquemada il y a peu de choses communes. La pratique du « Bloc » peut avoir sa raison d'être en politique; elle est inapplicable en histoire. Aussi bien M. Hocart a-t-il songé beaucoup plus à faire le procès du monachisme devant le tribunal de l'opinion publique contemporaine qu'à faire œuvre d'historien désintéressé et, à ce point

de vue, il faut reconnaître que l'auteur a fort bien réussi. Comme arsenal d'arguments antimonastiques son livre est un des mieux fournis que je connaisse.

JEAN RÉVILLE.

AIMÉ PUECH. — **Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien**, suivies d'une traduction française du discours avec notes. — Paris, 1903, Alcan, VIII-159 pages. (*Bibliothèque de la Faculté des Lettres de l'Université de Paris*, XVIII).

De tous les écrits des auteurs grecs chrétiens, il n'en est peut-être aucun dont l'intelligence présente plus de difficultés que le *Discours aux Grecs* de Tatien, aussi devons-nous une reconnaissance particulière à M. Puech qui vient de nous en donner une traduction dans la *Bibliothèque de la Faculté des Lettres de l'Université de Paris*.

Dans sa version, M. Puech suit en général le texte de l'édition de Schwartz, en s'en écartant parfois pour des raisons qu'il indique dans ses notes. Il ne s'est pas attaché à rendre la couleur du texte original, souvent très obscur à force de concision et de recherche, mais il a voulu avant tout rendre Tatien intelligible à des lecteurs modernes. Des notes étendues et fort intéressantes éclairent en outre les points obscurs. On ne peut espérer trouver dans cette traduction une œuvre définitive. L'ouvrage de Tatien est de ceux qu'on ne peut compter jamais comprendre entièrement. L'ambition de M. Puech était d'ailleurs uniquement de pousser l'interprétation du texte un peu plus loin que ses prédécesseurs, Harnack, Wilamowitz-Moellendorff, Schwartz, Kukula et d'autres. Il est évident, pour qui a étudié sa traduction, qu'il a réalisé ce qu'il s'était proposé.

Ce qui donne plus de prix encore au travail de M. Puech, c'est qu'il fait précéder sa traduction de recherches étendues sur l'œuvre de Tatien. Nous ne pouvons songer qu'à indiquer sommairement ses conclusions. Contrairement à l'opinion de Harnack qui place la composition du Discours en 155, peu après la conversion de l'auteur, M. Puech la place entre 169 et 172. Les raisons qu'il donne en faveur de cette date sont très fortes. La présence dans le Discours de certaines tendances déjà gnostiques, rend en effet très vraisemblable que Tatien l'ait écrit peu avant sa rupture avec l'Église. M. Puech admet aussi avec Krüger que Tatien a utilisé les Apologies et le Dialogue de Justin. Contre Kukula, il croit que le Discours n'est pas une œuvre oratoire, bien qu'il soit possible, étant données les mœurs littéraires du temps, que Tatien, avant de le publier, en ait donné une lecture publique. Quant au lieu de composition, la seule chose qui paraisse certaine à M. Puech, c'est que ce lieu n'est pas Rome.

Il y a dans le livre de M. Puech un intéressant résumé de la théologie de Tatien. Il met bien en lumière le dualisme qui la caractérise, et montre com-

bien profondément cette théologie diffère du dogme qui fut promulgué à Nicée cent cinquante ans plus tard.

La partie la plus originale et la plus neuve de l'œuvre de M. Puech est celle où il étudie le rapport de son auteur avec l'hellénisme. Il montre que Tatien, cet ennemi acharné de la culture grecque, lui doit toutes les armes qu'il emploie pour la combattre. C'est aux auteurs grecs qu'il emprunte tous ses arguments contre la philosophie et la religion grecques. A propos des questions de style et de langue, M. Puech, partant du travail fait par Schwartz dans son édition, prouve que tout en devenant chrétien, Tatien reste le sophiste qu'il était auparavant, car on trouve dans son œuvre les rythmes savants et les formes recherchées qui étaient chères aux sophistes. Malgré cela, Tatien ne s'est pas préoccupé d'être un puriste. M. Puech le montre en relevant quelques-unes des formules obscures et des expressions singulières ou déconcertantes qui sont familières à Tatien.

On voit par ce qui précède, que le livre de M. Puech est une contribution très importante à l'histoire de la littérature et du dogme chrétiens au second siècle. Il ne sera plus possible d'étudier les apologètes grecs sans en tenir compte.

Maurice Goguel.

M. Dunlop Gibson. — 1° **The Didascalia apostolorum in syriac.** — Edited from a mesopotamian manuscript with various readings and collations of other mss. — Londres, 1903. In-4°, x-236 (ܪܠܘ) pp. (*Horae Semiticae* n° I). — 2° **The Didascalia apostolorum in english.** Translated from the syriac. — Londres, 1903. In-4°, xviii-113 pp. (*Horae Semiticae*, n° II).

La Didascalie des douze apôtres, qu'il ne faut pas confondre avec la Didaché des douze apôtres, est un ouvrage apocryphe du iii° siècle. Le texte original devait être grec ; il ne nous est pas parvenu dans sa rédaction première et nous ne le connaissons que par quelques versions qui en ont été faites de bonne heure.

En premier lieu, il faut citer le texte syriaque de Paris, édité par Paul de Lagarde en 1854, sans traduction ; puis il essaya de reconstituer le texte grec d'après cette version syriaque ; ce savant démontra que la Didascalie avait donné naissance à un ouvrage très connu, les six premiers livres des Constitutions apostoliques. Le septième livre de ces Constitutions serait un remaniement de la Didaché (Cf. Nau, *La Didascalie*, p. 2).

Mme Gibson estime donc rendre un grand service à la science en général, et à l'histoire ecclésiastique en particulier, en donnant une édition nouvelle du texte syriaque de la Didascalie, qu'elle accompagne d'une traduction anglaise.

Le texte syriaque publié par Mme Gibson a été mis à sa disposition par le

professeur J. Rendel Harris, qui rapporta de Mésopotamie une copie d'un ancien manuscrit. Il présente de nombreuses divergences avec le codex de Paris, le complète en plusieurs endroits et il méritait à plus d'un titre d'être édité *in extenso* ; il ne pouvait l'être mieux que par Mme Gibson qui s'est déjà fait une renommée de savant par ses autres publications.

L'ouvrage est divisé en 26 chapitres, d'inégale longueur et d'inégale importance ; il vise surtout les hérésies qui avaient cours à l'époque, renferme de nombreux passages relatifs aux judaïsants, condamnant certains rites qui préoccupaient encore les esprits d'alors, et affirmant de plus en plus la différence qui devait désormais séparer l'Église chrétienne de la juive. Il faut surtout voir dans la Didascalie un manuel de droit canon primitif, qui n'a pas encore subi les additions et les augmentations que lui infligeront les hérésies et les schismes survenus à travers les siècles.

L'importance du texte syriaque de la Didascalie se trouve accrue par la publication de fragments latins du même ouvrage, faite sur un palimpseste de Vérone du IVe siècle par M. Hauler. Ces deux textes se corroborent l'un l'autre et montrent qu'ils sont tous deux, et indépendamment l'un de l'autre, la traduction d'un original grec, qui reste à découvrir.

Avant la publication de Mme Gibson, une traduction française de la Didascalie avait été donnée par M. F. Nau. Grâce aux travaux pleins d'érudition de ces deux savants, le précieux document apocryphe du IIIe siècle est accessible à tous ceux qu'intéressent l'histoire ecclésiastique et la patristique ; l'œuvre commencée par de Lagarde, incomplète puisqu'elle était sans traduction, se trouve avantageusement complétée par la publication d'un texte nouveau et de deux traductions en langues européennes.

F. Macler.

Baldassare Labanca. — **Del nome « Papa » nelle chiese cristiane di Oriente e Occidente.** — 55 p. Extrait des *Actes du XIIe Congrès des Orientalistes*, t. III, 2e partie, p. 47 ss.

Cette étude est une amplification de la communication orale faite par B. Labanca, le 5 octobre 1899, au Congrès des orientalistes de Rome. Elle est rédigée avec soin et bien documentée. Le mot *pape*, dit l'auteur, dérive étymologiquement du grec Πάππας, mot qui est lui-même une altération de Πατήρ, père. Ce titre, donné indistinctement à tous les conducteurs d'Église, était, à l'origine, d'un usage courant et signifiait que celui qui le portait était le père (au sens spirituel) des membres de la communauté : rien donc qui établit une juridiction ou un pouvoir spécial.

Dans l'Église d'Orient, le sens de ce mot est demeuré stationnaire. A ce propos, l'auteur aurait pu relever qu'aujourd'hui encore les prêtres russes portent le nom de « popes ».

Il n'en fut pas de même en Occident. Au IVe siècle, Rome n'avait aucune primauté sur les autres églises et le mot pape continue à désigner le père spirituel des fidèles, témoins Jérôme et saint Augustin qui donnent ce titre à plusieurs docteurs. A partir du Ve siècle et jusqu'au XIe, peut-être jusqu'au XIIe il y a deux courants parallèles, l'un conforme à l'ancienne conception, l'autre qui tend à faire de ce nom un titre d'honneur et la marque d'une suprématie. D'une part les évêques continuent à s'appeler des papes (certain diocèse est même qualifié de « papatus »); d'autre part les évêques de Rome cherchent à revendiquer ce qualificatif pour eux seuls, ainsi Grégoire Ier (590-631) duquel date vraisemblablement cette prétention. Pendant le cours du Xe et du XIe siècles, cette innovation se fortifie, puis finit par triompher. Le pape devient le directeur suprême, un souverain, le chef unique de l'Église catholique. L'idée première est perdue.

Tony André.

Baldassare Labanca. — **Gesù Cristo nella letteratura contemporanea straniera e italiana.** — Studio storico-scientifico illustrato con 16 incisioni. — Turin, Fratelli Bocca, 1903, petit in-8°, XVI, 435 p. Prix, 4 fr.

Nous ne consacrerons que peu de lignes à ce livre, malgré son intérêt. C'est qu'il est impossible de le résumer : au reste, le résumer serait le gâter.

Labanca passe en revue un grand nombre de publications italiennes et étrangères contemporaines qui ont parlé de Jésus. Il dit ce qu'il pense de chaque auteur et de la valeur de chaque ouvrage. S'il donne trop d'importance à certains écrits secondaires, si quelques-unes de ses appréciations ne seront pas universellement acceptées — nous aurions nous-même quelques réserves à faire — ses jugements sont clairs, pleins de bon sens, impartiaux, bienveillants, passés au crible d'une critique qui respecte tout à la fois le sentiment religieux et les droits de la science. Ce livre, qui est en quelque sorte un répertoire très vaste de comptes-rendus bibliographiques, dénote beaucoup d'érudition et beaucoup de patience. Contrairement à ce que l'on pourrait croire de prime abord, la lecture en est facile et agréable, car l'auteur groupe les écrits qu'il analyse — livres sur J.-C., écrits ou traduits par les catholiques, par les protestants, par les libres croyants et les libres penseurs ; J.-C. dans les catacombes ; la mère de Jésus — de façon à retracer une véritable histoire des idées qui se sont fait jour ou qui ont été défendues dans divers milieux depuis l'apparition des vies de Jésus par Strauss et par Renan.

Ce qui rend ce livre encore plus intéressant, c'est que l'auteur a voulu surtout montrer ce qui s'est fait en Italie (traductions de livres étrangers, écrits originaux) et ce qu'on y pense du Christ. A vrai dire, les ouvrages importants, composés par des Italiens, ne sont pas nombreux et tous trahissent, plus ou moins, des influences étrangères.

Les auteurs italiens qui s'occupent des questions religieuses passent, en général, d'un extrême à l'autre : les uns sont entièrement fidèles à l'orthodoxie traditionnelle, les autres se débarrassent de tout, en bloc. Labanca est demeuré dans le juste milieu ; il a choisi le seul chemin qui puisse conduire à la connaissance du Christ authentique. Pour le moment, il est surtout impressionné par la difficulté du sujet. Si l'on peut écrire l'histoire de Jésus au point de vue dogmatique et poétique, dit-il, cela est impossible au point de vue historico-scientifique, soit parce que nous manquons de documents suffisants, soit parce que les documents qui nous restent (Évangiles) sont écrits à un point de vue didactique et non biographique, soit enfin parce que le merveilleux des récits évangéliques est si abondant qu'il reste trop peu d'éléments naturels, les seuls dont la science puisse se servir (voir, en particulier, le dernier chapitre de l'ouvrage : « Considérations finales sur Jésus de Nazareth », p. 361 ss. où l'auteur expose ses opinions).

Ceci pour le fond du livre qui fait honneur au maître distingué de l'Université de Rome.

Quant aux notices bibliographiques qui suivent chaque chapitre, elles sortent parfois du sujet et analysent des ouvrages qui parlent de tout autre chose que du fondateur du christianisme, ou qui s'en occupent trop incidemment. Elles sont néanmoins bien rédigées et pourront rendre de véritables services aux lecteurs auxquelles elles sont destinées.

Tony André.

Francesco Scerbo. — **Il Vecchio Testamento e la critica odierna.** — Firenze. Tipografia E. Ariani. 1902, iv-115 p. Prix, 2 fr.

L'auteur estime que, de nos jours, les critiques qui s'occupent de l'Ancien Testament sont trop subjectifs et ne s'appuient pas assez sur des preuves de fait. Il voudrait moins d'imagination et plus de respect des textes.

Il critique donc ceux qui ont détaillé la distinction des sources dans les écrits bibliques (en particulier dans la Genèse), quoiqu'il admette la multiplicité des documents. Il reconnaît que les mss. de l'A. T. ont souffert des injures du temps ; mais il blâme les savants qui ont amendé le texte sacré (corrections de mots, corrections dans l'ordre des versets), en dépit du témoignage des anciennes versions, simplement parce que le texte actuel ne correspond pas à l'idée qu'ils se font des pensées que l'écrivain a dû exprimer. Au reste, il estime qu'il y a peu à tirer des anciennes versions, elles-mêmes altérées. Il n'admet pas non plus qu'à l'égard des livres poétiques, le rythme puisse servir de criterium pour rétablir la leçon primitive, le secret de la poésie hébraïque nous étant, somme toute, encore inconnu. Enfin, il en veut à la méthode même du subjectivisme critique qui présente ses théories avec un tel luxe de raisons et d'arguments que les naïfs s'y laissent prendre.

Les thèses soutenues par l'auteur ont quelque chose de très juste. On va, en effet, un peu loin aujourd'hui dans la critique du texte hébreu; nous convenons, par exemple, que la Bible polychrome américaine met trop à contribution les marchands de couleurs et qu'il est impossible de prouver par $a + b$ que tel groupe de versets doit être mis à telle place plutôt qu'à telle autre. Mais les « conservateurs » auraient trop beau jeu si les savants devaient attendre, pour corriger un texte corrompu ou pour distinguer les sources d'un écrit, qu'on découvrît les originaux calligraphiés par les prophètes mêmes! Nous avons le droit de faire des hypothèses. Jamais une hypothèse sérieuse, même extrême, ne doit scandaliser : on l'acceptera, ou on la rejettera, ou on la modifiera selon ses convictions; on ne s'en moquera pas. C'est le premier reproche que nous faisons à M. Scerbo. Le tour ironique de ses observations, le perpétuel persiflage des opinions avancées nous ont déplu.

Nous nous demandons, en second lieu, quelle est la portée de ses affirmations critiques. L'A. T., dit-il, doit être étudié scientifiquement, comme tous les écrits anciens, et ce n'est point faire tort à la Bible que « de reculer sagement de quelques pas, afin de regagner ensuite d'autant mieux le terrain ». Qu'entend-il par ces mots?

Enfin, nous trouvons que l'auteur s'est ménagé trop aisément le beau rôle en faisant un choix d'opinions extrêmes — opinions qu'il a, en général, raison de désapprouver — et en négligeant de mentionner d'autres conclusions très justes et très précieuses de ces mêmes auteurs dans les mêmes ouvrages. Pour être plus profond, il aurait dû montrer le pour et le contre des résultats de la critique, mettre face à face ce qui a fait progresser la connaissance du texte hébreu et ce qui doit demeurer dans le domaine des hypothèses pures. Tel qu'il est, l'ouvrage de M. Scerbo ne saurait donner au lecteur une idée exacte de l'*Ancien Testament et de sa critique actuelle* : il se borne à jeter du discrédit sur les travaux de quelques savants indépendants, tandis que, nous en sommes persuadé, l'auteur, pour son compte, est le premier à reconnaître l'utilité de la critique.

TONY ANDRÉ.

W. KÖHLER. — **Luthers 95 Thesen samt seinen Resolutionen sowie den Gegenschriften von Wimpina-Tetzel, Eck und Prierias und den Antworten Luthers darauf.** — Leipzig, Hinrichs, 1903, 3 m. 50.

La publication des 95 thèses de Luther fut le premier acte de l'histoire de la Réforme en Allemagne. Ces thèses ont donc une importance historique capitale. Longtemps elles ont fait l'objet de controverses passionnées, aujourd'hui elles appartiennent à l'histoire. Leur teneur essentielle est du domaine de la culture générale. Mais quel a été exactement le sens de ces thèses et la portée de leur publication en 1517? C'est aux spécialistes qu'il appartient de répondre à cette question.

M. Köhler s'est appliqué à réunir les éléments d'information nécessaires. En 1902 il publia les documents relatifs à la querelle des indulgences de 1517 (*Dokumenten zum Ablassstreit* von 1517). La brochure de 200 pages que nous analysons complète cette première publication, et contient, avec le texte même des thèses, les documents qui peuvent servir à l'intelligence de ce texte.

Quel a été le sens exact de chacune des 95 thèses dans la pensée de Luther? La meilleure indication est celle que nous fournissent les *Resolutiones* publiées par Luther au lendemain de l'affichage. Aussi chacune des thèses est-elle suivie immédiatement, dans la brochure de M. Köhler, du passage des *Resolutiones* qui en est le commentaire direct.

A chaque « thèse » M. Köhler a eu l'heureuse idée de joindre l' « antithèse » qui en précise le sens et en indique la portée. Cette « antithèse » M. Köhler la trouve exprimée dans les écrits des adversaires de Luther : thèses de Tetzel rédigées par Wimpina, obélisques d'Eck, dialogue de Prierias. Dans ces écrits de polémique, l'auteur a recueilli les passages qui se rapportent directement aux thèses de 1517. Il les a groupés par ordre de matière, et a obtenu ainsi 95 groupes de textes, rangés chacun au dessous de la thèse qui s'y trouve attaquée. Aux attaques il a joint les ripostes de Luther, contenues dans ses « astérisques » et sa réponse à Prierias. Le lecteur a ainsi entre les mains toutes les pièces du procès.

Pour ce qui est du texte des écrits de Luther, cette édition est une révision de celle de Weimar, d'après les observations présentées par MM. Brieger et Lenz (*Zeitschrift für Kirchengeschichte*, VII et XVII).

M. Köhler espère que son recueil pourra être employé avec profit par les étudiants qui désirent s'exercer à la critique des textes. Il sera aussi utile à tous ceux qui voudront avoir l'intelligence complète du sens et de la portée des thèses de Luther.

A. Jundt.

P. Perdrizet. — **Documents du XVIIe siècle relatifs aux Yézidis.** — Nancy, Berger-Levrault, 1903. 8° de 44 pp.

M. Perdrizet a publié, d'abord dans le *Bulletin de la Société de Géographie de l'Est* (3e et 4e trimestres 1903), puis en tirage à part, un texte tiré d'un manuscrit de la Bibliothèque Municipale de Nancy et intitulé : *De la nation des Curdes Iasidies qu'on appelle adorateurs du diable*, texte anonyme, dont l'écriture indique le commencement du XVIIIe siècle. — L'auteur en serait un missionnaire qui avait résidé à Alep, peut-être le P. Besson, supérieur des missions de Syrie qui mourut à Alep en 1691, peut-être l'un des Jésuites qui firent partie vers la même époque de la mission d'Alep. — A titre d'introduction, M. P. a joint à son édition de ce document une étude, très complète et très critique, de la bibliographie relative aux Yézidis, depuis le *Tableau d'Asie* du sieur Chau-

mier (1654) jusqu'aux travaux de MM. J. Menant, Von Oppenheim et Spiro. De plus, tant dans les notes que dans le texte de cette préface, M. P., à propos des livres qu'il passe en revue, a réuni quantité de remarques nouvelles et discuté plusieurs points obscurs; tellement que l'on juge bientôt que son titre est par trop modeste et que c'est presque une histoire de la religion des Yézidis que nous a donnée accessoirement M. Perdrizet.

Sur l'individualité religieuse de cette secte, M. P. se prononce nettement : « Somme toute, elle est à classer avec la secte des *Kizilbach* de l'Asie Mineure, et avec le parsisme : c'est un parsisme dans lequel la crainte du principe mauvais a pris des proportions exagérées, s'est pour ainsi dire hypertrophiée. Musulmans et chrétiens appellent les Yézidis *adorateurs du diable*, en quoi ils leur font tort, car les Yézidis n'adorent pas le diable, ils ne le révèrent même pas ; ce qui paraît vrai, c'est qu'ils ne le maudissent pas, comme font les musulmans et les chrétiens et qu'ils évitent de prononcer son nom » (p. 8). Cette attitude de réserve à l'égard du diable, due peut-être à l'espoir dans lequel vivraient ces sectaires que Dieu, dans sa miséricorde, fera cesser quelque jour la disgrâce du démon, se retrouve dans le moyen âge latin, non seulement chez des mystiques inspirés par un esprit de charité infinie, mais chez des hérétiques, dualistes comme les Yézidis, et qui ont encouru de la part des orthodoxes les mêmes accusations.

L'auteur du curieux document que publie M. P. cherche en premier lieu à prouver que les « Iasidies sont des restes des anciens Manichéens »; puis il examine les differentes « nations » de Yézidis : Dacenies « qui sont une colonie des Parthes », Sachelies, Caledies, Dennedies, Erranis ; selon lui il y aurait des Yézidis autochtones « Curdes d'ancienneté », et d'autres qui descendraient des Francs devenus Yézidis après la perte de leurs conquêtes en Orient. D'ailleurs son écrit ne s'adresse pas aux savants ou aux curieux : c'est aux missionnaires qu'il envoie un ardent appel à venir porter la pure foi catholique chez ces derniers manichéens. « Ceux qui donneront, dit-il, le moyen de ruiner l'empire du Diable establi depuis le troisiesme siècle de l'Eglise parmy les Curdes, seront les autheurs d'un bien qui n'aura point de fin en ses progrez. »

P. Alphandéry.

M. Brandon-Salvador. — **A travers les Moissons.** — Paris, Alcan, 1903. Pet. 8° de 465 pp.

C'est à titre de florilège de la littérature hébraïque que nous signalons ici le recueil de lectures pour chaque jour de l'année publié récemmant par Mme *B. S.* Le lecteur qui ne peut accéder jusqu'aux textes hébreux lui saura gré d'avoir fait à son intention ce choix ingénieux de fragments bibliques et talmudiques, présentés dans une élégante traduction et sous un aspect typographique des plus attrayants. L'Ancien Testament, les Apocryphes, le Talmud, les Midras-

chim, les poètes et les moralistes juifs du moyen âge, jusqu'au Sepher Jezirah et au Zohar, toute la littérature juive a fourni sa contribution à l'auteur de ces miscellanées sans prétentions. A vrai dire, il arrive que parmi ces morceaux, certains ont entre eux quelque peine à voisiner ou ne semblent unis que par une assez lointaine parenté. Mais ces dissonances sont rares et d'ailleurs elles disparaissent dans l'unité d'objet qui domine ce petit livre : tout entier il témoigne d'un effort persévérant pour apporter de vieux textes à l'appui d'une morale très moderne et très vaste. La teinte confessionnelle en est d'ailleurs tellement diluée, tout ritualisme en est si soigneusement effacé qu'il peut à bon droit s'adresser à tous les « ouvriers inconscients et collaborateurs éphémères de la progressive et éternelle justice, de l'immortelle beauté ».

P. Alphandéry.

CHRONIQUE

FRANCE

Enseignement de l'Histoire des Religions. — *Conférences du Musée Guimet*. — A ses conférences dominicales organisées depuis quelques années et qui continuent à attirer un auditoire nombreux et attentif, l'administration du Musée Guimet a joint cet hiver une série de conférences du soir, avec projections, qui ont lieu dans la salle des fêtes de la mairie du XVIe arrondissement (avenue Henri-Martin). Nous donnons le programme des unes et des autres.

I. *Conférences du dimanche* (Musée Guimet) :

20 décembre, 2 heures 1/2. *M. de Milloué*, conservateur du Musée Guimet : Les Tibétains, Notes d'Ethnographie.

17 janvier. *M. S. Reinach*, membre de l'Institut : Une légende du ve siècle sur les Apôtres.

24 janvier. *M. E. Cartailhac*, correspondant de l'Institut : Les peintures préhistoriques de la grotte d'Altamira (Espagne).

31 janvier. *M. E. Deshayes*, conservateur adjoint du Musée Guimet : Le Jade.

7 février. *M. R. Cagnat*, membre de l'Institut : La Sorcellerie et les Sorciers à Rome.

14 février. *M. de Milloué* : Les Traditions diverses relatives au déluge.

21 février. *M. E. Deshayes* : Insignes officiels, sceptres et sceaux chinois.

28 février. *M. G. Lafaye*, professeur à la Faculté des Lettres : Les dernières fouilles de Rome.

6 mars. *M. Ph. Berger*, membre de l'Institut : Les origines de la poésie religieuse chez les Hébreux.

13 mars. *M. Sylvain Lévi*, professeur au Collège de France : La transmigration des âmes.

20 mars. *M. E. Deshayes* : Anciens tissus chinois.

27 mars. *M. D. Menant* : Les Parsis.

II. *Conférences du soir* (Mairie du XVIe arr.).

23 décembre 1903, 8 heures 1/2. *M. E. Pottier*, membre de l'Institut : La Crète au temps du roi Minos.

6 janvier 1904. *M. A. Moret*, maître de conférences à l'École des Hautes Études : Le rôle divin du roi en Égypte.

20 janvier. *M. le commandant Fonssagrives* : Les tombes impériales de Si-Ling.
3 février. *M. De Milloué* : Le Lamaïsme.
17 février. *M. Collignon*, membre de l'Institut : Les statues de tombeaux dans l'Art grec.
9 mars. *M. E. Guimet*, directeur du Musée Guimet : Les antiquités de la Syrie et de la Palestine.

— Le *Rapport annuel de l'École des Hautes Études, section des Sciences religieuses*, a paru récemment à l'Imprimerie nationale (en dépôt chez les éditeurs Leroux et Fischbacher). Nous y relevons les renseignements suivants sur la marche de la Section pendant l'exercice 1902-1903 : ceux des professeurs de la Section qui lui appartiennent depuis sa fondation et qui n'avaient pas encore ce titre ont été nommés directeurs d'études. Ce sont MM. H. Derenbourg, Esmein, Sylvain Lévi, Jean Réville, Léon de Rosny et Maurice Vernes. MM. Amélineau et Picavet ont été nommés directeurs d'études adjoints. M. J. Toutain, chargé depuis plusieurs années de la suppléance de M. André Berthelot à la conférence sur les Religions de la Grèce et de Rome, a été nommé maître de conférences pour ce même ordre d'études.

Le nombre des inscriptions s'est considérablement accru. Il s'élève à 142, parmi lesquels quinze nationalités différentes sont représentées. Il est très réjouissant de constater que les étrangers apprécient de plus en plus les ressources que leur offre l'École des Hautes Études pour l'étude des sciences religieuses. On doit observer, toutefois, que l'augmentation du nombre des inscriptions est due surtout au fait que le cours libre de M. l'abbé Loisy, sur les récits du ministère de Jésus dans les évangiles synoptiques, a attiré une affluence tout à fait exceptionnelle d'auditeurs.

Le mémoire qui forme le morceau de résistance de chacun de ces rapports, a été fourni cette année par M. G. Millet, maître de conférences pour l'histoire du Christianisme byzantin. M. Millet a créé à l'École, pour servir d'illustration et de thème à ses conférences, une collection d'antiquités religieuses byzantines, qui a pris très rapidement un magnifique essor, grâce à la générosité de plusieurs donateurs et, surtout, grâce au zèle infatigable déployé par le maître de conférence. C'est l'histoire de cette nouvelle et déjà précieuse collection que M. Millet nous raconte dans le mémoire qui précède le Rapport, sous le titre : *La Collection chrétienne et byzantine des Hautes Études*. Il a réuni déjà près de 400 croquis ou dessins au trait, 111 aquarelles ou copies à l'huile, des héliogravures, des images de sainteté, des estampages d'inscriptions ou de reliefs, des reproductions en plâtre de plus de 400 médailles, environ 60 bronzes, stéatites ou ivoires et surtout près de 4.500 photographies qui, jointes aux livres et aux tirages à part d'articles, font de cette collection un instrument de travail d'une singulière valeur. A la suite de ce mémoire, M. Millet a imprimé le Catalogue détaillé de ses clichés photographiques.

***

Publications récentes. — 1° *M. G. Bonet-Maury* a publié chez Fischbacher la leçon d'ouverture qu'il a prononcée à la séance de rentrée de la Faculté de théologie protestante, sur *Edgar Quinet, sa philosophie religieuse et son caractère*. Laissant de côté la vie, les poèmes et les œuvres politiques ou pédagogiques du grand écrivain, M. Bonet-Maury s'est attaché exclusivement à ses travaux d'histoire religieuse et à sa philosophie de l'histoire, à sa religion et à son caractère moral, enfin à ses rapports avec le protestantisme. Les idées originales qui se dégagent des œuvres où Quinet traite de l'histoire et de la question religieuses, sont d'après M. *B. M.* les suivantes : 1° l'humanité doit ses progrès à ses grands hommes ; 2° il y a une correspondance étroite entre les institutions sociales et politiques d'un peuple et sa religion ; 3° la société moderne se fera à l'image de son Dieu ; 4° sous l'infinie diversité des rites et des liturgies on peut reconnaître l'unité morale de tous les cultes. — En somme, ainsi conclut l'auteur, « il a été avec Benjamin Constant, Guigniaut, Alfred Maury, l'un des initiateurs du public français à la science comparée des religions et a mis en relief l'importance de cette étude pour l'explication des institutions politiques. Avec son grand ami Michelet, il a montré que la question religieuse a été un facteur de premier ordre dans les révolutions politiques et salué dans les Réformateurs des émancipateurs de l'esprit humain et des fondateurs des libertés modernes. Il a été enfin le précurseur de Renan dans l'étude du peuple d'Israël et des origines du christianisme ».

Presque au même moment où M. Bonet-Maury prononçait cette belle leçon sur Quinet, où il mettait en pleine lumière le côté religieux de la nature de Quinet, étrangement négligé par presque tous ceux qui, l'année dernière, ont parlé de lui à l'occasion de son centenaire, il publiait dans la *Revue Historique* (livr. de novembre-décembre) une étude sur *Saint Columban et la fondation des monastères irlandais en Brie au VIIe siècle*, où il rend un vif hommage au caractère et à la piété du missionnaire irlandais et apporte des renseignements intéressants sur les origines de quatre ou cinq couvents ou ermitages fondés dans le diocèse de Meaux par ses disciples Adon et Dadon (saint Ouen), sainte Fare et saint Faron, saint Fiacre et saint Fursy.

Enfin, quelques semaines après les deux travaux que nous venons de mentionner, paraissait chez Fischbacher un beau volume de M. Bonet-Maury : *Les précurseurs de la Réforme et de la liberté de conscience dans les pays latins du XIIe au XVe siècle*, auquel la Revue consacrera prochainement un article spécial.

— 2° A la Faculté de théologie protestante de Montauban, la leçon d'ouverture a été faite par M. Alexandre Westphal : *Les dieux et l'alcool ; une fausse piste sur le chemin de la vie*, leçon brillante, pleine de verve qui peut se résumer ainsi : dominant tous les mythes et se mêlant à tous les mystères, il y a un dieu initial, ancestral, dont la qualité première est d'être le nourricier des

hommes et des dieux, c'est Dionysos, dieu du vin, dieu de l'ivresse et des oracles, père de toutes les joies, de toutes les forces et de toutes les inspirations. Ce culte répond mieux que les autres au besoin de vie, qui est avec l'instinct de conservation le plus général et le plus intense de la nature humaine. Mais en cherchant dans l'excitation matérielle, temporaire et toujours funeste par ses résultats, la vie plus intense à laquelle elle aspire, l'humanité a fait fausse route. Le Christ lui a ouvert la voie de la vie immortelle en substituant à ces sources dangereuses d'énergie et de vie, l'inspiration par l'esprit du Dieu vivant.

Comme morceau littéraire, en tant que discours d'occasion et, en quelque sorte, parabole apologétique, cette réduction des religions païennes à la puissance de l'alcool pourra avoir un certain succès. Au point de vue de l'historien elle ne saurait être accueillie qu'avec les plus expresses réserves. L'auteur a vu Bacchus partout et dans Bacchus il n'a vu que le dieu du vin. Les deux thèses sont historiquement insoutenables.

— 3° La seconde partie des *Actes du premier Congrès international d'Histoire des Religions* a enfin paru, chez Leroux, en trois fascicules. Elle contient les mémoires présentés en séances de sections, tandis que la première partie, publiée deux ans plus tôt, contient les rapports présentés dans les séances générales. Les uns ont été reproduits *in-extenso* ; ceux-là sont connus de nos lecteurs, puisqu'ils ont presque tous paru dans la *Revue*, avant d'être tirés à nouveau pour être insérés dans les *Actes*. Les autres ont été simplement résumés, vu l'impossibilité matérielle de tout imprimer intégralement. C'est à ces difficultés d'ordre matériel qu'il faut attribuer le retard qu'a subi la publication de la seconde partie des *Actes*. — Les trois fascicules qui la constituent ont chacun sa pagination et sa table des matières, de manière à former un tout en soi-même. Le premier contient les travaux des sections II, III, V et VI (Religions de l'Égypte, de l'Extrême-Orient, de l'Inde, de la Grèce et de Rome). Le second donne les mémoires des sections IV et VIII (Religions dites sémitiques et Christianisme). Le troisième reproduit ceux des sections I et VII (Religions des non civilisés et histoire générale des religions).

— 4° M. le doyen *C. Bruston* vient de publier, chez l'éditeur Fischbacher, en une courte brochure : *L'inscription de Siloé et celle d'Eshmounazar*. Il sera commode d'avoir sous la main en une plaquette à bon marché le texte de ces deux célèbres inscriptions, avec traduction française et commentaire. Cette brochure se rattache au volume d'*Études phéniciennes* publié récemment par M. Bruston chez le même éditeur.

— 5° M. *A. Foucher*, maître de conférences à l'École des Hautes Études, a publié dans la livraison de septembre-octobre du « Journal Asiatique » et en tirage à part, une longue et curieuse étude sur *Les bas-reliefs du stûpa de Sikri (Gandhâra)*, dont il avait pris des clichés lors de son passage à Lahore en 1896. Des planches jointes au texte reproduisent les treize métopes du stûpa, dont le texte de M. Foucher donne le commentaire. Ce qui complique l'interpré-

tation, c'est que l'artiste a traité treize sujets différents, non une série continue de scènes d'une même légende, et que chaque sujet est représenté en abrégé. Tous sont empruntés à la légende du Bouddha, soit dans ses vies antérieures, soit dans sa carrière proprement dite d'Illuminateur. Le style est gréco-indien. Le symbolisme, cher à l'art indien, y règne en maître. On y trouve aussi les signes d'identification qui, dans l'art indien, servent à désigner la catégorie à laquelle appartient le sujet traité. Contrairement à M. Bloch, M. Foucher estime que dans les monuments de cet art métissé le degré plus avancé d'indianisation correspond, non pas à une date plus ancienne, mais au contraire plus basse. « Il y a lieu, conclut M. F., de rendre justice à la sage et symétrique ordonnance de ses compositions, où une sobriété voulue ne va jamais jusqu'à rien omettre d'essentiel. Qu'on prenne encore en considération, outre les scrupules esthétiques qui ont présidé à la distribution des panneaux, la pureté de style des colonnettes corinthiennes qui les encadrent et de l'entablement classique dans lequel ils sont encastrés, et l'on demeurera convaincu que si l'on ne peut faire remonter l'ensemble de la frise à la plus ancienne période de l'école du Gandhâra, on ne peut davantage la faire descendre jusqu'à la plus basse : une époque intermédiaire et également éloignée de ces deux extrêmes est celle qu'il convient de lui assigner » (p. 325 ou 145 du tirage à part).

— 6° M. *G. Dottin* a publié dans la « Revue Celtique » (t. XXIV) le *Teanga Bithnua du manuscrit de Rennes*, un curieux traité irlandais dont voici le sujet : la langue de l'apôtre Philippe, coupée trois fois et toujours renouvelée par Dieu, révèle aux Hébreux assemblés les merveilles du monde, de l'enfer et du ciel. Les merveilles du monde sont énumérées dans l'ordre des six jours de la création : d'abord le royaume du ciel, puis les mers, les sources et les fleuves avec les pierres précieuses qu'ils contiennent, les arbres étranges, les astres et le cours du soleil, les espèces d'oiseaux, les races d'hommes. La description des peines de l'enfer et des joies du paradis, qui ne figure pas du tout dans le manuscrit de Paris, est peu développée dans celui de Rennes. M. Dottin suppose que c'est une addition au texte primitif.

Le même M. Dottin, professeur à l'Université de Rennes, vient de publier chez Bloud, dans la collection « Science et Religion. Études pour le temps présent », un court aperçu sur *La Religion des Celtes* (in-12 de 64 pages ; prix : 60 centimes) qui sera très utile pour la vulgarisation du sujet. Voici comment l'auteur lui-même caractérise son œuvre : « Les dieux et les pratiques religieuses des Celtes et des Gallo-Romains ont fait l'objet de nombreuses études. H. d'Arbois de Jubainville, H. Gaidoz, A. Bertrand, S. Reinach, C. Jullian ont tiré des textes, des inscriptions et des monuments figurés tout ce qu'ils pouvaient comporter de renseignements précis, de déductions ingénieuses et d'hypothèses raisonnables. Ce petit livre n'a donc aucune prétention à l'originalité. J'ai tâché d'y exposer simplement et clairement l'état de nos connaissances sur la religion des Celtes, en complétant et en précisant sur un certain nombre de points le compte rendu du livre d'Alexandre Bertrand *La religion des Gaulois*,

les druides et le druidisme que j'ai donné dans la « Revue de l'Histoire des Religions », t. XXXVIII, p. 136-152. »

— 7° Notre collaborateur, M. *Edouard Montet*, a publié dans le « Tour du monde » (Hachette) une relation très intéressante de son *Voyage au Maroc*. Ce récit se trouve dans les n°s 29 et suivants de l'année 1903, avec une pagination faisant suite à ce qui précède, mais disposé de telle façon qu'en achetant les numéros de la revue on puisse l'en détacher et le faire relier à part. Le séjour prolongé que M. Edouard Montet a fait au Maroc, ses connaissances sur l'Islam et sur l'histoire générale des religions rendent sa relation de voyage particulièrement intéressante pour les amis de nos études.

— 8° Ceux de nos lecteurs qui s'intéressent à l'histoire religieuse moderne et spécialement à celle des tentatives qui ont été faites au XIX° siècle en France et en Suisse, au sein du protestantisme de langue française, pour y propager une réforme intérieure et substituer à la tradition biblīciste et dogmatique une religion à la fois conforme aux principes de l'Evangile et aux exigences de la pensée moderne, liront avec intérêt un petit volume qu'un de nos jeunes collaborateurs, M. *A. N. Bertrand* a publié récemment chez Fischbacher sous ce titre : *La pensée religieuse au sein du protestantisme libéral* (1 vol. in-12 de 178 p. ; prix : 2 fr.). L'auteur a voulu, d'une part, essayer d'indiquer les influences qui ont présidé à la naissance du protestantisme libéral, les courants divers qui se sont manifestés dans son sein ; d'autre part, il en a fait la critique, cherchant à distinguer ce qui a une valeur durable de ce qui apparaît maintenant comme usé et insuffisant.

— 9° Dans le même ordre d'idées nous mentionnerons encore un ouvrage, publié l'année dernière chez Fischbacher : *Dogmatique chrétienne*, par *Auguste Bouvier*, professeur à l'Université de Genève (2 vol. de xv-320 et 326 p.). Le cours de dogmatique professé par M. Bouvier — ou plutôt de philosophie religieuse dans le cadre de la dogmatique, car rien n'est moins dogmatique, plus libre d'esprit, que la pensée toute individuelle du professeur genevois — est un effort très intéressant pour introduire dans la théologie chrétienne les résultats acquis de la critique historique des origines chrétiennes et les principes de l'idéalisme moderne. Sa pensée est nourrie, généreuse, sinon toujours aussi précise qu'on le désirerait. Il y a dans son œuvre des germes qui se sont développés chez d'autres. Plus tard, quand on fera l'histoire spirituelle de notre époque, on assignera sans doute au professeur Bouvier une place parmi ceux qui ont préparé l'œuvre du doyen Sabatier. Lui-même n'a pas publié son cours. Il a été imprimé par les soins de notre collaborateur M. Edouard Montet.

— 10° Les articles très appréciés publiés par notre collaborateur, M. le comte *Goblet d'Alviella* sur « Quelques problèmes relatifs aux mystères d'Éleusis » ont été réunis en volume et publiés chez l'éditeur Leroux sous le titre de *Eleusinia*.

J. R.

— 11° Un nouveau volume du *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* vient de paraître. Il constitue le tome V de la série des Chroniques éthiopiennes; il renferme les Annales du roi Jean Ier (Alaf Sagad) publiées et traduites pour la première fois par M. Guidi. — M. Guidi nous donne en même temps le programme détaillé de toute cette partie du *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*; elle comprendra, avec les tables, 36 volumes dont 16 pour l'histoire proprement dite et 20 pour l'Hagiographie. (Paris, Poussielgue.)

— 12° Le Compte-rendu des séances et travaux de l'Académie des Sciences morales et politiques publie, dans la livraison de janvier 1904, les *Réflexions sur les légendes relatives au Paradis terrestre* lues par M. Gebhart à la dernière séance annuelle des Académies. Cet essai, d'une forme littéraire des plus attrayantes, renferme des vues ingénieuses sur tout un groupe de traditions pieuses : descriptions de la terre bienheureuse, légendes sur le bois de la Croix, voyage de saint Brandan, etc. Tout au plus pourrait-on regretter que M. Gebhart ait laissé de côté les légendes relatives à l'existence, dans le Paradis terrestre, d'Énoch et d'Élie disparus vivants du milieu des hommes.

Revues nouvelles. — Le *Journal de Psychologie normale et pathologique* (Paris, Alcan, n° 1, janvier-février 1904) se présente, sous l'autorité des noms de ses deux directeurs, MM. les Drs Pierre Janet et Georges Dumas, avec un programme d'une rigoureuse précision; aussi ne saurions-nous mieux faire que d'en reproduire ici tous les termes : « Les travaux concernant les études psychologiques sont aujourd'hui disséminés en France et à l'étranger dans un grand nombre de recueils spéciaux; les uns ne sont lus que par les philosophes, les autres que par les médecins, les jurisconsultes, les psychologues de l'éducation ou les sociologues. Il a paru important de grouper les analyses de ces divers travaux dans un seul journal qui pourra devenir une sorte de *Centralblatt* pour tous ceux qui s'intéressent aux études de psychologie normale et pathologique. Les médecins et en particulier les aliénistes y trouveront toutes les études et les recherches faites par les psychologues de laboratoire et les physiologistes; ceux-ci, à leur tour, y trouveront toutes les observations pathologiques indispensables pour leurs études. Un chapitre spécial tiendra le lecteur au courant des recherches curieuses entreprises aujourd'hui de tous côtés sur ces phénomènes dits supranormaux situés sur les frontières de la science. Une première partie du *Journal*, la plus courte, rapportera des expériences pathologiques et des observations relatives aux psychoses et aux névroses particulièrement intéressantes pour l'étude des problèmes actuels de la psychologie. »

Il va sans dire que, dans ce *Corpus* au jour le jour des faits psychologiques, l'Histoire des Religions possède sa rubrique (section VII); dès cette première livraison du *Journal de Psychologie*, huit notes critiques (29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 40) sont consacrées à des ouvrages rentrant dans notre ordre d'études.

La *Revue des Idées*, dont le premier numéro a paru le 15 janvier de cette année, est surtout créée, si nous en croyons ses fondateurs, pour faire cesser l'antagonisme qui sépare la littérature et la science, pour les aider à acquérir une notion réciproque de leur valeur et de leurs méthodes. Le premier objet de ce périodique sera d'établir cet échange fécond, d'être « un pont que l'on jette, par dessus les agitations et les intérêts, entre la littérature et la science... La *Revue des Idées* sera, pour tous ceux qui pourront se rendre capables d'attention soutenue un instrument de culture générale. Recueil d'études critiques sur toutes les matières de la connaissance, elle ne tiendra pas moins à mettre en leur vraie lumière les grandes œuvres du passé, systèmes, méthodes, découvertes, qu'à signaler selon leur importance authentique ces initiatives nouvelles, qui demeurent souvent inaperçues pendant très longtemps, faute, non pas d'un public pour les comprendre, mais d'un critique pour oser les expliquer ». Mais, essentiellement, la Revue se propose de poursuivre un travail de synthèse, de « relier les unes aux autres pour n'en faire qu'un seul continent, des îles de l'archipel scientifique qui n'ont encore que de rares communications entre elles. Pour cela, une série d'études d'ensemble sera nécessaire; une suite d'inventaires systématiques, réponses à cette question que l'on pose trop souvent en vain : où en sommes-nous?... » Pour la réalisation d'un pareil plan, même pour sa réalisation partielle, un labeur critique considérable s'impose et les fondateurs de la Revue insistent sur ce caractère de leur programme. Ils se sont d'ailleurs assuré, pour chaque discipline, des concours distingués et souvent éminents, et pour peu qu'une collaboration si abondante, si variée, se maintienne dans une activité et une cohésion durables, la *Revue des Idées* ne saurait tarder à s'affirmer parmi les plus vivantes des Revues françaises. Au nombre des collaborateurs dont ce premier numéro annonce l'adhésion, nous devons noter, pour les sciences religieuses, MM. Maurice Vernes, Léon de Rosny, Edouard Dujardin; pour la géographie et l'ethnographie, MM. E. Levasseur et A. van Gennep; pour l'histoire MM. Henry Houssaye, E. Gebhart, P. de Nolhac, F. Funck-Brentano, H. S. Chamberlain, H. Mazel, G. Rivière, A. Lebey. — La Revue promet de publier dans ses prochains numéros (à nous en tenir aux sujets qui rentrent dans notre cadre) des études sur la composition des livres de la Bible, par M. E. Dujardin; sur le Comte de Gobineau, par M. Jacques Morland; sur le mécanisme du Tabou, par M. A. van Gennep. Le premier fascicule nous offre déjà un examen, dû à M. Maurice Vernes, de « la valeur scientifique de l'œuvre de Renan », examen duquel l'auteur conclut : « L'œuvre de Renan, qui appelle des réserves sur le terrain spécial de l'exégèse, inaugure une ère nouvelle, celle de l'enquête « objective » appliquée à tous les côtés de l'activité de l'homme, à tous les facteurs de la civilisation, enquête où il y a place pour tous les travailleurs de bonne volonté, du moment qu'ils professent le respect des documents et des faits ».

L'Histoire des Religions à l'Académie des Inscriptions et Belles-

Lettres. — *Séance du 4 décembre* 1903. M. *Héron de Villefosse* lit une lettre du Dr Carton, datée de Sousse, 27 novembre 1903, et relative à la découverte de catacombes chrétiennes au cours de fouilles récemment entreprises par la Société archéologique de Sousse, sous la direction de l'abbé Leynaud.

Les fouilles de Tello (ancienne Chaldée), dont M. *Léon Heuzey* annonce à l'Académie la reprise, avaient été interrompues par suite de la mort de M. de Sarzec. La direction en est maintenant confiée à M. le capitaine Cros. Précédemment la mission s'était établie sur le canal du Chatt-el-Haï; elle vient de s'installer en plein désert, au milieu même des ruines de Tello, et les travaux y gagneront sensiblement en précision. *M. Heuzey* signale tout particulièrement une découverte due au capitaine Cros : c'est une petite statue de Goudéa, qui a été trouvée décapitée, comme toutes celles que l'on possède de ce chef chaldéen. Mais l'on peut rajuster à celle-ci une tête à turban que découvrit il y a plusieurs années M. de Sarzec. D'après l'inscription, cette statue serait consacrée au patron personnel de Goudéa, le dieu Ninghiszida, fils du dieu Ninazou.

Séance du 18 décembre. M. *Clermont-Ganneau* déchiffre et explique une assez curieuse inscription grecque chrétienne récemment découverte sur le mont des Oliviers, dont le P. Prosper de Jérusalem vient de lui envoyer une copie. Il propose de la lire ainsi :

Ἐνθάδε κ[ε]ῖτα(ι) (ἡ) δούλη καὶ νύμφη τοῦ Χριστοῦ
Σοφία, ἡ διάκονος, ἡ δευτέρα Φοίβη, κοιμηθ[ε]ῖσα
ἐν (ε)ἰρήνῃ τῇ κα' τοῦ Μαρτίου μηνός,
ἰνδ(ικτιῶνος) ια' ..... αι? Κύριος ὁ θεὸς
....ν προσ[ό.....

Les éléments chronologiques, 21 mars, XIe indiction, sont insuffisants pour spécifier la date, mais, d'après la paléographie, l'inscription peut être du ve ou vie siècle. La défunte Sophie devait être diaconesse d'un de ces couvents de femmes assez nombreux qui s'élevaient sur le mont des Oliviers à l'époque byzantine. La qualification qui lui est donnée de νύμφη Χριστοῦ est intéressante et rappelle diverses expressions similaires de l'épigraphie romaine chrétienne. Plus intéressante encore est celle, quelque peu énigmatique au premier abord, de « Seconde Phœbé ». L'expression a la valeur d'« une nouvelle, une autre Phœbé ». C'est une allusion à la fameuse Phœbé, diaconesse de Cenchrées, dont parle l'Épître aux Romains de saint Paul (ch. xvi, v. 1, et souscription finale), et dont la diaconesse Sophie, à en croire le rédacteur de son épitaphe, aurait fait revivre les vertus (C.-R. d'après la *Revue critique*, 29 décembre 1903).

Séance du 23 décembre. M. *S. Reinach* annonce que M. le professeur Herzog, de Gottingue, au cours de fouilles dans les ruines de l'Asclépiéion de Cos, a mis au jour une grande inscription historique d'un incontestable intérêt : c'est un décret des habitants de cette île, promulgué au moment où ils apprirent l'échec des Gaulois devant Delphes (novembre 279). Par ce décret, des députés

sont envoyés à la fête des Pythia pour offrir au nom de Cos un sacrifice solennel au dieu de Delphes dont l'apparition avait éloigné les envahisseurs; une fête devait aussi être célébrée à Cos pour commémorer cette victoire. On a retrouvé la presque totalité du décret.

Le docteur Carton a adressé à l'Académie des photographies qui sont communiquées par M. *Héron de Villefosse*; elles représentent une galerie des catacombes chrétiennes d'Hadrumète dont le dégagement vient d'être achevé.

Séance du 8 janvier 1904. M. *Ph. Berger* communique plusieurs découvertes épigraphiques récentes dues au P. Delattre: un nouvel exemplaire du petit disque en plomb portant une dédicace gréco-phénicienne à un dieu inconnu; une inscription funéraire sur laquelle il faudrait, au dire du P. Delattre, lire le nom de Malte; enfin une grande inscription mutilée donnée il y a six ans par M. le capitaine Bernard au Musée Lavigerie; ce dernier document est gravé sur un fragment de calcaire gris.

Séance du 15 janvier. M. Berger présente, au nom de M. Gauckler, une stèle en terre cuite découverte dans une tombe punique de Carthage datant probablement du ve ou du vi^e siècle. M. Berger reconnaît sur cette stèle un motif qu'il a déjà signalé sur des monuments plus récents et qu'il a appelé « la Triade punique »: ce sont trois cippes inégaux dressés sur un autel et accompagnés de symboles divins. Ces cippes sont encadrés dans une décoration de style égyptien; sur leur base est une courte inscription phénicienne.

Séance du 29 janvier. M. *Ph. Berger* présente, de la part de M. le professeur Giacomo di Gregorio, de Palerme, une inscription trouvée au pied de la montagne de Pellegrino (ancienne Hesiktè). C'est un ex-voto à la déesse Tanit; sa présence dans cette région prouverait donc que le culte de Tanit aurait passé d'Afrique en Sicile. Précédemment trois autres inscriptions similaires, de provenance maltaise, semble-t-il, avaient été publiées par le P. Magri.

P. A.

BELGIQUE

Nous reproduisons le compte rendu détaillé que donne, dans le *Musée Belge* (15 janvier 1904), M. F. Wagner du discours prononcé par M. H. Gering lors de son installation comme recteur de l'Université Christian-Albert, à Kiel (*Ueber Weissagung und Zauber im nordischen Altertum*). « Les prophéties et l'exercice de la magie constituent un des aspects les plus caractéristiques de la vie chez les anciens Scandinaves. Il n'est peut-être pas une œuvre de leur vaste littérature qui ne reflète la croyance — profondément enracinée — au rôle des prophètes et au pouvoir des magiciens.

« M. Gering, l'islandiste bien connu, examine l'origine probable de ces intéressantes croyances et les procédés mis en œuvre pour pénétrer les mystères

du monde des êtres surnaturels : l'invocation des âmes des défunts, la signification attachée aux songes, l'interrogatoire que l'on faisait subir aux esprits, les rites et les chants magiques qui accompagnaient ces opérations, le rôle des prophétesses et des devineresses ; et, dans un ordre d'idées plus élevé, la manière de consulter les oracles et l'emploi des runes, la croyance à la vision surnaturelle de ceux qui allaient mourir, le rôle prépondérant du dieu Phos, etc. Le don de prophétiser était héréditaire dans certaines familles (cf. les Völsungar). Des animaux et même des objets inanimés pouvaient, dans certains cas, prédire les événements.

« Quant à la magie, exercée spécialement par des femmes, elle nous fait assister aux prodiges les plus bizarres et les plus étonnants. Nous entrons ici dans un monde peuplé d'êtres étranges, tels les *hamrammir menn* ou *hamhleypur*, qui avaient le pouvoir de se transformer et d'apparaître sous les traits de quelque animal, les *fylgjur* ou esprits tutélaires, les sorcières du Nord (*myrkrîdhur*, *trollrîdhur*) et leurs chevauchées nocturnes, les *berserkir*, les valkyries, etc. Certains possédaient les moyens de se rendre invulnérables, d'émousser l'arme de l'adversaire, de donner aux épées une puissance surnaturelle. De méchants sorciers suscitaient des tempêtes, connaissaient les effets magiques, curatifs ou nuisibles, de certaines plantes et pierres, l'influence merveilleuse de certaines boissons, etc. L'usage de l'amulette était fort répandu. La mort elle-même reculait parfois devant le pouvoir du magicien.

Un grand nombre de ces croyances et de ces pratiques, malgré la sévérité des lois, malgré les édits rigoureux de l'Église, malgré les procès de sorciers des XVIIe et XVIIIe siècles, n'ont pu être extirpées complètement. C'est dans ces âges lointains qu'il faut, du reste, rechercher l'origine de maintes idées superstitieuses de nos jours, qui ne sont ainsi que des « revenants du paganisme. »

— Le fasc. I du tome XXIII des *Analecta Bollandiana* contient un important article de M. Hipp. Delehaye où l'éminent bollandiste expose les résultats des travaux de Mgr Bulic « dont les fouilles dans l'antique Salone, périodiquement annoncées et commentées dans le *Bulletino di Archeologia Dalmata*, continuent à renouveler l'histoire des origines chrétiennes de la Dalmatie » (*L'Hagiographie de Salone d'après les dernières découvertes archéologiques*). Actuellement ces résultats sont déjà des plus considérables : « Les cimetières suburbains de Manastirine ou *Legis sanctae christianae* et celui de Marusinac, que Mgr Bulic a résolument débaptisé en lui donnant le nom de l'unique saint Anastase, *S. Anastasii fullonis*, ont continué à livrer leurs trésors. Une nouvelle zone a été livrée à l'exploration ; c'est l'emplacement de la « basilique urbaine » ou de l'église épiscopale construite à l'intérieur des murs. » M. Delehaye s'occupe surtout des changements que ces découvertes apportent à la liste épiscopale traditionnelle de l'église de Salone et au catalogue de ses saints (saint Domnio, saint Anastase, saint Menas, saint Félix d'Epetium, saint Caius).

ALLEMAGNE

Nous ne pouvons que signaler ici l'essai paru dans l'*Archiv für geschichte der Philosophie* (Neue Folge, X Band, Heft 2) sous le titre *Entwicklungen der arabischen und jüdischen Philosophie im Mittelalter*. L'auteur, M. J. Pollack de Prague, étudie le développement parallèle des philosophies arabes et juive jusqu'à Ibn Roschd d'une part, et Levi b. Gerson de l'autre. C'est, sous une forme concentrée et rapide, avec un appareil critique et bibliographique considérable, une tentative de synthèse, souvent hardie, d'une histoire pour laquelle l'analyse a encore tant à faire. L'effort n'en est pas moins intéressant et d'ailleurs le travail de M. P. pourra, par maints détails, rendre les plus sérieux services.

— La question du serment et de ses formules intéresse au premier chef le folklore; aussi saura-t-on gré à M. R. Hirzel du considérable travail de dépouillement qu'il a entrepris, dans les littératures anciennes notamment, et dont il publie les résultats sous le titre *Der Eid, Ein Beitrag zu seiner Geschichte* (Leipzig, Hirzel, 1902). — Indirectement d'ailleurs, le sujet de M. H. s'élargit à la fin de son livre : il termine en effet par une étude sur le jugement de Dieu chez les anciens, dans lequel il voit l'origine du serment.

— Dans l'*Alemania* (Neue Folge, Band 4, Heft 1/2), le professeur Ludwig Sütterlin, de Heidelberg, donne sous le titre de *Alte Volksmedizin vom mittleren Neckar*, une très intéressante série de recettes et formules magiques employées dans le peuple pour écarter différentes maladies : quelques-unes présentent un plus particulier intérêt pour l'histoire des croyances populaires; telle est la formulette n° 5, contre le mal d'yeux (*Ich reinige dich, bescheinige dich* †††. — *Eikorodei in Sodom Kora Jehofa Jehofa Jehofa*. Cf. n° 28), les prières n°s 12, 16, 29, 54, etc.

— Nous empruntons à la *Revue Critique* (19 janvier 1904) le compte-rendu que nous donne M. Henri Lichtenberger du livre de M. A. Eleutheropulos : *Gott-Religion* (Berlin, Hofmann, 1903) :

« M. Eleutheropulos se donne pour tâche, dans ce travail, d'analyser et de critiquer les représentations que les hommes se sont faites en tout temps et en tous lieux, des « dieux » ou des « esprits »; ou, ce qui revient au même, de préciser ce qu'est la « religion » dans la conscience des divers peuples et de l'humanité. — Une analyse du contenu religieux des grandes religions (christianisme, mosaïsme, mahométisme, bouddhisme), des mythologies et de la croyance des peuples primitifs aux esprits, lui révèle que toute religion contient un certain nombre d'éléments identiques : la croyance que l'homme dépend d'êtres (dieu ou esprits) plus puissants que lui et conçus comme personnels ou semblables à lui; et le besoin de rédemption, ou l'effort de l'homme

pour détourner de lui la colère de ses êtres supérieurs ou capter leur bienveillance, et cela par l'observation de certaines règles de conduite et l'accomplissement de certains rites. — Or, ce sont là, selon M. *E.*, des conceptions dépourvues de toute réalité objective: La notion de « dieux » est au fond identique à celle des « âmes » ou des « esprits »; elle repose sur la conception erronée que l'âme existerait en soi comme substance spirituelle, conception à laquelle l'homme est arrivé par une fausse interprétation de certains phénomènes psychiques comme le rêve. La religion a donc sa source dans une illusion de l'esprit humain : l'homme primitif, conscient de sa faiblesse et constatant qu'il ne réussit pas toujours dans ce qu'il entreprend, rend les « esprits » responsables de ses insuccès au lieu d'expliquer ceux-ci, comme il devrait le faire, par l'insuffisance de ses forces et de ses ressources. — La conclusion de M. *E.*, c'est que quand l'homme, par les progrès de son intelligence, se sera élevé à une connaissance objective des choses, il verra se dissiper graduellement, puis enfin s'évanouir définitivement le fantôme d'un « dieu » et l'illusion d'une « religion ». — On suivra avec un intérêt mélangé peut-être d'un peu de scepticisme le travail de simplification par lequel M. *E.* réussit à faire tenir en une formule de quelques lignes le contenu de toutes les conceptions enfantées au cours des siècles par l'imagination religieuse des peuples. Et l'on se demande peut-être aussi si M. *E.* n'aurait pas posé le problème religieux dans des termes un peu étroits, et si toutes ou presque toutes nos hypothèses cosmologiques ou morales, dans la mesure précisément où elles sont obligées de faire appel à la croyance, ne méritent pas d'être encore nommées « religions ».

P. A.

Le Gérant : Ernest Leroux.

LE SHINNTOÏSME

(*Suite*[1])

Tout ce qui frappe vivement l'attention de l'homme, tout ce qui excite son sentiment de respect, tout ce qui étonne son intelligence curieuse, bref, tout ce qui lui est ou lui paraît supérieur, constitue ce que nous appelons l'élément objectif et va se transformer en kamis. C'est d'abord la nature qui s'impose, toute-puissante, à sa pensée et à son cœur; car, aux origines surtout, c'est en elle qu'il vit et qu'il se meut, et c'est par elle qu'il existe. Le Japonais primitif est plein de reconnaissance pour cette bonne mère qui le nourrit, qui lui donne le poisson de ses eaux, le gibier de ses forêts, les moissons de ses plaines, en même temps qu'elle le charme déjà par la beauté souriante des paysages dont il est environné. Mais cette nature si vivante, aux saisons si violemment distinctes, l'effraye aussi par ses aspects redoutables : il marche sur un sol qui tremble, sous un ciel aux ouragans imprévus. Il est heureux et il a peur. Il va donc diviniser tout d'abord les grands objets naturels qui éblouissent son esprit, et qui, par leurs bienfaits ou par leurs fléaux, lui apparaissent comme des protecteurs amis ou comme de terribles adversaires.

Ces objets naturels, comment les conçoit-il? Comme des forces pareilles à lui-même. Pour cela, nul besoin de per-

1) V. t. XLIX, pp. 1-33.

sonnifications savantes[1] ou de raisonnements compliqués[2]. Rien de plus instinctif, de plus intuitif, de plus spontané que ce rapprochement originaire. Avant même de savoir s'il a une âme, il attribue aux objets naturels les manifestations de cette âme : car il pense vaguement qu'existant en lui, elles doivent exister en eux. Il leur donne ses passions, sa raison, toute sa vie. Il les regarde comme des êtres personnels, parce qu'il ne saurait les imaginer d'autre manière ; et ici encore, comme tout enfant[3] ou comme tout homme primitif[4], il anime l'inanimé, sans le savoir, dans toute l'étendue de la nature[5]. Cette confusion de l'animé et de l'inanimé n'est d'ailleurs pas absolue ; et on peut dire qu'en somme, d'une manière générale, elle réside encore

1) L'erreur des anciens mythologues, tels que Max Muller, a été surtout de voir des fictions artificielles où il n'y avait que des personnifications spontanées. Mais Herbert Spencer, qui critique si vivement ces théories (V. *Principes de sociologie*, t. I, surtout appendice B), est tombé lui-même dans une erreur analogue en n'attribuant les personnifications primitives qu'à des raisonnements abstraits sur la destinée des morts.

2) L'erreur d'Herbert Spencer a été d'aller chercher trop loin l'explication d'un phénomène très simple. Inutile de faire un long détour par le spiritisme pour se rendre compte de personnifications aussi naturelles que celles de l'animisme primitif. « En admettant même, dit M. Albert Réville, que lorsqu'on s'est mis à adorer le ciel, le soleil, la montagne, le volcan, les arbres, etc., c'est uniquement parce qu'on croyait adorer en eux des ancêtres métamorphosés, toujours est-il qu'on crut alors que ces divers phénomènes étaient animés. Mais comment cette confusion de l'animé et de l'inanimé est-elle plus vraisemblable à une époque où la réflexion avait déjà *grandi* qu'antérieurement et lorsque la naïveté première était encore sans contrepoids ? » (*Religions des peuples non civilisés*, t. II, p. 236, note.) Cette simple observation suffit, selon nous, à ruiner par la base tout le système d'Herbert Spencer. Cf. aussi *Revue d'hist. des Religions*, t. IV, n° 4, p. 1 seq.

3) Exemple : l'enfant en colère frappant le meuble contre lequel il vient de se heurter. (H. Spencer prétend à tort, *Sociologie*, I, 188, que c'est parce qu'on a dû le lui enseigner. En réalité, il n'y a là qu'une réaction toute spontanée contre un objet méchant qui, sans raison apparente, a fait du mal à bébé.)

4) Voy. Sir John Lubbock, *Origines de la civilisation*, ch. VI ; A. Réville, *Religions des peuples non civilisés*, t. II, conclusions, et pass. ; Lang, *Mythes, cultes et religion*, p. 52 seq. ; etc.

5) Et même en dehors de la nature proprement dite, puisque, comme nous le verrons, il personnifie jusqu'aux objets usuels qu'il a lui-même fabriqués.

plus dans le sentiment que dans l'esprit. L'homme le plus primitif, en effet, n'ignore nullement notre distinction des choses et des êtres. Comme l'enfant[1], et comme l'animal lui-même[2], il sait fort bien reconnaître, en principe, ce qui vit et ce qui ne vit pas. Mais en même temps, par suite de son caractère impulsif et de ses connaissances limitées, il se laisse sans cesse induire à animer les choses du monde matériel. Cette conception générale, dont le sentiment est le principal ressort, se précise et s'appuie sur une intuition plus nette de l'intelligence dès qu'il s'agit d'objets doués de mouvement. C'est alors que l'homme sans culture doit nécessairement prêter aux actes étranges qui s'accomplissent sous ses yeux une cause analogue à l'énergie mystérieuse qu'il sent en lui[3]. Sa raison nébuleuse transporte à tous ces objets mouvants la volonté dont il a conscience en lui-même. Le mécanisme intime de forces et d'actions que lui révèle sans cesse une expérience confuse de son être implique nécessairement, dans son esprit, des forces pareilles partout où il voit de pareilles actions. S'il a pu, de prime abord, prendre une cornemuse pour un animal vivant parce que cet instrument lui semblait avoir des yeux[4], à plus forte raison regardera-t-il une montre, avec son tic-tac mystérieux, comme un être personnel qui renferme une volonté agissante[5] ; et s'il est enclin à considérer de la sorte la petite machine glacée qu'il tient dans sa main, pourquoi jugerait-il différemment tel objet de la nature, comme le soleil, qui, à un mouvement

1) L'enfant qui frappe un meuble (p. 128, n. 3) n'ignore pas, en principe, que c'est un objet inanimé ; mais, sous l'action de la douleur, cette notion intellectuelle disparaît devant le sentiment impulsif. — Même conduite illogique chez l'homme inculte.

2) Voy. H. Spencer, *Sociologie*, t. I, pp. 181-186. Cf. Van Ende, *Hist. naturelle de la croyance*, 1887, 1re partie : l'Animal.

3) Induction d'autant plus normale que, comme le fait remarquer M. Jean Réville (*Revue d'hist. des Religions*, t. XXVIII, n° 2, p. 211), nous ne raisonnons pas autrement nous-mêmes lorsque nous supposons des causes, des forces, des énergies, un Dieu derrière les phénomènes naturels.

4) Voy. A. Réville, *op. cit.*, I, p. 64.

5) Voy. H. Spencer, *op. cit.*, I, p. 187.

autrement grandiose, joint une puissance prodigieuse, une chaleur intense, tous les attributs amplifiés de l'être vivant? Ainsi, la confusion de l'animé et de l'inanimé, issue d'abord surtout d'un sentiment impulsif, en dépit des premières distinctions rationnelles, se renforce d'un élément intellectuel de plus en plus logique à mesure que des phénomènes mouvants donnent davantage l'illusion de la vie. Cette erreur initiale, née d'un rapprochement normal entre tous les êtres capables de mouvement spontané, ne pourra que se développer, s'agrandir, s'étendre enfin aux objets immobiles eux-mêmes, parce que le champ de la vision nette arrivera à s'obscurcir tout à fait sous l'énorme grossissement de l'imagination envahissante[1]. Plus tard seulement, lorsque l'homme primitif se sera un peu ressaisi, il restituera aux objets inertes, ou à la plupart d'entre eux, leur véritable nature; mais il n'en continuera pas moins, pendant des siècles, à voir briller comme un reflet de son âme dans les objets doués de mouvement. C'est ainsi qu'au moment où ils nous apparaissent dans l'histoire, les Japonais se souvenaient encore de l'époque lointaine « où les rochers, les arbres et les herbes parlaient[2] »; et ils croyaient toujours à la vie personnelle du

1) Ce rôle de l'imagination a été trop oublié par H. Spencer. Comme le fait observer M. Albert Réville : « L'intelligence humaine, en raison même du cercle beaucoup plus vaste qu'elle embrasse et à cause de son imagination beaucoup plus vive, peut se tromper là où l'intelligence animale reste à l'abri de l'erreur. Il y a des infaillibilités qui ne sont que des imperfections. Un paysan qui ne sait ni dessiner ni peindre est incapable par cela même de commettre des fautes de perspective. » (*Religions des peuples non civilisés*, II, p. 236, note.)

2) R. VIII, 194 : « Par l'auguste et céleste conseil des dieux, les rochers, les arbres et la moindre feuille des herbes qui jusqu'alors avaient parlé, furent réduits au silence. » R. X, 60 : « Les divins ancêtres... firent taire les rochers, et les troncs des arbres, et les moindres feuilles des herbes qui autrefois avaient parlé. » R. XII : « Ils daignèrent divinement balayer, balayer, et ils daignèrent divinement adoucir, adoucir les dieux qui étaient turbulents, et ils réduisirent au silence les rochers, les arbres, et la moindre feuille des herbes qui jusqu'alors avaient parlé. » Etc... Ces textes font allusion à la grande délibération dans laquelle les dieux célestes décident de conquérir l'archipel, pour y fonder le règne du premier empereur. Leur dessein se heurte à une difficulté imprévue : car « dans ce

soleil ou de la lune, de la mer mugissante ou des torrents rapides, du feu qui dévore les villages ou du vent qui couche les moissons[1].

Cette conception devait conduire les Japonais primitifs à diviniser, dans la nature physique, tout ce qui pouvait leur rappeler la nature humaine. Toutes les choses qu'anime un mouvement mystérieux, tous les phénomènes qui semblent avoir une intention bienveillante ou hostile, tous les êtres vivants qui paraissent dominer l'homme par leur force, leur adresse ou l'acuité de leurs instincts, bref, tous les objets notables du monde de la matière, du monde végétal, du monde animal, devaient être élevés au rang de kamis. Nous retrouverons en effet dans cette catégorie supérieure toutes les divinités familières des religions primitives[2], tout

pays, il y avait de nombreuses divinités qui brillaient d'un éclat pareil à celui des lucioles, et de mauvaises divinités qui bourdonnaient comme des mouches, et il y avait aussi des arbres et des herbes, qui tous pouvaient parler. » (N., I, 64.) Mais deux envoyés célestes arrivent cependant à pacifier la contrée : « et à la fin, les deux dieux mirent à mort les mauvaises divinités et les tribus des herbes, des arbres et des rochers. » (N., I, 69. — Cf., pour l'ensemble du récit, K., p. 93-110.) A travers cette légende transparente, on distingue clairement l'invasion du peuple conquérant et sa lutte contre les chefs indigènes. Mais les rochers, les arbres et les herbes doivent-ils être pour cela assimilés, comme fait M. Florenz, aux « aborigènes du Japon qui vivaient dans les forêts et les montagnes, c'est-à-dire aux Aïnous? » (T. XXVII, part. I, p. 70.) Ou bien ne serait-il pas plus naturel d'admettre que nos textes rappellent tout simplement une dévastation et un écrasement complets, à la manière d'Attila et de son cheval tueur des moindres brins d'herbe? En tout cas, la première interprétation elle-même, qui implique une confusion entre des noms de tribus et des objets naturels, ne peut se concevoir que si l'on suppose une vieille croyance accordant à ces objets le don de la parole : autrement, le mythe n'eût pu se constituer. Une telle croyance se comprend fort bien, en dehors même du fait d'animation générale des choses, si l'on songe que l'écho des rochers et des bois put lui donner naissance de la façon la plus naturelle. Au demeurant, cette tradition ne semblait pas absurde, et dans un récit qu'il place en l'an 555, l'auteur du N attribue à un ministre lettré de graves considérations sur « la période où le ciel et la terre furent séparés, et où les arbres et les herbes avaient le don de la parole. » (N., II, 77.) Le terrain shinntoïste était prêt à recevoir les superstitions chinoises de même nature. (Les *Tchou-djou*, animaux capables de parler, etc. Voy. par ex. Murray, *Handbook*..., 2e édit., p. 445).

1) Voy. notre ch. sur le *Monde des dieux*.

2) Cf. l'énumération de Hirata, (P, 29, n. 1.)

ce que M. Albert Réville a distingué sous les noms de grand naturisme et de petit naturisme[1], c'est-à-dire, d'une part, des dieux majeurs comme la lune et le soleil, qui éclairent l'homme, ou comme le vent et la foudre, qui l'effrayent, et d'autre part, des dieux mineurs comme la pierre qui lui donne le feu, comme l'arbre qui le nourrit, ou comme l'animal, son frère aîné, ce muet qui semble dire tant de choses. On peut remarquer d'ailleurs, en parcourant la série des anciens textes, que cette tendance s'atténue peu à peu, au cours des temps, surtout pour le petit naturisme. Au début, c'était l'apothéose générale ; puis, tout en conservant les dieux du grand naturisme, qui correspondent à des objets normaux, les Japonais ne s'émerveillent plus guère, dans l'ordre du petit naturisme, que des objets étranges, particuliers, anormaux[2] : c'est l'éclosion lente du fétichisme[3]. Mais ce développement lui-même prouve assez, contre Herbert Spencer[4], que l'homme a commencé par diviniser les choses les plus ordinaires, et que c'est seulement plus tard, lorsque cet instinct d'animation s'est affaibli, qu'il n'a plus prêté attention qu'aux choses extraordinaires, aux phénomènes bizarres dont l'aspect insolite étonnait encore sa raison.

1) *Op. cit.*, t. II, p. 222 seq.

2) Par exemple, il n'est question du dieu de la Lune que dans le premier volume du N. (I, 18-20, 28, 32, 391), il est question de la déesse du Soleil dans le premier volume surtout, mais aussi dans le deuxième (I, 18, 20, 28, 32, 33, 41-49, 73, 115, 151, 176, 392 ; II, 95, 107, 207) ; et il n'est question des comètes que dans le deuxième volume (II, 166, 167, 169, 333, 351, 364, 367.) De même, prenons les animaux : dans le premier volume, divinisation générale des animaux ordinaires (par ex., pour le serpent, I, 158, 208, 209, 347 ; etc.) ; dans le second volume, toute l'attention se porte sur des animaux rares, qui constituent alors des présages favorables, comme les animaux rouges (II, 337, 347, 351, 352, 357, 407, 409), ou comme les animaux blancs (un seul cas vers la fin du vol. I, p. 292 ; mais dans le vol. II, pp. 124, 174, 236, 237, 239, 252, 295, 322, 326, 352, 394, 410, 416) ; et le fétichisme apparaît enfin dans le culte d'une espèce de chenille que des sorciers industrieux imposent pour un temps à l'adoration du peuple. (II, 188 seq.)

3) Nous verrons en effet que le fétichisme (sabre de Yamato-daké, pierre de Djingho, etc.) constitue un développement postérieur.

4) *Op. cit.*, appendice B.

Cette évolution apparait plus nettement lorsqu'on recherche quels ont dû être les premiers dieux adorés. Problème universel, qu'on s'est posé pour toutes les religions, et dont l'observation de l'enfant comme celle de l'homme primitif laissaient prévoir la solution, mais que nos documents japonais vont justement éclairer d'une plus vive lumière. — « Si nous pensons, dit M. Albert Réville[1], aux deux besoins fondamentaux de la vie physique, se nourrir et voir clair, nous n'abuserons pas de la conjecture en admettant que l'arbre nourricier et les phénomènes lumineux ont dû, les premiers, faire à l'homme encore dans la plus complète ignorance l'effet de dominer absolument sa vie... N'est-ce pas le double objet qui absorbe en tout premier lieu l'attention naissante de l'enfant? Le sein nourricier et le resplendissement lumineux ne sont-ils pas ses premières attractions puissantes? Ainsi s'expliquerait ce vieux culte des arbres et cette prépondérance des dieux de lumière que nous avons pu constater partout, au sein des tribus les moins développées comme chez les autres[2] ». — Cette hypothèse se trouve confirmée, de la manière la plus précise, par l'étude du shinntoïsme primitif[3]. En effet, si on analyse les mythes indigènes,

1) *Op. cit.*, t. II, p. 225.

2) L'admiration de l'enfant pour les choses brillantes est bien connue. (Jolie notation de ce sentiment dans *La petite sœur de Trott*, par André Lichtenberger, p. 61 et suiv.). Quant au culte des arbres, voici une observation précieuse, que je trouve par fortune dans une lettre de ma femme à ma mère; elle lui racontait les ébats de nos enfants à la campagne. « Nous avons fait la récolte des prunes... Marie expliquait à sa tante Lucie que tel arbre était à Thérèse, tel autre à Micheline, et elle lui présente le sien en disant : « Il est très gentil, il m'a donné des prunes ; alors je l'ai remercié, et je lui ai donné des fleurs. » Et en effet, elle avait trouvé une petite fente dans l'écorce de l'arbre, et y avait inséré deux jolies fleurs. » C'est l'origine du culte des arbres, prise sur le vif, et avec sa vraie raison primitive. (Cf. la tradition shinntoïste qui considère l'ancêtre des arbres, Koukounotchi-no-Kami, comme issu de la déesse de la Nourriture par un phénomène de scissiparité. Voy. plus bas, p. 141, n. 1.)

3) M. A. Réville regrettait en effet de ne pouvoir donner cette opinion que comme une simple conjecture, faute de documents pour l'appuyer. (*Ibid.*, II, p. 224.) Mais ce qu'il avait deviné par le seul raisonnement, les faits relatifs au Shinntô vont l'établir.

on peut constater qu'après une série de divinités créatrices qui doivent être mises à part comme étant d'invention postérieure[1], les premiers grands kamis qui apparaissent, dans l'ordre chronologique du récit, sont le Soleil et la Lune[2], puis la déesse de la Nourriture[3]. Il est vrai que d'autres kamis, fort nombreux, naissent à peu près en même temps ; mais, à peine venus sur la scène, ils s'effacent bientôt sans avoir joué aucun rôle. Il est vrai encore qu'un grand kami, le dieu de l'Océan, est engendré tout de suite après le Soleil et la Lune ; mais c'est un dieu méchant, ennemi du Soleil qui seul finira par resplendir sur tout l'ensemble des mythes[4]. Quant à la déesse de la Nourriture, née peut-être avant le Soleil et la Lune[5], mais restée d'abord dans l'ombre, elle se mêle peu après aux mythes solaires où elle se revêt d'un éclat nouveau. C'est à elle que va la première pensée de la déesse du Soleil, à peine chargée du gouvernement des cieux[6] ; c'est elle qui est tuée par le dieu de la Lune, qui désormais ne pourra plus briller en même temps que sa sœur indignée[7] ; et quand, du cadavre de la déesse, surgissent les cinq céréales[8], c'est encore la déesse du Soleil qui, pleine de joie, s'écrie : « Voici les choses qui donneront à la race des hommes visibles[9] la nourriture et la vie ! » C'est ainsi qu'entre

1) Voy. notre ch. sur la *Synthèse mythique* ; et cf. l'opinion de Sir Ernest Satow (T., VII, part. II, p. 127), qui pense que le Soleil fut le premier objet de la nature déifié.

2) K., 42 seq. N., I, 18 seq. — Pour les détails, cf. le *Monde des dieux*.

3) K., 59 seq. N., I, 32 seq. — *Cf.* le *Monde des dieux*.

4) Remarquons d'ailleurs que si le dieu de l'Océan, qui s'imposait à l'imagination d'un peuple insulaire, apparaît surtout dans nos mythes comme le maître des tempêtes, il put être adoré aussi, à l'origine, comme le dieu nourricier d'une nation de pêcheurs. (Voy. N., I, 58, où la dernière variante sur Susanoô, empruntée à quelque ancien document, le représente justement comme une divinité nourricière.)

5) C'est ce qui semble résulter de K. 22. (Cf. aussi N., I, 22.)

6) N., I, 32.

7) Voy. p. 33.

8) K., 59-60, N., I, 32-33. Nous reviendrons sur ce mythe.

9) Par opposition aux dieux invisibles. — N., I, 33.

toutes les puissances bienfaisantes, le Soleil, la Lune et la déesse de la Nourriture se montrent à nous sur le même rang, étroitement unis dans un mythe étrange; et si, de l'histoire abstraite des dieux, nous passons à la pratique du culte, ce rapprochement devient encore plus tangible. Allez aux temples d'Icé, c'est-à dire au cœur même de l'ancienne religion japonaise : qu'y adore-t-on? La déesse du Soleil et la déesse de la Nourriture. A l'un des deux grands temples[1], le Ghékou[2], c'est la déesse de la Nourriture qui reçoit tous les honneurs; les autres divinités qu'on y vénère aussi, à savoir le petit-fils même de la déesse du Soleil, premier ancêtre des empereurs[3], et les deux compagnons divins qui l'assistèrent lorsqu'il descendit du ciel[4], ne sont l'objet que d'un culte accessoire[5]. A l'autre temple, le Naïkou[6], c'est la déesse du Soleil qui rayonne; et auprès d'elle, le dieu au bras puissant qui la fit sortir de sa caverne[7], puis la mère vénérable du père des empereurs[8], ne sont encore que des divinités secondaires[9]. Enfin, environnant ces sanctuaires principaux, les temples des dieux du Vent, du Sol, de la Purification[10] n'apparaissent à leur tour que comme des édifices inférieurs. Il est donc certain que, dans l'esprit des

1) Les Japonais les appellent *Riyô-dai-djinn-ghou*, c'est-à-dire « les deux grands palais divins. » — Sur ces temples d'Ice, voy. Satow, dans T., II, 101 seq.

2) M. à m. : le « Palais extérieur. »

3) Ninighi-no-mikoto.

4) Amé-no-Koyané-no-mikoto et Fouto-dama-no-mikoto.

5) Voy. Murray, *Handbook*..., p. 175.

6) Le « Palais intérieur. »

7) Tadjikarawo-no-Kami.

8) Yorodzou-hata-toyo-akitsou-hime.

9) Ou Aïdono. — Cf. Murray, *Handbook*..., p. 175. — Le caractère accessoire des *aïdono* est marqué par des détails significatifs : ces dieux secondaires reçoivent des offrandes moins abondantes que les divinités principales (voy. T., II, 111) ; le miroir-fétiche qui contient leur âme est enveloppé moins précieusement (T. II, 120) ; etc. En revanche, pour l'adoration suprême dont sont l'objet les deux grandes déesses, voy. Hirata, *Tama-dasouki* (T. III, app., p. 72.)

10) Kazé no Miya ; Tsoutchi no Miya ; Taka no Miya (dédié à Iboukido-noushi.) — Cf. Murray, *Handbook*..., p. 175.

fidèles comme dans les récits de la légende, les divinités de la lumière et de la nourriture sont demeurées ce qu'elles furent à l'origine : les plus grands kamis des Japonais. C'est que ce peuple aimait ses plus vieilles traditions, et qu'il n'oublia jamais, ni les astres glorieux qui l'avaient sauvé des antiques terreurs nocturnes[1], ni la Terre nourricière sur le sein de laquelle il s'était reposé aux anciens jours[2].

La suite des mythes nous montre d'ailleurs que, de ces deux grands bienfaiteurs physiques, ce fut le kami le plus poétique, celui du Soleil, qui l'emporta dans les préoccupations religieuses sur celui de la Nourriture, le plus matériel. Nous voyons en effet, dans nos vieux récits, la déesse nourricière s'évanouir fort vite, tandis que la déesse solaire ne cesse de dominer toute l'histoire des dieux. On peut constater aussi qu'entre les phénomènes lumineux, c'est le Soleil seul qui garde sa gloire divine, tandis que la Lune, qui l'avait peut-être précédé dans l'adoration des hommes tremblants sous les menaces de la nuit, finit par n'éveiller plus qu'une simple admiration esthétique[3], et tandis qu'enfin les étoiles, si pâles devant la lune japonaise, semblent reculer, honteuses, à l'extrême fond du ciel. En même temps, le dieu méchant, le terrible maître de l'Océan troublé, se voit banni aux royaumes souterrains et va gouverner la terre des ombres[4]. Mais la divinisation des choses physiques n'en continue pas moins à s'opérer, élargissant toujours son action,

1) La « calamité de n'avoir point de soleil », comme disaient les vieux Japonais.

2) Indiquons dès maintenant, pour la déesse de la Nourriture, que nos mythes lui attribuent, non seulement le bienfait de l'alimentation proprement dite (végétaux, gibier, poisson), mais aussi ceux de l'habitation et du vêtement, c'est-à-dire des choses qui correspondent aux trois besoins les plus primitifs ; qu'une des plus vieilles coutumes consistait à l'adorer lorsqu'on entrait dans une nouvelle demeure (Voy. T. III, app., p. 75) ; et qu'enfin son rituel (R. III) est extrêmement ancien. (Autorité de Motoori ; et cf. T. VII, part. IV, p. 432.) Tout concourt donc à établir l'antiquité de ce culte.

3) Pour cette évolution, voy. notre ch. sur le *Monde des dieux*, et cf. A. Réville, *op cit.*, t. II, p. 229 et 232.

4) K., 59, 71 seq.

embrassant tous les phénomènes en des généralisations de plus en plus vastes[1] et absorbant enfin la nature entière depuis la matière brute jusqu'à l'homme, en attendant que les dieux ne soient plus guère conçus qu'à l'image de l'homme lui-même, c'est-à-dire comme des humains d'une grandeur et d'une puissance prodigieuses, mais pareils en tous points au prototype terrestre d'après lequel ils ont été façonnés.

Tout ce mouvement naturiste avait pour point de départ une assimilation instinctive entre la constitution de l'homme et celle des choses ou des êtres inférieurs. L'homme, qui sentait en lui une personnalité, voyait partout des personnes. Mais, au commencement, il ne pouvait avoir qu'une idée très vague de ces personnes, parce qu'il n'avait qu'une notion confuse de sa propre personnalité. Peu à peu cependant, il vit plus clair en lui-même, il constata en lui un certain dualisme, et croyant observer qu'il possédait une âme indépendante de son corps, il la transporta aussitôt au reste de la nature. D'où un second mouvement, le mouvement animiste[2], que nous devons esquisser maintenant pour bien comprendre le côté correspondant du vieux Shinntô.

Le premier germe de cette nouvelle évolution doit être cherché dans la conscience même de l'homme[3]. A l'origine,

1) Voy. le *Monde des dieux*.

2) Nous prenons ce mot, non dans le sens un peu vague que lui attribuent certains mythologues, comme M. Lang (*op. cit.*, p. 50), mais dans le sens plus précis que lui a donné M. A. Réville (*op. cit.*, t. II, p. 230). Bref, nous entendons par naturisme la personnification du monde visible ; par animisme, la personnification d'un monde invisible. Entre ces deux mondes, la transition peut être établie par le phénomène du vent, qui se rattache sans doute au naturisme, mais qui en même temps, comme le fait remarquer très justement M. Victor Henry (*La Magie dans l'Inde antique*, 1904, p. 247, 261), a dû « suggérer le concept de l'invisible », et préparer ainsi la croyance aux esprits immatériels de l'animisme proprement dit.

3) Et non pas, comme le pense Herbert Spencer (*Sociologie*, t. I, p. 191 seq.), dans des raisonnements sur les rêves ou autres phénomènes analogues. Selon nous, ces phénomènes ne font que développer une notion déjà existante, en facilitant la conception d'une âme indépendante et séparable du corps (Voy. plus bas.)

évidemment, il se contente d'agir comme une simple brute, sans songer à s'analyser, et il ne suppose pas qu'il puisse y avoir un corps et une âme distincts dans son être. Mais bientôt, dès que son esprit s'éveille, il est amené à constater en lui une ou plusieurs forces mystérieuses. Il me semble même probable qu'au début, les facultés de sentiment, de pensée, de mémoire, de volonté qu'il éprouve peu à peu doivent lui apparaître vaguement comme autant d'énergies diverses, et qu'avant d'arriver à voir dans son moi un principe d'activité unique, il doit s'imaginer d'une manière confuse que plusieurs âmes coexistent et s'agitent en lui. La croyance des vieux shinntoïstes à l'existence d'âmes multiples chez l'homme[1] viendrait à l'appui de cette hypothèse, qui peut paraître la plus conforme aux tendances concrètes d'un esprit non cultivé. Dans tous les cas, il semble bien que la perception obscure d'une énergie spirituelle soit un fait de conscience jusque chez l'homme primitif, et que, de même qu'il entend battre son cœur, il sente palpiter en lui d'invisibles forces vivantes. Mais cette conception d'une âme distincte du corps va encore se préciser davantage, par suite de certaines expériences, souvent décrites[2], qui feront croire à l'homme primitif que cette âme est libre et indépendante au point de pouvoir se séparer du corps lui-même. L'homme inculte a un rêve, et à son réveil, il s'imagine revenir d'une chasse merveilleuse ou d'un lointain voyage : on lui affirme qu'il a passé la nuit dans sa hutte; il s'étonne un peu et oublie le fait. Mais d'autres rêves surviennent[3], d'une net-

1) Voy. p. 141, n. 1.

2) Voy. Tylor, *Civilisation primitive*, pass.; Lubbock, *Origines de la civilisation*, p. 214 seq.; H. Spencer, *Sociologie*, t. I, pass.; etc...

3) En effet, l'interprétation d'un rêve, telle que la suppose Herbert Spencer (*op. cit.*, p. 193 seq.), ne nous semble guère suffisante pour établir la croyance au double voyageur. Il faut y ajouter la *répétition* des mêmes rêves, fait bien observé aujourd'hui, et qui tend à donner l'illusion puissante d'une double personnalité. « Les rêves se tiennent : on voit dans l'un ce qui a été déjà vu dans un rêve antérieur. En cherchant à se les rappeler, en les racontant, on contribue à fortifier ce lien : il en résulte une deuxième personnalité qui apporte

teté complète, et qui lui laissent toujours le souvenir très précis d'avoir vagabondé au dehors. N'arrivera-t-il pas finalement à croire qu'il doit se dédoubler la nuit, et qu'un autre lui-même, qui se rappelle fort bien ses actes, peut errer au loin tandis que son corps visible repose immobile sur son lit[1]? Et si, chez le voisin, il se produit un fait de léthargie[2], ou, mieux encore, de somnambulisme[3], ne sera-t-il pas confirmé dans cette idée qu'un double de l'homme peut rester longtemps absent de son corps, et qu'on peut même parfois le rencontrer dans ses promenades nocturnes? D'autres fois, brusquement, un individu tombe en syncope, ou est frappé d'apoplexie : il est « inanimé », il a « perdu ses esprits »; mais on l'appelle, on le secoue, et finalement il « revient à lui ». Toutes ces expressions que nous employons pour désigner les phases d'un tel accident sont pour nous des mots à peu près vides : pour l'homme primitif, ce sont des idées qui correspondent à des phénomènes réels[4]. Cette croyance au

toujours quelque trouble, en temps de veille, à la personnalité principale. » (C. Pagès, *L'hygiène*, 1903, p. 417.)

1) Croyance d'autant plus naturelle chez l'homme primitif que, pour lui, des phénomènes comme les ombres, les réflexions, les échos, en faisant supposer des formes d'existence invisibles ou insaisissables, fortifient la notion que tout être peut passer de son état normal à un état mystérieux et se dédoubler en plusieurs apparences distinctes. (Voy. H. Spencer, *op. cit.*, p. 174 seq., 195, 204.)

2) Remarquons à ce propos que l'étrange « maladie du sommeil », sur laquelle M. Raphaël Blanchard a rappelé, en 1903, l'attention de notre Académie de médecine, se rencontre précisément au continent noir, terre classique de l'animisme. (Voy. A. Bordier, *Géographie médicale*, p. 470 seq.)

3) Le somnambulisme ne peut qu'augmenter la confusion produite par les rêves, en montrant au dehors l'homme qu'on supposait couché dans son lit. On pourrait constater, il est vrai, qu'il n'est pas aux deux endroits tout ensemble ; mais l'homme inculte n'y regarde pas de si près. Cf. la croyance aux revenants, qu'on s'imagine vêtus, ce qui impliquerait des revenants d'habits : nul ne songe à aller voir si les costumes du mort ne sont pas restés dans sa garde-robe.

4) On peut retrouver la trace de cette idée, aujourd'hui même, dans certaines provinces du Japon restées primitives malgré le bouddhisme (îles Oki, Idzoumo). Lorsqu'un homme s'évanouit ou tombe dans un état d'insensibilité quelconque, ceux qui l'entourent l'appellent à grands cris par son nom ; cependant son âme est partie dans la direction d'un temple lointain : si elle tient à la vie, elle répond aux voix amies, et le corps se ranime ; sinon, elle entre au temple et

double humain ne peut que se fortifier par le spectacle de certains états encore plus frappants, comme ceux qu'engendre l'hystérie, avec ses formes multiples et ses accidents étranges, depuis l'aura initiale jusqu'à la catalepsie, depuis les troubles nerveux les plus légers jusqu'aux attaques les plus effrayantes[1]; et lorsqu'on se rappelle que cette maladie a souvent pour résultat de créer en quelque sorte une seconde conscience[2], ne devine-t-on pas l'influence qu'ont dû avoir des phénomènes de ce genre sur l'esprit de ceux qui les observaient ? On en peut dire autant, enfin, des diverses formes de l'hypnose, où le dédoublement de la personnalité se montre encore sous les aspects les plus mystérieux[3]. Il est vrai que ce sont là des cas rares; mais il suffisait qu'ils apparussent une seule fois pour appuyer l'interprétation des cas normaux, comme le rêve, et pour fixer ainsi d'une manière définitive les croyances en voie de formation; et de fait, nous verrons[4] que dès ses plus lointaines origines, le Shinntô

ne revient plus. (Cf. l'idée polynésienne : A. Réville, *op. cit.*, t. II, p. 113). Remarquons enfin que, dans le langage actuel, pour parler simplement d'une personne très affligée, on emploie l'expression « *tamashii mo mi ni sowazou* » (une âme qui n'est plus unie à son corps).

1) L'hystérie était bien connue des anciens Japonais, qui la traitaient par le massage. (Voy. W. N. Whitney, *Notes on the history of medical progress in Japan*, dans T, vol. XII, part. IV, p. 351.) — Constatons que dans l'hystérie convulsive, faible ou forte, l'attaque est précédée d'un avertissement consistant surtout en une sensation de boule remontante; et remarquons, d'autre part, que les shinntoïstes, aujourd'hui même, considèrent l'âme comme une boule de feu qui s'échappe du corps de l'homme, un peu avant la mort. Cette dernière conception n'aurait-elle pas eu son origine dans l'observation du phénomène précédent ? On serait tenté de le croire, lorsqu'on réfléchit à l'importance des accidents nerveux dans l'antique divination japonaise, et à l'influence que ces pratiques religieuses durent exercer sur la formation des croyances relatives à l'âme.

2) Voy. Pierre Janet, *Etat mental des hystériques*, pass. — Cf. aussi les récentes études du Dr Sollier (Société de psychologie, 1904) sur l'autoscopie, phénomène hystérique que nous allons justement retrouver dans le vieux Shinntô. (Voy. la légende d'Oh-Kouni-noushi, p. 141, n. 1.)

3) Voy. Percival Lowell, *Esoteric Shinntô*, dans T., vol. XXI et vol. XXII, part. I.

4) Au chap. de la *Divination*. — Remarquons dès maintenant que, par ce caractère d'excitation pathologique, la divination japonaise est moins une *divinatio* proprement dite, une révélation divine comme l'entendaient les Romains, qu'une sorte de mantique enthousiaste comme celle des Grecs. (Cf.

nous présente, avec la notion du double humain, toute l'échelle des phénomènes précurseurs que nous venons d'esquisser, depuis le songe troublant jusqu'à l'extase sacrée. Chose d'autant plus normale que la conception de la pluralité des âmes chez un seul homme, en facilitant l'absence de l'une d'entre elles, devait faire regarder le dédoublement de l'être comme un événement presque naturel[1].

Bouché-Leclercq, *Hist. de la Divination dans l'antiquité*, pass., notamment t. IV, ch. de la divination italique.) Dans l'antique Shinntô, les dieux eux-mêmes, pour acquérir cette faculté surnaturelle de connaître, sont obligés de recourir aux procédés divinatoires qu'emploient les humains. (Voy. notre ch. de la *Nature des dieux*.)

1) L'idée de pluralité des âmes se trouve en germe chez d'autres peuples, comme les Fidjiens, qui croient avoir deux esprits : leur ombre et leur image réfléchie (William, *Fiji and the Fijians*, vol. I, p. 241) ; ou comme les Groënlandais, qui en distinguent deux aussi : l'ombre et le souffle (H. Spencer, *op. cit.*, p. 247). Mais au Japon, cette conception a pris un tout autre développement. — Pour en montrer l'état actuel, il nous suffira de renvoyer à un curieux dialogue entre un Européen et son vieux jardinier indigène (Lafcadio Hearn, *Glimpses of unfamiliar Japan*, vol. II, p. 626 seq.). Le jardinier, gourmandant son apprenti qui a fait quelque sottise, lui reproche de se comporter comme une créature qui n'aurait qu'une âme unique. « Mais vous-même, combien d'âmes pensez-vous avoir ? » lui demande l'Occidental étonné. « Je n'en ai que quatre », répond-il avec une conviction modeste. « Y a-t-il donc des hommes qui en aient plus que vous ? » « Assurément : certains en ont cinq, d'autres six, ou sept, ou huit ; mais les dieux ne permettraient pas qu'un seul individu eût plus de neuf âmes. » Et un peu plus loin, le vieillard ajoute que ces âmes, unies d'ordinaire, peuvent quelquefois se séparer, auquel cas le malheureux qui en a perdu une devient fou. — La conversation notée par M. Lafcadio Hearn contient un certain mélange de détails chinois (voy. *ibid.*, p. 630, 631) ; mais le principe même de la pluralité des âmes est une idée bien shinntoïste. C'est ainsi que le théologien Hirata, voulant restaurer la pure doctrine primitive, conseille à ses disciples d'adorer les trois âmes du dieu Oh-Kouni-noushi, à savoir son *ara-mi-tama* (le rude esprit, qui châtie), son *nighi-mi-tama* (le doux esprit, qui pardonne) et son *saki-mi-tama* (l'esprit bienveillant, qui bénit.) Et Hirata affirme que l'homme aussi possède, comme les dieux, une âme douce et une âme rude, qui, sous l'empire d'une passion violente, peut se séparer de son corps pour agir désormais d'une manière indépendante. Par exemple, une femme abandonnée peut envoyer une de ses âmes au dehors pour punir l'infidèle, qui en ce cas ne peut manquer de mourir ; ou bien même, une âme de la victime peut, à son insu, se détacher en empruntant sa forme visible et aller apparaître aux yeux du trompeur, de sorte qu'ainsi une des âmes se montre au loin sans que l'âme restée au repos s'en doute. (*Tama-*

L'esprit de l'homme pouvant ainsi sortir de son corps, et les objets physiques étant conçus comme renfermant un esprit pareil à celui de l'homme, il s'ensuit que les âmes des choses doivent pouvoir, comme les âmes humaines, s'échapper de leur enveloppe matérielle pour aller courir au

dasouki; T, III, app., p. 78.) On pourrait croire que ce sont là, tantôt des dogmes abstraits fondés sur quelque analyse des facultés de l'âme, tantôt des superstitions assez récentes ; mais il n'en est rien, et les plus vieux documents nous dévoilent les mêmes croyances, avec la même netteté. Je n'en veux pour preuve que l'antique légende où le dieu Oh-kouni-noushi, se promenant le long du rivage, voit venir à lui un autre dieu dont le rayonnement illumine la mer ; il ne reconnaît pas cet être mystérieux, qui cependant n'est autre qu'un de ses doubles, et il lui demande son nom : à quoi l'esprit répond : « Je suis ton *saki-tama*. » Et à sa requête, Oh-kouni-noushi lui construit, sur le mont Mimoro, un temple où il reposera désormais (N., I, 61. Cf. K., 88). Pareillement, après que les dieux Take-mika-dzoutchi et Foutsou-noushi ont achevé la conquête du pays que doit gouverner le futur empereur, ils abandonnent à Hitatchi leurs doubles, dans des temples qu'ils élèvent à cet effet. (Cf. Hirata, *Tama-dasouki*, T, III, app., p. 76.) On conçoit dès lors qu'une âme d'un dieu puisse devenir un dieu nouveau; et par exemple, les commentateurs japonais trouveront tout naturel d'affirmer que les divinités Kamou-naho-bi et Oh-naho-bi, signalées dans nos rituels comme les grandes correctrices des erreurs humaines (voy. R. VIII, p. 194), ne sont que les deux noms d'un seul dieu, Iboukido-noushi, lequel n'est lui-même que l'*ara-mi-tama* de la déesse de la Nourriture, Toyo-ouke-himé. (D'après le *Yamato-himé Séiki*. Cf. T, vol. IX, part. II, p. 210, n. 14.) Les légendes relatives à cette dernière déesse nous conduisent enfin à l'intéressante doctrine d'après laquelle un être divin, en projetant hors de lui des portions de sa vie spirituelle, arrive à produire par scissiparité ce qu'on appelle des *waki-mi-tama*, c'est-à-dire des « esprits séparés », qui auront désormais une existence propre. C'est par ce procédé que deux *waki-mi-tama* issus de la déesse de la Nourriture deviennent Koukou-notchi, le dieu producteur des arbres, et Kayanou-himé, la déesse génératrice des herbes. (Hirata, *Tama-dasouki*, T, III, app., p. 75.) Ainsi, la pluralité des âmes a pour conséquence possible leur dédoublement, soit temporaire, soit définitif : les âmes d'un dieu peuvent s'épanouir au dehors, comme les branches d'un éventail déployé, sans perdre leur attache première, ou au contraire s'en séparer pour devenir aussitôt d'autres êtres immortels ; pareillement, les âmes d'un homme peuvent s'objectiver à l'extérieur, pour un temps, ou diminuer de nombre par la démence, ou enfin se diviser tout à fait sous le coup de la mort, qui les égrène comme les perles d'un collier rompu ; et on comprend alors le véritable sens de la poésie célèbre où une princesse japonaise (Shokoushi, XII[e] s.) apostrophe son âme, près de se briser, en l'appelant *tama-no-o yo*, « ô collier de pierres précieuses ! » (89[e] *tanka* du *Hyakounin-isshiou*.)

dehors. Cette déduction s'impose d'autant plus vivement à la logique de l'homme primitif que, presque toujours, son ombre, cette chose étrange qui l'accompagne du matin au soir[1], lui est apparue comme devant être son double[2]; or, tous les objets de la nature n'ont-ils pas leur ombre, depuis l'ombre immobile du rocher inerte jusqu'à l'ombre mouvante de l'animal? Ainsi, puisque tout être a son double, et que le double humain peut vaguer en liberté, tous les autres doubles auront le même privilège; et puisque d'autre part ils peuvent sortir de leur corps visible, qui les empêche d'entrer dans d'autres corps? Donc, tantôt les doubles des objets se contenteront d'errer à travers l'espace, comme l'esprit d'un homme qui rêve, quitte à revenir animer bien vite leur habitat coutumier[3]; tantôt ils se feront un jeu de revêtir d'autres formes en s'introduisant dans de nouveaux êtres[4]; tantôt il leur plaira de gouverner, en bloc, tout un canton de la nature[5]; et tantôt enfin, se dégageant de toute

1) Mais non du soir au matin; ce qui ne peut que le confirmer dans sa foi aux voyages nocturnes du double.

2) Voy. Lubbock, *op. cit.*, 217 seq. — Aujourd'hui encore, au Japon, on évitera de marcher sur l'ombre d'un supérieur : précaution fondée, à l'heure présente, sur une idée de respect, mais sans nul doute, à l'origine, sur une conception religieuse.

3) Un développement bien japonais de cette croyance primitive, ce sont les vieilles légendes relatives à l'animation des chefs d'œuvre de l'art. Exemple : les chevaux peints par Kanaoka (IXe s.) : l'un d'eux s'échappait de son cadre, chaque nuit, pour aller galoper à travers les cultures des environs; un autre allait aussi ravager les jardins, jusqu'au jour où on eut l'idée, très logique, de l'attacher avec une corde peinte sur le tableau; etc... (Voy. notre ouvrage sur *Hokusai*, p. 22, n. 4, p. 29, n. 4, etc.)

4) D'où tout l'ensemble des faits de possession qui joueront un si grand rôle dans la religion japonaise, depuis l'inspiration sacrée des prêtresses du vieux Shinntô (voy. ch. de la *Divination*) jusqu'aux histoires de renards les plus récentes. (Sur la possession par le renard, on peut consulter, au point de vue légendaire, Lafcadio Hearn, *op. cit.*, p. 310 seq.; et au point de vue médical, les observations du Dr Baelz, de l'Université de Tokio, qu'on trouvera résumées dans Chamberlain, *Things japanese*, v° *Demoniacal possession*.)

5) Cette conception, qu'on retrouve surtout chez les Peaux-Rouges, les Esquimaux et les Finnois, représente, comme l'a fait remarquer M. A. Réville (*op. cit.*, t. II, p. 233), une transition fort intéressante entre les esprits attachés

attache matérielle, ils deviendront des esprits purs, sans nom et sans lien, voltigeant partout et remplissant l'univers de leur multitude infinie[1]. C'est alors que l'essaim formidable des dieux, bons ou méchants, pullulera « comme les mouches pendant la cinquième lune »[2], et que, désespérant de pouvoir dénombrer cette foule prodigieuse du monde invisible, les Japonais primitifs s'arrêteront étonnés devant les « huit cents myriades de kamis »[3] issues de leur imagination. Ce sera le triomphe de l'animisme.

à un objet particulier et les esprits tout à fait libres, bref entre le franc naturisme d'une part, et d'autre part l'animisme pur; et c'est aussi, nous le verrons, la fonction préférée des esprits de la nature dans le shintoïsme primitif.

1) En présence de ces millions d'esprits, immanents en toutes choses, l'impression de M. Percival Lowell fut qu'on serait tenté de les compter dans le recensement du Japon et de considérer la population de l'empire comme composée de natifs, de globe-trotteurs et de dieux. (*Op. cit.*, p. 154.)

2) *Sa-baé*, mouches de la cinquième lune. (Cf. *sa-tsouki*, nom archaïque de ce cinquième mois.) — Par exemple, comme conséquence des lamentations de Sousanoô : « Le bruit des mauvaises divinités était pareil à celui des mouches pendant la cinquième lune, remplissant tout de leur essaim, et dans une myriade de choses (c'est-à-dire en toutes choses), tous les présages de malheur apparaissaient. » (K., 44.) Pareillement, durant la nuit qu'engendre une éclipse de soleil : « Aussitôt, les voix de la myriade de divinités (quatre-vingts myriades, dit le passage correspondant du N), s'élevèrent comme celles des mouches de la cinquième lune, remplissant tout de leur essaim, et une myriade de présages de malheur apparurent en même temps. » (K, 54.) Pareillement encore, lorsque les envoyés des dieux célestes descendent pour conquérir le pays : « Dans cette terre, il y avait une multitude de mauvaises divinités qui bourdonnaient comme des mouches. » (N, I, 64.) Etc... — Mêmes comparaisons chez tous les peuples, depuis les vieux Assyriens (voy. C. Fossey, la *Magie assyrienne*, p. 131), jusqu'aux sauvages d'aujourd'hui (voy. H. Spencer, *op. cit.*, p. 302 seq.)

3) C'est le chiffre populaire indiqué dans les plus anciens documents. (Ex. : K., 93.) D'autres fois, on se contente de quatre-vingts myriades (Ex. : N., I, 42.) Plus tard, Hirata, estimant sans doute que la population divine a dû doubler au cours des temps, commencera ainsi sa prière devant l'autel domestique (*kami-dana*) : « J'adore avec profond respect, d'abord les grandes divinités des deux palais d'Icé, puis les huit cents myriades de dieux célestes et les huit cents myriades de dieux terrestres, les quinze cents myriades de dieux auxquels sont consacrés les grands et les petits temples dans les provinces, les îles et tous les lieux de la grande Terre des huit îles, et les dieux des palais secondaires et des temples secondaires, etc... » (*Tama-dasouki*, T. III, app.,

Mais ce peuple immense des esprits va s'augmenter encore d'un groupe nouveau, qui, fatalement, doit constituer peu à peu une masse supérieure à celle même qu'il vient accroître ; en effet, aux esprits sortis de la nature vont s'ajouter les âmes des morts. — Rien de plus simple à concevoir que cette dernière poussée de la tendance animiste. L'homme primitif constate tous les matins qu'après le sommeil normal, chacun retrouve son activité de la veille : il peut remarquer, dans certains cas, qu'un sommeil anormal, bien plus prolongé, se résout de pareille manière ; il lui arrivera enfin d'observer la même chose dans la plupart des formes d'évanouissement qui pourront se dérouler sous ses yeux. Dans ces conditions, que doit-il penser, en face de la mort? Va-t-il croire, tout de suite, que cet état d'insensibilité est définitif, alors qu'il ne voit sans cesse autour de lui que des états d'insensibilité temporaires ? Ce serait lui prêter un discernement d'autant plus merveilleux que nul d'entre nous ne le possède, aujourd'hui même, les signes de la mort étant tous trompeurs[1]. Il jugera donc, très sainement, que le mort peut revenir à la vie ; et pour peu que, dans le village, un prétendu mort se soit réveillé après quelques jours de léthargie, il sera confirmé dans sa première impression[2]. Il est vrai que, bientôt, une expérience répétée lui enseignera

p. 83.) Bien entendu, ces évaluations sont purement figuratives ; mais elle expriment bien l'état d'esprit du fidèle qui désespère de pouvoir jamais compte ses dieux.

1) Le seul signe certain de la mort est l'apparition sur l'abdomen d'une tache verte qui marque le début de la putréfaction ; tous les autres indices classiques (voy. Ch. Vibert, *Médecine légale*, 1900, p. 37 séq.), et tous les procédés compliqués que la science a essayés dans ces derniers temps (électricité, injections colorées, etc.), sont sujets à discussion ; d'où il suit que, dans tous les cas où la putréfaction n'était pas manifeste, l'homme primitif était en droit de croire, comme nous-mêmes, que le mort pouvait encore revenir. C'est pourquoi, aujourd'hui même, dans certaines provinces du Japon, et après l'achèvement complet des funérailles, on attend encore vingt-quatre heures avant de descendre le corps au tombeau.

2) Exemple : l'histoire de la résurrection d'un prince impérial mort depuis trois jours, dans N., I, 276.

la différence qui existe entre un corps endormi et un cadavre en putréfaction. Mais, dans bien des cas, un doute légitime subsistera dans son esprit ; et, dans tous les cas, un instinct plus fort que l'évidence matérielle des choses l'inclinera à croire que l'être plein de vie ne peut disparaître d'un seul coup, tout entier. La mort lui semblera donc, comme à beaucoup d'entre nous, un phénomène inadmissible et absurde ; et puisqu'il pense que l'homme a un double, il ne verra en elle qu'un suprême dédoublement. C'est pourquoi, après avoir tenté, par divers moyens, de ranimer le mort[1], puis de rappeler son âme voyageuse[2], il voudra au moins l'assister dans cette région invisible d'où elle ne veut plus revenir : il lui donnera à manger, d'abord dans la chambre mortuaire[3], puis sur le tombeau lui-même[4] :

1) Exemple : K, 70. (Cf. *id.*, 71, 194, etc. Nous y reviendrons au ch. de la *Magie*.)

2) Ce procédé bien naturel, qui subsiste encore tout près de nous dans les rites de l'Église catholique (appel d'un pape mort et marteau du camerlingue), se retrouve aussi, comme on pouvait s'y attendre, dans les vieilles provinces où nous avons déjà observé le même usage en cas d'évanouissement. (P. 139, n. 4.) Aux îles Oki, à Idzoumo, on appelle toujours le mort par son nom dès qu'il a rendu le dernier soupir ; et une touchante coutume est celle qui consiste à faire appeler une mère qui vient de mourir, d'abord par ses enfants, en commençant par son dernier-*né*, qu'elle aimait le mieux sans doute, puis par son époux, enfin par les autres parents et par tous ceux qui lui étaient chers. — Dans le récit du N, I, 276, c'est après que son frère aîné l'a appelé par trois fois que le prince impérial mort ressuscite.

3) Car il est rationnel de croire que l'âme y demeure quelque temps. Aujourd'hui même, on est convaincu que l'âme, grâce à un transfert magique qu'opèrent les paroles du prêtre, vient s'attacher à la tablette sacrée (*ihai*) qui porte le nom du défunt. (Il y a peu d'années, une lettre écrite par nous à un Japonais malade pour lui demander de ses nouvelles arriva chez lui comme il venait de mourir ; au moment des funérailles, son gendre nous assura qu'il n'avait pas manqué de placer la lettre, fermée, devant la tablette funèbre, afin que l'âme de son beau-père pût en prendre connaissance. Or, le défunt était ministre de l'instruction publique, et son gendre, directeur de l'enseignement supérieur ; ce qui prouve assez combien les antiques croyances sont restées dans le cœur des Japonais modernes, même les plus lettrés.) Par suite de cette idée, les offrandes d'aliments sont servies d'abord auprès de la couche funèbre, puis devant la tablette du mort.

4) Ces offrandes sont même le premier rite qu'on doit accomplir, devant le

et comme il ne sait pas combien de temps peut durer cette absence indéfinie, pendant des semaines, des mois et des années, il renouvellera ces offrandes d'aliments[1]. Contradiction étrange, qui repose évidemment sur la notion d'un double matériel, puis demi-matériel à mesure que la conception de l'âme s'idéalise, mais très naturelle pour qui considère l'état d'esprit de l'homme primitif, si proche parent du nôtre en face de ces grands mystères[2]. Au demeurant, de même que la nature de l'âme, sa durée restera dans le vague : ce sera une survivance plus ou moins longue, plutôt qu'une immortalité sans limites[3] ; mais il y aura toujours une croyance confuse à la persistance du double après la dissolution du corps[4]. D'où une nouvelle catégorie d'esprits,

cercueil, au moment où l'on arrive au cimetière. (D'après un manuscrit en notre possession, donnant tous les détails du rituel funèbre, par Tadafousa Konoé et Sampoukou Sennké, grands-prêtres du Shinntô.) Pour la période ancienne, cf. N, II, 380, 384, 386, etc. : on nous signale même (dans le *Tsoukoushi Foudoki* ; cf. N, II, 17) une cuisine attenante au tombeau d'un personnage mort en 528 ; et lorsque l'empereur Kôtokou rendra un édit (646) pour prohiber certaines offrandes ruineuses, il fera exception pour les offrandes d'aliments (N, II, 218).

1) Nous retrouverons toutes ces conceptions, vivantes et manifestées par des actes matériels, lorsque nous étudierons le culte des ancêtres. (Ch. du *Culte privé*.)

2) Chez le vulgaire : croyance que l'esprit d'un trépassé peut porter de lourdes chaînes, et la suite ; chez les gens instruits : cercueils capitonnés, etc.

3) Voy. L. Marillier, *La survivance de l'âme et l'idée de justice chez les peuples non civilisés*, 1894. — Dans le Japon primitif, le culte des ancêtres se rapporte surtout aux morts illustres. Le premier cas précis où ce culte soit signalé dans nos textes concerne trois dieux lointains. (Voy. K, 42 et N, I, 27.) L'idée de survivance existe ; mais il semble que la gloire des hommes soit la mesure de leur immortalité.

4) Il semble même qu'on attribue au cadavre un reste de vie spirituelle, et que, comme chez beaucoup d'autres peuples primitifs (voy. H. Spencer, *op. cit.*, p. 337 seq.), on cherche à se l'approprier. Par exemple, un prince impérial est envoyé comme gouverneur d'une province ; mais il meurt en route : les habitants dérobent son corps en secret pour l'enterrer dans leur pays. (N, I, 213, où ce fait est attribué à l'année 125 après J.-C.) C'est sans doute à la même idée qu'il faut rattacher une étrange coutume, encore existante : lorsqu'on brûle un corps, nombre de phtisiques viennent assister à l'incinération, pensant qu'ils retrouveront des forces en respirant l'odeur du cadavre. (Noté au cours d'une

les esprits des morts, pareils aux esprits de la nature, invisibles comme eux et, comme eux, déchaînés dans le monde qu'habitent les vivants. De toutes parts, on sentira leur présence cachée[1] : on leur prêtera tous les pouvoirs supérieurs qui dépassent les forces humaines[2] ; on recherchera leur bienveillance[3], et on craindra leur colère[4] ; car on les regardera comme des hommes puissants, transportés dans l'invisible, mais qui, à tout moment, peuvent revenir sur la terre[5] pour tourmenter la génération qui les oublie[6] ou pour se

conversation avec l'*onmbō*, l'*ustor* de la hutte crématoire de Kanagawa, en 1899.) Cf. les aborigènes australiens qui, dans le même esprit, ont l'habitude de s'oindre le corps avec de la graisse de cadavre (C. Lumholtz, *Au pays des cannibales*, p. 257) ; et, mieux encore, les Tasmaniens, qui, pour guérir un malade, le déposent à côté d'un mort. (A. Réville, *op. cit.*, t. II, p. 158.)

1) « Les esprits des morts continuent à exister dans le monde invisible qui nous enveloppe de toutes parts. » (Hirata; *Tama-no-mihashira* ; T, III, app., p. 78.)

2) « Tous les morts deviennent des dieux, de caractères différents et d'influences diverses. » (*Id.*, *ibid.*)

3) « Les morts ne cessent pas de rendre service à leur seigneur, à leurs parents, à leur femme, à leurs enfants, comme lorsqu'ils étaient encore en vie. » (*Id.*, *ibid.*)

4) D'où le caractère propitiatoire de la plupart des rites funèbres, au Japon comme partout ailleurs. Les vieux Japonais s'indignent contre les Coréens, qui s'éloignent avec horreur du cadavre de leur plus proche parent, et qui, disent-ils, « étant ainsi dépourvus de tout sentiment humain, ne sauraient être distingués des oiseaux et des bêtes sauvages. » (N, II, 173, se référant à un incident arrivé en 642) ; mais ils n'en ont pas moins peur des esprits, et depuis les plus anciennes légendes sur la fondation des temples (K et N, pass.), jusqu'aux cérémonies de l'heure présente (rituel funèbre indiqué à la p. 146, n. 4), leur plus grand souci est de faire « reposer » (*shidzoumé*) l'âme du mort.

5) Une des premières légende du K montre à quel point la chose paraissait naturelle. Les parents d'un mort sont occupés à se lamenter près du cadavre ; à ce moment arrive, pour faire ses condoléances, un ami du défunt, qui par fortune lui ressemblait ; aussitôt tous s'accrochent à sa ceinture, en s'écriant pleins de joie : « Notre seigneur est vivant ! » Et cependant ils ont sous les yeux le corps inerte. (K., 98 ; et cf. N, I, 74.)

6) Un développement typique de cette croyance est l'explication de la fièvre intermittente, dans les vieilles provinces. Cette maladie y est attribuée à la colère des ancêtres négligés. L'âme transie de froid et affamée entre dans le corps d'un vivant, qui aussitôt éprouve le frisson initial ; à mesure qu'elle se réchauffe et se nourrit aux dépens du malheureux, il sent sa température s'élever et augmenter sa faiblesse ; enfin, l'âme rassasiée se retire, et le calme

venger de leurs anciens ennemis[1]. Ainsi, le peuple divin s'augmentera peu à peu d'une nouvelle légion d'esprits, sans cesse grandissante, qui finira par dominer toute la pensée religieuse. De même que, sur le large tronc de la religion primitive, l'antique branche naturiste avait vu sa sève tarir peu à peu sous l'envahissement de la jeune branche animiste, de même, à la cime de cette seconde branche maîtresse, on verra s'élancer, comme dernier rameau et comme floraison suprême, ce culte des ancêtres à la fois terrible et tendre, d'autant plus étendu qu'il s'épanouira dans l'atmosphère des plus hautes aspirations humaines et d'autant plus profond qu'à ce moment les racines de l'arbre auront plongé jusqu'au séjour des morts.

Il ne nous reste plus, pour achever ce rapide tableau de l'évolution religieuse, qu'à montrer enfin comment l'énorme branche animiste, en se penchant sur la branche naturiste, a pu s'entremêler à elle, unir ses rameaux aux siens dans une confusion immense, et arriver à produire l'enchevêtrement inextricable que nous présente la mythologie du Shinntô. — Pour s'en rendre compte, il faut avoir observé une tendance psychologique particulière, que nous révèle l'histoire de nombreuses religions : c'est de préférer, d'instinct, l'animisme au naturisme, et dans l'animisme lui-même, l'adoration des morts à celle des autres esprits. Rien de moins étonnant que cette orientation de la foi. En effet, d'une part, à mesure que l'homme raisonne davantage, il aperçoit plus clairement la différence de l'animé et de l'inanimé : d'où un vague scepticisme envers ces grands dieux de la nature dont les mouvements sont si réguliers[2]. En même temps, ces

revient. Mais un autre jour, à la même heure, elle se présente de nouveau, et c'est pourquoi l'accès reprend à intervalles fixes. (Superstition notée par M. Lafcadio Hearn, op. cit., p. 604.)

1) On devine l'épanouissement de cette idée au Japon, où la vendetta va jouer un si grand rôle ; et en effet, les vengeances de revenants sont un sujet favori des dramaturges japonais.

2) Évolution observée même chez des peuples, comme les Incas, qui se croyaient aussi les fils du Soleil. (Voy. A. Réville, op. cit., t. II, p. 232.)

dieux si élevés ne paraissent guère s'occuper de leurs fidèles; à quoi bon les prier[1]? Au contraire, la familiarité intéressée de l'adorateur doit s'accommoder à merveille de ces esprits « invisibles, mais tout voisins, qui peuvent entrer chez vous, se loger sous votre toit, devenir presque membres de la famille, vivre avec vous sur le pied de l'intimité »[2]. On inclinera donc, de plus en plus, au culte pratique de ces génies mineurs, sans cesser pour cela de révérer les dieux majeurs du naturisme. D'autre part, les esprits naturels à leur tour nous sont plus étrangers que des âmes humaines. Plutôt que d'adorer les êtres inconnus de la montagne ou de la plaine, n'est-il pas plus doux de rendre un culte intime aux morts de sa maison, et n'est-il pas plus utile de vénérer en tremblant les ancêtres tout-puissants d'un chef redouté? C'est ainsi que nos anciens Japonais, sans négliger les esprits de la nature, et sans oublier davantage leurs grands kamis primitifs, en viendront pourtant, par degrés, à invoquer surtout les mânes de leurs aïeux[3] ou ceux de leur famille impériale[4], en attendant que cet instinct de leur cœur trouve sa voie définitive dans une imitation formelle du système chinois[5]. On pourra alors les ranger parmi ces peuples dont parle M. Albert Réville, qui sont « naturistes en principe et

1) Sentiment noté chez les indigènes californiens, chez les nègres. (*Id.*, *ibid.*)

2) A. Réville, *op. cit.*, t. II, p. 231.

3) Voy. K, 42.

4) Par ex. N, II, 354.

5) Nombreux exemples, d'une précision croissante, dans le N, vol. II, tandis qu'ils sont rares dans le vol. I et à plus forte raison dans le K. Donc, le culte des ancêtres, fondé sur un sentiment universel, existait déjà dans le shinntoïsme primitif (voy. K., 42, 97, etc.); mais c'est l'influence chinoise qui, tout à coup, précipite le mouvement et, renversant l'état de choses antérieur, donne à ce culte la prépondérance qui appartenait jusqu'alors à la religion des dieux de la nature. — Cf. ce passage significatif : « Sous le règne de l'empereur Kouammou (782-806), nous et les Coréens avions des écrits du même genre. L'empereur, qui ne les aimait pas, les brûla et dit : « Ces livres parlent du dieu qui a créé le pays; mais ils ne mentionnent pas les dieux nos ancêtres ! » (Extrait du *Séi-to-ki*, donné par le commentateur de l'édition *Tsou-shô* sur N, II, 77.)

animistes dans l'application »[1]. Mais en revanche, rien de plus inexact que de renverser toute cette évolution historique et d'en mettre le terme à l'origine, comme ont fait jusqu'à présent tous les savants critiques du Shinntô[2]. Leur illusion, en face d'un état de choses postérieur aux temps primitifs[3], provient de ce qu'ils n'ont pas assez remarqué les soubassements de ce nouvel édifice. Évidemment, à une certaine époque, le culte des ancêtres se manifeste comme la dominante du Shinntô. Mais ouvrez les vieux rituels : derrière toutes les montagnes qui entourent le lieu sacré, les esprits de la nature dressent l'oreille[4]. Reculez plus loin encore, et parcourez les premières pages des annales : elles sont rem-

1) *Op. cit.*, t. I, p. 385.

2) Sir Ernest Satow : « Dans ses tout premiers commencements, le Shinntô paraît avoir été un culte des ancêtres. » (*Handbook for Japan*, introd., p. 62.) — B. H. Chamberlain : « Shinntô est le nom donné à la mythologie et au vague culte des ancêtres et de la nature qui précéda l'introduction du Bouddhisme. Rendre hommage aux dieux, c'est-à-dire aux ancêtres de la famille impériale, et aux mânes d'autres grands hommes, etc... » (*Things japanese*, v° *Shinntô*, p. 358.) — W. E. Griffis : « Depuis l'empereur jusqu'au plus humble croyant, la Voie des dieux est fondée sur le culte des ancêtres, et elle a vu se greffer sur son système rituel le culte de la nature. » (*Religions of Japan*, p. 88.) — Etc., etc.

3) Pour l'évolution parallèle chez d'autres peuples, cf. A. Réville, *op. cit.*, t. II, conclusions, et *Rev. d'hist. des religions*, t. IV ; Goblet d'Alviella, *Les Institutions ecclésiastique de Herbert Spencer et l'évolution du sentiment religieux*, *ibid.*, t. XIV ; F. B. Jevons, *An introduction to the history of religion*, 1896 ; L. Marillier, dans *Revue philosophique*, 1899, t. XLVIII ; etc.

4) Par ex., dans le Rituel de la Grande Purification : « Et lorsque le grand-prêtre récitera ainsi le divin rituel, les dieux célestes, poussant et ouvrant toutes grandes les Portes de rochers du ciel, et, d'un puissant effort, se frayant un chemin à travers les nuages aux replis innombrables, s'approcheront pour écouter ; et les dieux terrestres, escaladant les hautes montagnes et escaladant les collines basses, balayant et écartant la fumée de brouillards des hautes montagnes et la fumée de brouillards des collines basses, s'approcheront pour écouter. » (R. X, 61.) Et quelques lignes plus loin, le rituel nous dit qu'on amène le cheval sacré, « comme un être qui écoute, les oreilles dressées vers la Plaine des hauts dieux » (p. 63). (Procédé magique évidemment employé, en vertu du principe que le semblable attire le semblable, afin d'induire les dieux à tendre pareillement l'oreille pour écouter le rituel.)

plies de la gloire des anciens dieux[1]. Lorsqu'on regarde le Rhône, à sa sortie de Genève, on voit un fleuve d'un bleu resplendissant : cependant, un peu plus loin, l'Arve arrive, le rejoint et, pendant quelque temps, un filet gris de fer coule côte à côte avec la large nappe azurée ; puis, la mince rivière s'étend, envahit tout, et le Rhône n'est plus qu'une masse de flots sombres. C'est ainsi qu'en opérant sa jonction avec le naturisme brillant des origines, l'animisme a d'abord cheminé tout près de lui sans trop l'envahir, puis a jeté sur ses eaux une ombre grise : mais il n'a fait que colorer le grand courant sorti des montagnes sacrées, et le fleuve glorieux a gardé toute sa force en perdant l'éclat des premiers jours.

Ainsi, l'évolution générale du Shinntô nous apparaît, dans ses traits essentiels, comme analogue à celle de toutes les religions primitives. Comme partout, nous voyons ici un élément subjectif, où entrent des sentiments et des idées d'un caractère universel, s'appliquer à un élément objectif qui embrasse la nature entière. L'homme crée à son image tout un peuple de dieux. D'une part, il divinise les objets de la nature, auxquels il prête une âme pareille à la sienne ; d'autre part, il conçoit un vaste fourmillement d'esprits, qu'il croit indépendants comme le sien, depuis les esprits naturels jusqu'aux mânes d'ancêtres. Finalement, ainsi que dans bien d'autres systèmes religieux[2], les morts triomphent des esprits naturels, comme ceux-ci l'avaient emporté sur les premiers dieux de la nature ; mais les divers courants subsistent néanmoins, et se confondent dans une religion commune où on retrouve tous les éléments anciens. Tel est le mouvement, vu dans son ensemble ; et maintenant que nous

1) Une bonne moitié du K, et plus d'un tiers du N, sont consacrés à des mythes naturistes.

2) Et notamment chez les Polynésiens, dont les conceptions religieuses offrent tant d'affinités avec celles des Japonais primitifs. Voy. Waitz-Gerland, *Anthropologie*, t. VI, p. 324 seq. ; A. Réville, op. *cit.*, t. II, pass. ; R. Steinmetz, *Ethnologische Studien zur erstern Entwicklung der Strafe*, t. I, p. 251 seq., et cf. M. Mauss, dans *Rev. d'hist. des religions*, t. XXXIV, p. 279 seq.

avons suivi la naissance des dieux, nous pouvons entrer dans leur société pour observer toutes les grandes figures qui la composent.

(*A suivre.*)

Michel Revon.

LE DIEU THAMMOUZ

ET SES RAPPORTS AVEC ADÔNIS

Parmi les interminables querelles sur les formes mythiques de l'Asie occidentale, aucune peut-être n'est restée aussi confuse que celle du Thammouz giblite, qu'on a voulu, à diverses reprises, dissocier de l'Adôn syro-phénicien et de l'Adônis hellénique. Les éléments de cette longue discussion demeurent épars et comme étrangers les uns aux autres. Le moment est peut-être venu de les réunir, de les classer, et d'indiquer, à grands traits, les conclusions qui se dégagent de cette confrontation de textes, d'opinions et de témoignages.

Corsini[1], Chwolsohn[2] et Renan[3] ont refusé de voir dans Thammouz et dans Adônis une divinité identique, dont le nom, les attributs et les principes puissent également se confondre. Ils sont d'ailleurs parvenus à cette négation par des voies diverses. Corsini et Chwolsohn se sont basés sur l'époque des fêtes grecques d'Adônis, qui différait de l'époque des fêtes syro-phéniciennes d'Adôn-Thammouz; ils en ont conclu que les divinités ne correspondaient point à la même conception astronomique, et qu'elles s'opposaient dans leurs natures comme dans leurs noms. Renan voit dans l'Adônis giblite le dieu suprême, l'antique dieu (*El*) de Byblos, le dieu désigné seulement sous le nom de *Très-Haut*,

1) *Fasti Attici*, II, p. 297 sq.
2) *Die Ssabier und der Ssabismus*, tome II, p. 210.
3) *Mission de Phénicie*, p. 216, 235.

Τύριος ; mais, à côté de cette forme divine, Renan croit retrouver un culte local, strictement libaniote, celui de Thammouz, culte orgiastique et bizarre, qui peu à peu se serait confondu avec le culte d'*Elioun* et d'*Adonaï*. « Le culte d'Adônis à Byblos, dit-il, paraît renfermer, à l'état de combinaison syncrétique, deux éléments fort divers : 1° le culte du Dieu suprême de Byblos (*Adonaï*) ; 2° le culte orgiastique de *Tammuz*, culte bizarre fort antique, et, ce me semble, de provenance non sémitique, mais correspondant à un ordre d'idées et de sensations fort en harmonie avec le Liban. Le charme infini de la nature y conduit sans cesse à la pensée de la mort, conçue non comme cruelle, mais comme une sorte d'attrait dangereux où l'on se laisse aller et où l'on s'endort. Les émotions religieuses y flottent ainsi entre la volupté, le sommeil et les larmes. Encore aujourd'hui, les hymnes syriaques que j'ai entendu chanter en l'honneur de la Vierge sont une sorte de soupir larmoyant, un sanglot étrange[1]. » Et, plus haut, Renan dit encore : « D'abord naturaliste et sensuel, le culte d'Adônis, ou plutôt de Tammuz, devint, à l'époque philosophique des Antonins, spiritualiste et symbolique. Ce fut la sanctification et l'idéalisation de la mort, tout un cycle d'idées fondées sur les mystères d'une autre vie, en rapport avec les croyances égyptiennes sur Osiris et Agathodémon. Le mouvement de la philosophie néo-platonicienne, s'y compliquant d'un retour sympathique aux vieux cultes indigènes, produisit une renaissance religieuse et mystique[2]... » Ces cultes indigènes, dont parle Renan, ce sont ici les pratiques religieuses par lesquelles, dans les gorges et sur les sommets du Liban, on honorait Thammouz, sorte de dieu montagnard et champêtre, qui présidait à des mystères symboliques et à des fêtes phalliques.

Ainsi, dans la pensée de Renan, Thammouz et Adônis se

1) *Mission de Phénicie*, p. 216.
2) *Mission de Phénicie*, p. 215.

trouvent dissociés et presque opposés. S'ils se rencontrent dans un culte syncrétique, ils n'en demeurent pas moins distincts et profondément séparés, par leur origine et leur évolution. Au Thammouz local, dont le nom et l'influence n'ont pas franchi les vallées du Liban, s'oppose, par une conception toute différente, l'Adôn de Byblos, le El voyageur, venu des confins de la Haute-Asie, et marqué du génie de vingt peuples. Celui-là est le dieu migrateur, universel et suprême, accueilli par tous, reconnu de tous, et mêlé à chacune des manifestations ethniques de l'Asie occidentale.

Quelque intéressante qu'elle puisse être, l'opinion de Renan paraît manquer de bases précises. Elle est née, en somme, d'une impression générale, d'une similitude de caractères, d'inspirations et de coutumes, sans que rien, dans le domaine des faits historiques, vienne l'étayer de preuves réelles. Séparer Adônis de Thammouz, c'est voir en eux deux personnalités divines parfaitement distinctes, c'est leur accorder, à l'un comme à l'autre, une vie individuelle et un rôle exclusif. Or, si l'on peut concevoir et suivre, dans son évolution, le dieu Thammouz, que dire d'Adônis? A-t-il jamais été un dieu personnel, une figure mythique aux traits précis et rigoureusement tracés? Qu'est-ce qu'*Adôn*, *Adôni* et *Adônaï*, sinon des noms, des termes d'honneur et d'adoration, qui n'ont par eux-mêmes aucune signification individuelle?

Il n'y a point de dieu nommé *Adônis*, comme il n'y a point de dieu nommé *Baal*, comme il n'y a point de dieu nommé *Notre-Seigneur*. Ce dernier terme, qui est la traduction littérale d'*Adôn*, suffit cependant, dans les usages chrétiens, à désigner le Christ, et les fidèles ne s'y trompent point. De même, le mot *Adônis*, qui, à l'origine, n'a pas d'autre signification que celle de *maître*, de *puissance*, de *seigneur*, absorbe peu à peu le nom générique du dieu, et suffit à le désigner. Mais, encore une fois, on ne peut voir ici la désignation particulière d'une divinité; et il suffirait, pour s'en convaincre, de se souvenir des mille usages de ce mot *Adôn*,

dans l'histoire de la Phénicie et de la Judée. De même qu'on disait Adoni-Zédeck, Adoniram-Adoram, etc., on disait aussi, avec la même intention de respect, Adôn-Thammouz, pour ajouter au nom du dieu la qualification de sa puissance.

Adônis n'est donc pas plus le El de Byblos qu'il n'est le Thammouz du Liban. Car, en réalité, il n'a point d'existence réelle, et vouloir l'opposer à l'un ou à l'autre, c'est donner une personnalité mythique à une dénomination sans portée.

Thammouz, au contraire, a sa vie propre. Il est un dieu parmi les dieux. Il ne s'oppose point à Adônis, mais il ramène à lui, il absorbe en lui ce nom divin. On l'appelle Adônis, à Byblos, pour marquer le caractère absolu et suprême de sa gloire et de son autorité ; mais, sous ce nom nouveau, qui se substitue peu à peu au nom ancien, c'est Thammouz qui évolue, qui se manifeste et qui vit. Renan ne voit ici qu'un culte autochtone, qui a pour limites extrêmes les derniers contreforts du Liban. Mais aucun document historique n'apporte à cette opinion un témoignage ou une preuve. Il semble qu'au contraire le dieu Thammouz ait des origines fort lointaines, et qu'il ne soit venu en Syro-Phénicie qu'après de longues migrations. Nous pourrons peut-être le suivre à la trace, recueillir les derniers souvenirs que son nom a laissés, et ce sera là la meilleure démonstration de son caractère cosmopolite et de l'exode de son culte.

Quand, vers le VIIIe siècle avant l'ère chrétienne, la mythologie hellénique, définitivement constituée, eut accueilli, dans son panthéon et dans ses fêtes, le héros Adônis, dernière forme du dieu de Byblos, on en vint à considérer son nom, dont on ne comprenait déjà plus le sens primitif, comme la désignation spéciale d'un personnage précis. Il y eut le personnage Adônis, comme il y eut, par un phénomène semblable, le personnage mythologique Pygmalion, comme il y eut Apollon, Zeus et Héra. Adônis prit place à côté de Linos, de Maneros et d'Adraste. Il eut son histoire, que raconta Panyasis[1], une légende aux détails gracieux et puérils,

1) Dans Apollodore, III, 14.

et une généalogie savante et précise. Mille récits mythologiques fleurirent autour de lui : il y eut la légende de son père Kinyras, de sa mère Myrrha, métamorphosée en arbre, et les détails variés de sa destinée et de sa mort. Dans cet amalgame obscur, les traditions crétoises, mêlées aux mythes syro-phéniciens, abordaient ensemble, sous une forme nouvelle, aux rivages helléniques.

Quand la Grèce, à son tour, reflua sur l'Orient, et l'inonda tout entier de son influence, de sa civilisation, et de ses conceptions religieuses, Adônis reparut à Byblos, transformé et rajeuni. Il fallut le dépouiller de cette apparence artificielle pour retrouver en lui le Thammouz antique, symbole solaire et vertu des forces terrestres. Mais, dans le tumulte de ses fêtes, le dieu avait gardé quelque chose de sa physionomie primitive, et le sens de son symbole ne s'était point tout à fait éteint. Au IIIe siècle avant l'ère chrétienne, les Adonies d'Alexandrie ne laissaient aucun doute sur le caractère solaire, tellurique et calendaire du mythe[1], et, plus tard, Macrobe[2] pouvait encore en dégager la forte signification.

Même à cette époque récente, le nom de Thammouz ne s'était point encore effacé tout à fait derrière celui d'Adônis. Vers la fin du IVe siècle, saint Jérôme écrivait à saint Paulin : « Bethléem, qui est pour nous le lieu le plus auguste de toute la terre, était autrefois ombragée par un bois sacré de Thammouz, c'est-à-dire d'Adônis, et, dans la grotte où le Christ petit enfant a vagi, on pleurait l'amant de Vénus. » Cette affirmation est extrêmement précieuse, pour mille motifs. Nous n'en retiendrons que les arguments qu'elle oppose à l'opinion de Renan. Elle témoigne en effet que Thammouz et Adônis se confondent jusqu'à l'identité, et, d'autre part, que le culte de Thammouz existait à Bethléem. Comment, dès lors, admettre le caractère local, spécialement et étroitement libaniote, du culte de Thammouz? Ce Thammouz, le

1) Théocrite, *Idylle* XV, *les Syracusaines*.
2) *Saturn.*, I, 21.

voici à Bethléem. Mais déjà, Ézéchiel l'avait constaté à Jérusalem : « Et il m'introduisit par la porte du Temple qui regarde l'Aquilon, et là se trouvaient des femmes pleurant sur Thammouz[1] ! » Ézéchiel ne désigne point le dieu sous le nom d'Adônis, mais saint Jérôme explique : « Thammouz est le nom sous lequel on désigne Adônis », affirmant ainsi, une fois de plus, l'identité des deux noms. Et c'est encore le même auteur qui ajoute : « Celui que nous désignons sous le nom d'Adônis, les Hébreux et les Syriens l'appellent, dans leur langue, Thammouz[2] ».

Voici donc établie, à l'aide de ces textes, une première constatation : le culte de Thammouz a eu sa place sur tous les autels de la Syrie et de la Judée.

Mais ce n'est là qu'une étape de son exode. Aussi loin qu'il est possible de remonter dans l'histoire mythique, nous le trouvons installé au cœur de la Haute-Asie. Il y apparaît dans un mythe caractéristique : celui de Doumouzi et d'Isthar. S'il était nécessaire d'insister sur le rapport étroit de la légende orientale avec les récits syro-phéniciens et grecs, nous pourrions trouver, dans chaque détail, la justification et la preuve de l'identité des divinités et des cultes. La descente d'Isthar aux enfers n'est que la première forme du ravissement d'Adônis par Perséphone et de la recherche éplorée de l'Asthoreth douloureuse. « Avant d'être l'amant de la Baalath de Byblos, Thammouz avait été l'époux d'Istar. Il joue un rôle important dans le cycle de l'épopée babylonienne : c'est pour le chercher qu'Istar descend aux enfers[3] » M. Fr. Lenormant a mis en pleine lumière les origines khaldéennes de Thammouz, qui, sous le nom de Doumouzi, occupe une si large place dans l'histoire des mythes de la Haute-Asie[4]. D'ailleurs Movers rappelle très justement, à ce sujet, le récit,

1) VIII, 14.
2) *Comment. in Ezech.*, III, 8.
3) J. Soury, *Jésus et la Religion d'Israël*, p. 251.
4) *Sovra il mito d'Adone-Thammuz* (Extrait des Actes du Congrès des Orientalistes tenu à Florence en 1878).

conservé dans les livres Sabéens, d'un prêtre nommé Thammus qui fut mis à mort par un roi auquel il prêchait l'adoration des planètes et du zodiaque, et qui, l'année suivante, fut pleuré par tous les dieux de la terre, réunis dans le temple du Soleil, à Babylone[1]. Ce récit confirme encore le caractère calendaire et zodiacal du mythe de Thammouz, adoré à Babylone sous son nom générique et précis.

Silvestre de Sacy, qui d'ailleurs identifie Adônis avec Osiris, donne au nom de Thammouz une origine égyptienne[2]. Quelque vraisemblable qu'elle puisse paraître, un seul fait reste certain : c'est que, dans les plus anciennes traditions égyptiennes, le mot de Thammouz se trouve déjà. Il faut rappeler le roi égyptien Thamus, en relation avec le dieu Theuth ; et, beaucoup plus tard, la légende mythique du pilote égyptien Thamus qui proclame la mort d'un dieu.

En Syro-Phénicie, en Khaldée, en Judée, un mois de l'année portait le nom de *Thammouz*. C'était le mois consacré au dieu, l'époque brûlante de l'été — juillet —, où l'on célébrait les fêtes de sa mort et de sa résurrection. Le dieu Thammouz, séparé de sa déesse parèdre — Salammbô à Babylone, Atergatis en Syrie —, apparaissait ainsi comme dévoré par l'ardeur étouffante du lourd soleil oriental, et Movers a pu rechercher, dans l'étymologie du mot de *Thammouz*, l'idée de cette *séparation* divine qui est l'inspiration fondamentale du mythe.

Comparé au calendrier grégorien, le mois de Thammouz commençait le 25 juin et se terminait le 25 juillet. C'était pendant ce mois que les Sabéens célébraient une fête nommée *El-Buqât* et qui paraît n'être qu'une variante des fêtes de Thammouz. Le dieu auquel elle s'adressait s'appelait *Tâ-Uz*, et les femmes pleuraient, comme celles de Byblos et de Jérusalem, sur son sort malheureux[3].

Il n'est pas étonnant de retrouver Thammouz sur une des

1) Movers, *Die Phönizier*, tome Ier, chap. VII.
2) Sainte-Croix, *Mystères du Paganisme*, t. II, p. 102, note de S. de Sacy.
3) Chwolsohn, *Die Ssabier und der Ssabismus*, tome II.

terres qui fut, de tout temps, féconde en dieux, et où Kinyras, père d'Adônis-Thammouz, avait établi sa légende et son souvenir. Kinyras était roi de Cypre, racontent les anciens mythologues, et c'est de Cypre qu'il partit pour fonder à travers le monde le culte d'Adônis. C'est aussi à Cypre qu'il faut rapporter un des plus curieux vestiges de ce culte, une pièce d'or d'Evagoras, roi de Citium, où sont représentées, d'un côté la tête de l'Aphrodite paphienne, de l'autre la tête de Thammouz[1].

Peu à peu le culte de Thammouz s'était répandu jusqu'aux confins de l'Asie Mineure. On l'y retrouvait, d'Antioche à Elymaïs, toujours vivant et toujours marqué par des fêtes exubérantes et solennelles. Mais ce nom lui-même devait franchir les limites de l'Orient. En effet, nous le retrouvons, comme un vestige infiniment précieux, sur un miroir étrusque, dont l'inscription constitue ainsi une décisive et dernière preuve de l'identification absolue d'Adônis avec Thammouz. La scène du miroir représente la dispute d'Aphrodite et de Perséphone, qui, toutes deux, réclament Adônis. Le jeune dieu, placé entre les deux déesses, tourne vers Aphrodite un visage affligé et résigné. Mais les personnages sont ici désignés sous des noms inaccoutumés. Aphrodite est désignée sous celui d'*Euturpa*, Perséphone sous celui d'*Alpnu*. Quant à Adônis, il porte son nom oriental, et s'appelle ici *Thamu*[2].

Ce dernier exemple suffirait à dissiper tous les doutes, s'il en restait encore, sur le lien étroit qui relie Adônis à Thammouz. Non seulement il faut en revenir à la confusion des deux noms et des deux divinités, mais il devient également impossible d'accepter la conception d'un culte de Thammouz enfermé dans les limites géographiques que lui trace Renan. A Babylone, à Jérusalem, à Byblos, en Egypte, le même Thammouz reparaît simultanément, et accuse, avec une réalité indiscutable, le caractère cosmopolite de son culte.

1) De Vogüé, *Mélanges d'Archéologie orientale*, planche XI, n° 19.
2) Gerhard, *Etruskische Spiegel*, t. IV, planche CCCXXIII.

Cette longue et obscure querelle s'est peu à peu éclairée. L'opinion de Corsini, de Chwolsohn et de Renan ne peut prévaloir contre le témoignage des documents et des faits. Ni Creuzer, ni Movers, ni Lenormant, ni Maury, ni M. Jules Soury, ni aucun des historiens contemporains n'a consenti à voir ici deux divinités distinctes qu'un hasard aurait confondues, et M. Jules Soury, en réponse à Renan, a très fortement résumé l'avis général :

« M. Renan croit pouvoir distinguer entre Adônis et Tammouz ; il lui répugne visiblement d'admettre qu'on ait célébré le Très-Haut par des orgies qui paraissent aujourd'hui monstrueuses ; mais c'est le cas de ne point juger les vieilles religions de l'humanité avec nos raffinements de moralistes modernes. D'ailleurs les dernières découvertes dans le domaine de l'assyriologie ne permettent plus de douter que Tammouz, qui donna son nom à un des mois du calendrier commun aux Assyro-Babyloniens, aux Syriens et aux Juifs, ne soit le nom accadien ou protochaldéen d'Adônis. La signification primitive de son nom est : « fils de la vie ; » en Chaldée comme en Syrie, il était l'époux d'Astarté[1]. »

CHARLES VELLAY.

(1) Jules Soury, *La Phénicie* (*Revue des Deux-Mondes*, 1875).

MILK, MOLOCH, MELQART

On admet unanimement l'existence d'un dieu phénicien *Malk*, *Mélék* ou *Milk* qui entre dans la composition d'une foule de noms propres. Grâce à ces nuances de vocalisation, on groupe autour de ce dieu un certain nombre de divinités : Malkandros de Byblos, Melqart (mélék-qart) de Tyr, Milkom des Ammonites, le Moloch biblique et même Zeus Meilichos. Aucun dieu phénicien n'aurait joué un rôle plus considérable que Milk : on s'est demandé si Kronos n'était pas le Milk phénicien. Ces déductions sont assez importantes pour qu'on cherche à préciser la nature de Milk et, qu'avant tout, on s'assure de son existence. Or, jusqu'ici, on n'en trouve aucun indice certain.

Le nom de ce dieu, à l'état isolé, n'est fourni par aucun texte, ni aucune inscription. *Mélék* ou *milk* apparaît dans des noms propres et y joue le plus souvent le rôle d'élément divin. Mais *ba'al* qui n'est pas un nom propre de dieu, se présente dans les mêmes conditions. La valeur « épithète » est certaine dans des noms comme רעמלך (רעם מלך) où l'élément divin est רעם. L'argument des noms propres théophores est donc sans valeur[1].

Le nœud de la question réside dans l'interprétation du Moloch biblique. On sait que les Septante ont transcrit ainsi

1) Ces noms propres sont longuement étudiés par M. Baudissin, p. 282 et s. de l'article cité dans une note suivante. Le savant auteur est obligé de distinguer les noms phéniciens où *mélék* entre comme épithète d'une divinité et ceux où *mélék* est un nom divin. M. Baudissin ne reconnaît à *mélék* ou *milk* la valeur d'épithète que lorsqu'il y est obligé, mais on peut l'adopter pour tous les noms propres. — Nous n'insistons pas sur la question encore très obscure des noms divins complexes. Le terme *MLK* y entre peut-être pour Melqart.

le MLK que les Massorètes ont vocalisé sur le thème *bochet* « abomination ». Il n'est pas douteux qu'il faille rectifier *Mélék*[1].

De nombreux savants (Benzinger, Moore, Smend, Stade) identifient Moloch à Yahvé. Dans un article très approfondi sur Moloch, M. Baudissin ne repousse pas l'idée que des sacrifices humains aient été offerts à Yahvé[2]. Mais, du fait que ces sacrifices lui sont offerts en tant que Moloch, il déduit que les Juifs connaissaient l'usage de tels sacrifices, en dehors du culte de Yahvé, pratiqués en l'honneur d'une divinité dénommée MLK. De plus, le lieu de culte affecté à Moloch était situé en dehors de Jérusalem, dans la vallée de Benhinnom; jamais il n'est question du culte de Moloch dans le temple de Jérusalem. Jérémie et le Lévitique distinguent expressément entre Yahvé et Moloch. Pour une raison semblable Moloch est à différencier de Milkom qui était vénéré sur le mont des Oliviers.

Moloch est un dieu étranger. M. Baudissin montre combien il est peu vraisemblable qu'il ait été emprunté aux Assyriens. Cette divinité est cananéenne et ici intervient le dieu Milk sans que son existence soit autrement démontrée. Sous la forme MLK, à vocalisation variable, ce dieu se serait développé isolément sur le terrain phénico-araméen et de là il se

1) C'est ce qu'a montré Geiger, *Urschrift* (1857), p. 301. La vocalisation sur le thème *bochet* — qui a affecté aussi le nom d'Astarté — faisait sans doute partie d'un système général dans lequel le nom de la divinité, fausse ou vraie, était frappé de tabou. Le principe, d'assez basse époque dans les écrits bibliques n'a pas fonctionné avec une égale rigueur. Il semble cependant que nombre de noms divins étrangers ont ainsi disparu du texte biblique. Pour Moloch, il semble qu'on se soit contenté du changement de vocalisation. Pour Ba'al, Dillmann, *Monatsber. Berl. Akad.*, 1881, p. 601 et s., a montré que là où les Septante — de même saint Paul, *Rom.*, XI, 4 — écrivent ἡ Βάαλ c'était pour indiquer la lecture ἡ αἰσχύνη, traduction de *bochet*.

2) Wolf Baudissin, dans Herzog-Hauck, *Realenc. f. protest. Theol. u. Kirche*[3], t. XIII, (1903), p. 269-303. Ajoutez à la bibliographie, Lagrange, *Études sur les relig. sémitiq.*, Paris, 1903, p. 99-109 et les observations de Baudissin, *ZDMG*, 1903, p. 819 et s.; Zimmern dans Schrader, *Die Keilinschr. und das alte Testam.*[3], p. 469 et s.

serait répandu chez les Hébreux et jusqu'en Assyrie et en Babylonie[1].

Une grave difficulté se présente aussitôt. A Tyr nous trouvons en même temps Milk et Melqart. Ces noms propres représentent-ils deux divinités distinctes ou s'appliquent-ils au même dieu? M. Baudissin penche pour les distinguer. A côté d'un dieu jeune, Melqart-Hèraklès qu'il rapproche d'Adonis, nous aurions un dieu âgé, El-Kronos, qui porterait le nom de Milk ou Mélék. A ces deux divinités correspondraient respectivement les appellations bibliques *hab-ba'al* et *ham-molek*; les sacrifices humains seraient offerts au dieu âgé, à El-Kronos[2]. Aucune de ces distinctions n'est acceptable. Melqart-Hèraklès est identique à El-Kronos : mêmes caractères solaires, mêmes hommages sous la forme de sacrifices humains[3]. Dans Jérémie 19, 5 et 32, 35 la même divinité est désignée par *ham-molek* et par *hab-ba'al*. M. Baudissin tempère son hypothèse en remarquant que Melqart n'était peut-être pas essentiellement différent du dieu âgé El-Kronos puisqu'aussi bien l'un et l'autre contiennent l'élément MLK. Mais il reconnaît comme le représentant le plus exact du dieu Milk — et par suite pour le prototype de Moloch — le dieu El-Kronos de Byblos qui paraît porter le titre de *mélék* et qui, mythiquement, est en relation avec les sacrifices d'enfants. Toutefois, le savant professeur ne peut dire par quelle voie cette divinité et les sacrifices attachés à son nom ont pénétré chez les Hébreux[4].

Tout au contraire, M. Ed. Meyer semble identifier Milk et Melqart quand il dit tenir le Ba'al de Tyr pour une forme du dieu Milk[5]. Mais alors ce prétendu dieu perd toute personnalité. Il faut l'appeler Melqart et rayer le nom propre Milk de la liste des dieux phéniciens.

1) Baudissin, *l. c.*, p. 273 et s., 300.

2) Baudissin, *l. c.*, p. 289 et 292.

3) Cf. *Le Panthéon phénicien*, dans *Revue de l'École d'Anthropologie*, 1904, p. 101 et s.

4) Baudissin, *l. c.*, p. 290.

5) *Rosch. Lex.*, II, 2650.

Si l'on renonce au dieu Milk dont la conception est tout arbitraire, il n'y a plus qu'à tenir compte d'une épithète *mélék* applicable à divers dieux suivant les lieux. A Tyr, *mélék*, jouant le rôle de nom divin dans les noms propres théophores, sera l'abréviation de Melqart. Cela nous conduit à l'explication la plus simple du Moloch biblique.

Le texte biblique ne porte jamais *Molek*, mais toujours *ham-Molek*[1], avec l'article, ce qu'on peut tenir pour l'équivalent de *mélék-qart*. De même les Hébreux au lieu de *ba'al-Ṣour* disaient couramment *hab-ba'al*[2]. Le parallélisme est frappant.

Il est certain que l'équivalence de *ham-Molek* avec *mélék-qart* (Melqart) n'est valable qu'en tant que les deux divinités peuvent être identifiées. Mais il est à peine besoin d'insister : les rapports entre Melqart et Moloch ne sont pas contestés. Ceux mêmes qui rattachent Moloch à un prototype Milk, ne peuvent s'y soustraire. Voici en quels termes M. Baudissin s'exprime : « Le Molek des Juifs offre un contact, tout au moins onomastique, avec le Melqart de Tyr et celui-ci, au début, n'était pas essentiellement différent des autres divinités phéniciennes auxquelles on attribuait le vocable MLK. Aussi, tout en repoussant une relation directe entre le Molek de l'Ancien Testament et le Melqart tyrien, devons-nous étudier la nature de Melqart pour comprendre le Molek biblique[3]. »

Si Moloch n'était autre que le dieu Milk, pourquoi en adoptant ce nom propre les Hébreux l'auraient-ils affublé de l'article? Si l'on n'admet pas que *ham-Molek* soit l'équivalent de *mélék-qart*, on est irrémédiablement ramené à considérer *ham-Molek*, c'est-à-dire Moloch, comme désignant Yahvé. C'est l'opinion de M. Moore qui remarque que le titre de « roi » implique la conception que le dieu à qui il est donné

1) Une seule exception se rencontre 1 *Rois*, 11, 7 ; mais la majorité des critiques lit dans ce passage Milkom au lieu de Molek.

2) Ainsi 1 *Rois*, 16, 31.

3) Baudissin, *l. c.*, p. 290.

dirige les destinées du peuple[1]. Nous avons dit à quelles objections on se heurte.

En somme, l'existence d'un dieu phénicien Milk ne repose sur aucun témoignage ; c'est une pure hypothèse. Mais cette hypothèse, loin de résoudre les difficultés, les aggrave. Elle est donc, au moins, inutile.

La disparition du dieu Milk ne permet plus de maintenir le groupement Melqart-Milkom-Zeus Meilichos. Même si l'on démontrait que Milkom se rattache à *mélék*, il n'en résulterait aucun rapport nécessaire entre ce dieu et Melqart.

Nous avons essayé de montrer ailleurs — sans tenir compte du prétendu Milk — que les Phéniciens possédaient un panthéon, c'est-à-dire qu'on adorait en Phénicie trois ou quatre grandes divinités dont les caractères étaient identiques à Tyr, à Sidon ou à Byblos. La grande divinité solaire, identifiée soit à Héraklès, soit à Kronos, nous est particulièrement connue à Tyr sous le nom de Melqart Ba'al-Ṣour, à Sidon sous celui de Ba'al-Ṣidon, à Byblos sous le nom de El. L'influence araméenne lui valut le surnom de Bel, si bien qu'à Ascalon ce même dieu, qui n'est autre que Dagon, est nommé Héraklès-Bel[2]. Sa parèdre était Astarté. Les étrangers pouvaient facilement confondre ces multiples noms et, en effet, Plutarque, déformant le nom de Melqart en Malkandros, nous dit que cet époux d'Astarté régnait sur Byblos[3].

∴

En terminant, nous signalerons la théorie nouvelle que M. Baudissin, à propos de Moloch, donne des sacrifices humains. La pensée la plus simple et la plus ancienne qui sus-

1) *Encycl. Biblica*, III, 3187.

2) *Le nom divin Bel en Syrie*, dans *Revue Archéol.*, 1904, mars-avril.

3) Plutarque, *De Iside et Osir.*, c. 15. Μάλκανδρος est une déformation plus forte que le Μάλκαθρος de Philon de Byblos (Müller, *FHG*, III, 568), mais Eusèbe, *de laud. Const.* 13, 3, nous donne l'équivalent : Μαλκάνθαρος. Le caractère de Malkandros en tant que Kronos a été reconnu par M. Clermont-Ganneau *Études d'Archéol. Orient.*, I, p. 10.

cite le sacrifice, dit-il, est le désir de faire un don à la divinité. Cette offrande sera choisie, en général, pour sa valeur aux yeux de la divinité, valeur mesurée sur son degré d'utilité pour l'homme. De là vient qu'anciennement, le sacrifice consistait dans une offrande d'aliments. Il en résulte que les sacrifices humains ont dû prendre naissance à une époque de cannibalisme. Chez les peuples à ce degré de civilisation, le sacrifice humain est lié à la conception que le dieu se nourrit de chair humaine[1].

L'intervention du cannibalisme ouvrirait de larges horizons — même sur le culte chrétien — si l'on ne prenait garde que le raisonnement qui précède repose sur des fondements mal établis. Le sacrifice expliqué comme une simple préparation culinaire à l'usage des dieux, est une théorie dont l'insuffisance a été nettement mise en lumière[2]. On est donc en droit de repousser les conséquences qu'on en veut tirer.

René Dussaud.

1) Baudissin, *l. c.*, p. 293-294.
2) Cf. H. Hubert et M. Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, dans *Année Sociologique*, t. II.

M. H. SCHAEFER

ET L'ORFÉVRERIE DE L'ANCIENNE ÉGYPTE

HEINRICH SCHAEFER, — *Die Altägyptischen Prunkgefässe mit aufgesetzten Randverzierungen.* — *Ein Beitrag zur Geschichte der Goldschmiedekunst.* — 2e fascicule du tome III des « Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Aegyptens ». — Leipzig, Hinrichs, 1903, 4°, 44 p. et 115 fig. 9 m.

Les mémoires de cette intéressante publication des *Untersuchungen*, entreprise sous la direction de Kurt Sethe, embrassent naturellement tous les sujets qui se rapportent à l'antiquité égyptienne, et le nouveau fascicule que voici est purement archéologique. L'énoncé même de son titre suscitera, je le crains, chez beaucoup de lecteurs l'appréhension d'une lecture bien technique et consacrée, somme toute, à un très petit point de détail. Car ce n'est même pas de la seule orfèvrerie égyptienne qu'il va être exclusivement question ici. C'est, dans cette orfèvrerie même, de la classe des vases en métal précieux et qu'il sera uniquement parlé — et pour n'examiner qu'une seule des séries de leurs formes : celle qui comporte, en bordure externe, une ornementation en relief empruntée aux thèmes végétaux ou animaux. M. Schäfer n'a pas craint d'annoncer dès le début (p. 2) qu'il ne sortirait pas de ce sujet et il s'y est strictement tenu, en effet. Voilà donc par excellence de la monographie archéologique, et le sujet va paraître bien spécial à ceux qui ne sont pas égyptologues de profession. Ils se demanderont si, au delà des constatations de détail, il est bien aisé de tirer d'une pareille étude quelque enseignement d'une portée plus générale. M. *S.* l'a pensé, à juste titre, ce me semble.

Des grands vases en or ou en métaux précieux de la belle période égyptienne, il ne reste plus rien, tout naturellement. Il subsiste en revanche une documentation particulièrement abondante sous forme de vases figurés, dans les tombeaux égyptiens. Elle attira, dès les débuts de l'égyptologie, l'attention des savants, tant par sa richesse que par le ca-

ractère spécial de ses formes ; et l'on peut voir, par les extraits qu'en tirèrent la *Description*, les *Monuments* de Champollion et ceux de Rosellini, l'*Art Égyptien* de Prisse que M. *S.* est loin d'avoir été choisir un détail très secondaire d'archéologie égyptienne. Il y a plus d'un siècle que l'on reproduit, comme des monuments tout à fait remarquables, les plus notables spécimens de cette orfèvrerie. Les questions ne manquent pas qui se rattachent à la figuration de ces vases, et celles qui ont trait aux procédés mêmes de leur fabrication et à leurs éléments constitutifs sont liées étroitement à l'histoire générale. La plupart de ces vases simulés présentent, en effet, un intérêt que n'auraient pu avoir des vases réels ; l'ordre dans lequel ils sont disposés dans les représentations, les scènes où ils interviennent et les personnages qui les apportent ou les reçoivent établissent un lien intime entre ces productions de l'art industriel et une série de contrées non égyptiennes dont l'histoire nous intéresse fort : la Syrie, la Palestine, les îles de la mer Égée — ajoutons-y le Soudan égyptien, trop négligé jusqu'ici. Bon nombre de ces grands vases sont donc des produits étrangers ; ce sont des pièces d'apparat, des produits de grand luxe que le roi d'Égypte ou ses représentants reçoivent en tribut annuel des peuples voisins. Mais quelle est la première condition avant de raisonner sur ces objets, et d'en tirer telle ou telle déduction dont la portée peut être, à un moment donné, considérable pour l'histoire de la civilisation méditerranéenne ? C'est évidemment de définir exactement les éléments, la texture des monuments dont on se servira ensuite comme arguments. Et c'est là que le vase simulé égyptien devient un document très inférieur à moindre vase réel. M. *S.* a consenti courageusement à se dévouer à la tâche, à être un de ceux qui, avant la construction d'un système historique, préparent les matériaux et s'efforcent qu'il n'y en ait que de solides.

On se demandera certainement en quoi le travail pouvait être si long et si ardu. Il semble facile de dresser le répertoire de vases précieux que donnent, avec un grand luxe de reproductions, une bonne douzaine de grands ouvrages à planches de la bibliographie égyptologique. Les dresser est facile, en effet, mais l'interpréter est, hélas ! tout différent. Tout monument figuré égyptien, sinon toute peinture égyptienne, suppose par définition le déchiffrement préalable des procédés conventionnels les plus nombreux et souvent les plus extraordinaires. Il y en a d'assez déconcertants pour toucher à l'invraisemblable. On les traduit avec assez de sûreté quand il s'agit de la représentation

de l'homme, des animaux ou du paysage, encore qu'on se fasse souvent des illusions à ce sujet et qu'il y ait mainte composition dont les agencements et les perspectives réelles soient tout autres, à mon avis, que les interprétations qui en sont admises ordinairement. Les choses vont beaucoup moins bien déjà quand il s'agit de sculpture feinte; et l'architecture simulée devient par instants une véritable énigme. Encore y arrive-t-on à peu près, en raisonnant sur les monuments réels, en faisant état des vraisemblances, du poids des matériaux réels, etc. « A peu près » est ce qu'il faut avoir le courage de dire, quand on voit des problèmes d'architecture feinte comme celui de la prétendue « fausse porte » des sarcophages ou celui des soi-disant « chapiteaux ajourés en métal ». Mais que dire et comment interpréter les déroutants artifices conventionnels des peintres égyptiens, lorsqu'ils s'attaquent à des objets où nous ne pouvons plus comparer avec des documents réels pour rétablir la structure positive du monument, comme c'est le cas, par exemple, pour nos grands vases? De quelle façon faut-il placer, lire, ce qui en fait justement l'intérêt, c'est-à-dire toute cette végétation exubérante de fleurs, de plantes, toute cette variété d'animaux dont le dessinateur a surmonté ou entouré ses vases? Sont-ce des dessins au trait, qu'il faut y voir? des incrustations? des appliques? des superstructures ou des infrastructures? On voit d'ici les conséquences; suivant nos traductions, le vase réel sera restitué de quatre ou cinq manières, qui donneront autant de vases différant du tout au tout, et avec eux tout un état de la civilisation industrielle dans le bassin de la Méditerranée, toute une série de rapprochements, de filiations qui seront ou ne seront pas possibles à établir entre ces produits et ceux des civilisations classiques.

Comment donc arriver à lire avec quelque certitude? Il y a deux moyens. L'un est d'appliquer à nos vases les systèmes de traduction que l'expérience a démontré justes par ailleurs, en architecture feinte, par exemple; l'autre de chercher si d'autres peuples n'ont pas laissé des monuments réels dont les formes peuvent servir à faire comprendre ce qu'a voulu dire la représentation conventionnelle de l'Égyptien. M. S. a employé les deux méthodes; c'est sur la première surtout que j'aurai à élever pour mon compte quelques objections

On s'était déjà attaqué avant lui à la question. Elle fut cependant longtemps délaissée. Il y avait trop à faire en archéologie égyptienne, et si l'on avait à s'occuper en passant des vases simulés et de la nature de leur décoration, on prenait les figurations au pied de la lettre; on

admettait sans examen l'existence d'objets à formes exubérantes, invraisemblables; ou bien, à l'extrême opposé, on y voyait de purs caprices créés par l'imagination du peintre et sans aucun rapport avec la réalité. On vécut sur ces deux interprétations jusque vers 1896, date où un égyptologue bien connu, M. Borchardt, proposa un système d'interprétation tout différent. La perpective égyptienne ignore le plan, la coupe, l'élévation et la projection. Voilà qui se concilie mal avec le désir tenace qu'elle avait toujours de rendre le plus complètement possible toutes les parties d'un objet, son contenant et son contenu. On l'avait remarqué déjà en mainte occasion, et spécialement en matière d'architecture feinte. Par de nombreuses comparaisons, et des rapprochements fort ingénieux, M. Borchardt en tira pour les vases une théorie qui simplifiait singulièrement la richesse débordante des ornements des grands vases d'or. Sauf exception, et sauf ce qui était ornement compact, massif du couvercle, toutes les ornementations figurées superposées sur ces vases n'étaient que la figuration de la décoration intérieure du vase. Une coupe surmontée d'une série de tiges de lotus, par exemple, n'était autre chose qu'une coupe où l'orfèvre a gravé des lotus sur les parois internes[1]; ou bien des petits ronds de métal ajourés, placés au-dessus d'une corbeille représentaient les divisions intérieures de la corbeille en autant de cloisons circulaires. Tout n'est donc que figuration de décoration interne, et les plantes mises au-dessus d'un vase ne sont pas plus de vraies fleurs que des ornementations massives soudées sur le dessus de ce vase. D'ailleurs, si les Egyptiens avaient connu de pareilles formes, comment se ferait-il qu'il n'y en eût pas la moindre réminiscence dans les quelques vases réels qui nous sont parvenus par fortune? En somme, le système de M. Borchardt rattachait l'interprétation des vases simulés aux lois générales de la perspective égyptienne, celle qui fait, par exemple, que pour représenter une maison et une chambre intérieure, on figure celle-ci posée sur celle-là, en donnant ainsi au tout, à première vue, l'aspect d'une construction à deux étages.

L'explication des formes et de l'ornementation des vases devenait ainsi d'une grande simplicité. Mais de combien il diminue le degré d'habileté artistique qu'avait pu atteindre l'art ancien dans cette partie de l'Orient, on le conçoit sans peine, s'il faut interpréter désormais comme des images gravées en trait ou repoussées en léger relief sur les parois

1) Voir par exemple les fig. 3 et 4 du présent fascicule, empruntées à la thèse de Borchardt.

internes tout ce qui semblait, à première vue, être des ornements rapportés, massifs, pleins de richesse, d'élégance et de savoir faire. La simplicité même de cette interprétation contribua à son succès. Elle fut admise sans objection par le monde savant et de là fit son chemin; elle est passée dans les ouvrages de vulgarisation, et M. *S.* se plaint amèrement de la retrouver posée en axiome dans les manuels d'archéologie générale, non certes en France, où on a pris le partis radical d'ignorer l'art décoratif égyptien, mais en Allemagne tout au moins.

Tout l'édifice de M. Borchardt étant bâti sur l'interprétation des conventions familières au dessinateur égyptien, M. *S.* a commencé par exposer pièce à pièce son argumentation, comme je viens d'essayer de la résumer. Ceci fait, il a repris chaque argument et en a laissé si peu de chose que c'est à peine s'il vaut d'en parler; c'est seulement ce travail de réfutation terminé qu'il a exposé sa propre thèse.

On ne peut s'attendre à trouver ici, même en abrégé, les répliques aux arguments de M. Borchardt. En principe, il est toujours un peu dangereux d'avoir raison sur tous les points de détail et il y a autant d'inconvénient à y arriver qu'à présenter une thèse absolue en archéologie... ou ailleurs. Du fait même que le système de M. Borchardt prétendait embrasser tous les cas et toutes les variétés, il devenait facile à un contradicteur d'opposer à chacun de ses arrêts un exemple qui allait manifestement à l'encontre de sa formule. Mais de ce qu'elle n'est pas bonne en un cas donné, en tirer qu'elle est fausse dans tous les cas est tout aussi inexact et c'est tomber d'un extrême dans l'autre. Ainsi M. *S.* n'a pas eu de peine, sur la question des fleurs, à démontrer par une bonne douzaine d'exemples décisifs, qu'il y avait eu nombre de cas où le peintre avait représenté de vraies fleurs, mises dans des vases ou des corbeilles comme dans des jardinières, même quand il les a stylisées. Il y en aurait par surcroît un document tout à fait décisif, celui d'une femme qui cueille une des fleurs du vase, ce qui détruit toute idée de fleur gravée. Mais M. *S.* craint que ce ne soit une inadvertance du dessinateur égyptien, et préfère ne se servir que d'arguments inattaquables (p. 11).

Une des bases certainement les plus fortes de l'argumentation de Borchardt était l'argument tiré des formes des vases réels. Ici, il ne s'agit plus de dire, de traduire un procédé de perspective à l'égyptienne. Pourquoi donc n'ont-ils aucune des magnifiques ornementations adventices des vases simulés? L'objection est spécieuse, répond M. *S.*, mais il n'y a pas de rapport entre les très petits vases réels que nous possédons

et les énormes vases précieux des monuments figurés. Ces derniers constituent en art industriel une classe tout à fait distincte. Ce sont de véritables « cratères » (p. 14) — comme les avait excellemment appelés jadis Prisse d'Avesnes — de quarante à cinquante centimètres de diamètre pour le moins, à pieds et à anses, presque trop lourds pour être portés à bras, et sans rapport avec les quelques tasses ou gobelets de métal de nos musées égyptiens.

Quelle est donc la traduction que va substituer M. *S.* à celle de M. Borchardt, après avoir repris et réfuté une à une ses assertions? Celle des bordures à ornements réels, et, disons-le tout de suite, il voudra l'établir partout à son tour avec la même intransigeance qu'avait montrée, suivant lui, son prédécesseur, en ne voyant partout que décorations internes. Pour lui, à peu près toutes les décorations sont réelles, massives, et ajustées circulairement, en ornements verticaux, sur la bordure externe du vase. Et puisqu'on a dit qu'il n'existait pas trace d'un vase réel ainsi agencé, il nous en montre un de Dendérah (fig. 14) hérissé sur son pourtour d'ornements de ce genre. Peu importe qu'il soit en terre; il n'est qu'une réplique d'un matériel plus riche qui a dû exister. Et d'ailleurs, que de tels vases aient existé hors l'Égypte, c'est ce que prouve un vase d'Olympie (fig. 29) sur la bordure duquel jaillissent à intervalles réguliers, huit têtes d'animaux au col dressé. De là à traduire, à restituer dans le même mode tous les vases égyptiens simulés où l'on voit de petites têtes d'animaux rangées à la file, la déduction était tout indiquée. Ces têtes d'oisillons, par exemple (fig. 31 *ff*) au milieu de feuilles de lotus, il faut se les représenter dans la réalité comme piquées ou soudées sur le bord du vase à la manière du cratère d'Olympie. De ces premières constatations, M. *S.* passe graduellement à la démonstration de types beaucoup plus difficiles à interpréter et aussi à admettre. Çà et là, son argumentation s'appuie sur des monuments non égyptiens, sur un vase en bronze de Capoue, où des archers montés chevauchent sur la bordure (fig. 36), sur deux coupes de même métal de provenance étrurienne (fig. 96 et 105) etc. A mesure que l'on avance, l'ornementation devient de plus en plus haute, abondante, touffue. Tout cela serait ajusté sur les bords du vase d'après M. *S.*, même les gerbes de plantes les plus hautes, même les compositions où s'entremêlent les fleurs et les figures d'animaux.

Mais que pouvaient être de pareils monuments? à quoi pouvaient-ils servir? pouvait-on seulement les manier? M. *S.* nous répond que beaucoup d'entre eux n'avaient certainement aucune destination pratique,

qu'ils étaient des pièces d'apparat, uniquement ornementales, qu'on les plaçait comme telles, sans doute, dans les pièces de la demeure, en manière de décoration (p. 31). Et si cette prolixité décorative nous paraît de bien mauvais goût, il faut tenir compte de ce qu'on n'est pas arrivé d'un coup à ces fantaisies outrancières. Elles ont été, comme ailleurs, l'évolution naturelle qui pousse toujours à surcharger, à exhausser, à compliquer sans relâche les thèmes primitifs sous prétexte de mieux faire. Il y y a là une loi archéologique qui n'est pas spéciale à telle ou telle partie de l'art décoratif, mais à l'ensemble de cet art. Et en fait on pourrait établir ici même les « séquences » (p. 18) comme on pourrait le constater pour le reste de la décoration des vases (p. 33).

Je viens non pas d'analyser, mais de résumer les points essentiels de la démonstration de M. *S.*; quelques arguments en ont été passés sous silence pour l'instant, sur lesquels je reviendrai dans un moment. Quel est, dès à présent, le point de son raisonnement où l'objection peut trouver prise?

J'ai déjà rappelé que les Égyptiens n'avaient connu ni la coupe, ni le plan, ni l'élévation, non plus que la perspective ou les ombres. Mais alors, pour rendre des objets placés à l'intérieur d'autres ou derrière ceux-ci, ou posés sur des points différents d'un plan tangent, on entrevoit *a priori* le peu de moyens dont ils disposaient. A dire vrai, il n'y en avait même qu'un seul : la juxtaposition, et, de préférence, dans ses divers modes expressifs, la superposition. Soit par exemple, pour rester dans la classe qui nous occupe ici, des vases avec une ornementation consistant, si on le veut bien, en une figure de taureau. On peut concevoir plusieurs manières de réaliser cette décoration : la graver simplement à l'intérieur : ou bien figurer le taureau en haut relief au fond du vase (en le repoussant au marteau, ou à la fonte rapportée, peu importe), et ce sera une figuration analogue aux figures animales, ainsi traitées de nombre de vases ou de coupes d'Extrême-Orient (voir fig. 104 et 104 *a*) ; on pourra également souder une pièce de métal plus ou moins « relevée » sur la face externe du vase, à la panse ou au col; ou piquer sur sa bordure supérieure un taureau ; ou enfin placer l'animal sur le couvercle du vase. Or, pour tous ces cas et s'il veut montrer à la fois le vase et la décoration du taureau, le dessinateur égyptien n'aura qu'un moyen, toujours le même : figurer un taureau au-dessus du vase. Et cependant, des cinq moyens de traiter le thème réel, les Égyptiens en ont connu et possédé chez eux au moins quatre.

Qu'en résulte-t-il, sinon qu'il est fort imprudent de traduire toujours de la même façon des séries d'objets figurés en perspective égyptienne,

appartinssent-ils à la même catégorie? M. Borchardt a cru retrouver à peu près partout de simples décorations internes, et M. *S.* lui a montré qu'il s'était trompé. Mais M. Borchardt a-t-il eu toujours tort? nullement. Il y a dans les vases cités par M. *S.* au moins quelques cas où c'est bien d'ornements gravés à l'intérieur qu'il s'agit. Et dans le reste des exemples qu'il cite, allons-nous à notre tour contester tous ses « ornements rapportés en bordure »? Pas davantage. Les « oisillons » des fig. 30 à 34, les têtes humaines de la fig. 45, et d'une manière générale, toutes les rangées d'ornements de petite taille ont été en effet, semble-t-il, des décorations appartenant à la bordure, qui prenait ainsi l'aspect « crénelé ». Mais pour les autres, pour ces décorations paradoxales de hauteur et d'exubérance, les objections se pressent et se multiplient. Si M. *S.* a raison quand il remarque que la perspective égyptienne alignait à la file des objets placés sur le bord d'une ligne circulaire, il ne s'ensuit pas du tout *a contrario*, que tous les objets placés à la file aient été dans la réalité posés en cercle — puisque ce seul moyen de la rangée servait à exprimer en Égypte, faute de ressources, quatre à cinq dispositifs tout différents. M. *S.* n'a examiné que la moitié des objections quand il nous a expliqué comment il avait pu y avoir des vases à ornements si déconcertants et d'un usage si peu pratique. A-t-il songé aussi à la quasi-impossibilité de les manier, de les saisir? Est-il possible, matériellement, d'ajuster à des vases des ornements aussi hauts, aussi graciles et de formes aussi luxuriantes? Le ferait-on même aujourd'hui avec notre outillage? Je laisse la question aux hommes du métier. Mais il y a aussi une objection qui, pour n'avoir pas de poids scientifique, n'en a pas moins sa valeur : M. *S.* n'a-t-il pas été choqué de la laideur et du caractère invraisemblable qu'auraient eu des vases ornés de cette façon? Si loin de notre goût qu'ils aient été parfois, les Égyptiens nous ont pourtant montré, par le reste de leurs arts industriels, quelles étaient leurs idées en matière de décoration, disons mieux, d'esthétique ornementale, et avec ces idées-là jurent étrangement des vases tels que ceux que voici, s'il faut les supposer, avec M. *S.*, pourvus sur leurs bords de tous ces appendices. M. *S.*, qui a étudié minutieusement son sujet, a exhumé un dessin des plus curieux par son antiquité; il provient de la chronique d'Hartman Schedel (p. 26), et nous montre comment sous la renaissance italienne du XVe siècle, on concevait la traduction des monuments figurés égyptiens dont les voyageurs avaient rapporté les croquis. Je ne voudrais pas être irrévérencieux pour un document aussi vénérable; et cependant l'ensemble m'en satisfait beau-

coup moins que M. *S.* qui y trouve, à très peu près, le procédé de traduction qu'il a adopté pour la lecture des vases figurés; le lecteur ne pourra s'empêcher, en le considérant, de songer à ces grands sucriers du milieu du siècle dernier, pièces aussi massives que de mauvais goût, et où les cuillers à café formaient tout autour une couronne ininterrompue de l'effet le plus déplorable.

Pourquoi M. *S.* ne consent-il pas à expliquer plus simplement que par de pareilles bordures les figurations conventionnelles des deux tiers de ses exemples? Les Égyptiens n'ont eu qu'un procédé pour rendre cinq dispositifs différents, le fait est acquis. Encore en ont-ils senti l'inconvénient. Encore ont-ils reculé devant l'invraisemblable et devant le risque de n'être pas compris de leurs contemporains. C'est, je crois, une bonne règle que de chercher d'abord à ramener leurs conventions à ce qui est le plus simple et à ne chercher, dans la traduction, quelque chose de très différent que si le simple, le plus approché du dessin égyptien, n'est pas satisfaisant. Et pour simples, les perspectives réelles que restitue M. *S.* sont loin de l'être. Quand un Égyptien figure *sur un vase* une série d'ornements, il serait peut-être préférable de voir s'ils n'étaient pas réellement *sur* le vase, avant de vouloir montrer qu'ils étaient gravés à l'intérieur comme le pense M. Borchardt, ou piqués en bordure, comme le croit M. *S.* Que les Égyptiens, en ces deux derniers cas, aient été obligés de les figurer aussi *sur* le vase, je le crois volontiers, mais je crois aussi qu'ils ne l'ont fait que par nécessité absolue, exceptionnellement, et dans des cas assez clairs pour que leurs contemporains ne pussent s'y tromper. Voyons donc si les décorations réunies par M. *S.* ne pourraient pas se rapprocher aussi près que possible du dessin égyptien, avoir été, en effet, placés *sur* le vase, c'est-à-dire avoir constitué l'ornementation de son couvercle.

Plus on examine les dessins en les interprétant ainsi, plus cette lecture paraît la meilleure dans la majorité des cas; mieux aussi elle s'harmonise avec les procédés généraux de la technique égyptienne en ce qui regarde respectivement les deux parties inférieure et supérieure d'un objet d'art décoratif. Cette décoration concentrée sur les couvercles, elle se trahit si manifestement dans les thèmes simples que M. *S.* le reconnaît. Il interprète, comme servant de poignée au couvercle une série fort nombreuse de motifs consistant, au-dessus du vase, en une grosse fleur, en un taureau, un bélier couché, une antilope, etc. (p. 34 et fig. 83 à 90); en toutes ces figures, un trait commun est de faire dépasser au profil de l'animal ainsi dessiné le diamètre de l'orifice du vase. M. *S.*

est donc loin de contester l'existence de couvercles chargés d'ornements plus ou moins lourds. Il remarque fort justement l'importance qu'avait cette pièce dans les pays d'Orient. Mais dès qu'il s'écarte de ces types simples, qu'il a affaire, par exemple, à des thèmes comme celui-ci : un taureau galopant dans un fourré de papyrus, il ne veut pas admettre (p. 37) que le tout ait été figuré sur le couvercle. Après avoir fort bien montré que le taureau, dessiné par devant le fourré était dans la réalité au centre des roseaux, suivant une convention chère au peintre égyptien (p. 36), il sépare les deux motifs, fait du taureau la poignée ou le motif central du couvercle, mais tient absolument à piquer la série des plantes sur le bord du vase, revenant ainsi à sa thèse des *Bandverzierungen*. Et lorsqu'on en arrive à ces étranges représentations, où le vase est surmonté de constructions massives, véritables monuments parfois à deux étages (fig. 45, 46 et 73) il cherche à insérer derechef les ornements en bordure ; il ne veut pas admettre que tout soit travaillé sur le couvercle. Mais comment les expliquer? faut-il imaginer que ces énormes appendices, si gros, si volumineux jaillissaient du fond du vase, dont ils remplissaient presque totalement la capacité, en faisant ainsi des objets de luxe sans le moindre usage pratique (p. 31)? Est-il exact que l'orfèvre cachait ainsi à l'intérieur d'un vase la partie la plus massive, la plus ornée de son travail? Pourquoi ne pas la supposer au contraire visible, mise en évidence comme la preuve la plus remarquable de l'habileté de l'ouvrier? M. *S.* a examiné en effet la question de savoir si tous ces ornements n'étaient pas fixés sur le couvercle. Il l'a discutée et, fidèle à sa thèse, finalement écartée presque partout. Il l'a fait à l'aide d'arguments très minutieux et, disons-le aussi, très difficiles à suivre par moments. Me voici bien embarrassé pour résumer une argumentation déjà pénible à suivre le dessin sous les yeux. L'ouvrage de M. *S.* est aussi copieusement illustré qu'on peut le demander à une publication archéologique, puisqu'il y a cent quinze figures pour un nombre de pages de texte très restreint. Et cependant, à tout moment, il en faudrait dix fois autant, ou plutôt il faudrait pour bien faire, une démonstration orale accompagnée de croquis au tableau. Je tenterai d'être intelligible sans être trop long. Supposons un groupe d'ornements qui soit intimement lié, sans conteste, à une partie du vase qui est, par nature, un ornement externe, comme une anse ou une poignée. Supposons, en l'espèce, des lions tenant entre leurs pattes le sommet de colonnes dont le fût et la base sont les anses du vase (fig. 45, 46 et 115), il est évident que ces lions et leurs points d'appui ne peuvent être placés ailleurs que sur la

bordure du vase. Les mettre sur un couvercle est empêcher les deux parties du vase d'être détachables, et du coup, toute une série d'ornements devient impossible à interpréter comme couvercles décorés. Ou bien, nous avons affaire à des ornements dont les uns ne peuvent être placés qu'en bordure, mais où les autres pourraient faire partie du couvercle, et en pareil cas, M. *S.* nous fait remarquer que les premiers, ceux de la bordure, sont repliés en dedans sur eux-mêmes, en sorte que s'il y avait là un prétendu couvercle à ornements, il serait totalement impossible de le soulever (p. 39).

On voit que les deux objections ne sont pas de celles qui se réfutent sans difficulté. Elles n'ont pas lieu d'être considérées, il est vrai, dans quelques cas très simples (fig. 41) où il s'agit évidemment d'un couvercle à ornementation circulaire en léger relief avec thème décoratif au centre constituant la poignée. Mais dans les thèmes plus compliqués, elles sont embarrassantes au premier abord. Malgré tout ce qu'a de choquant la restitution proposée par M. *S.*, l'inévitable bordure à ornements, il faudrait se résigner pourtant à l'accepter, si l'examen des figures ne permettait de répondre à une argumentation si forte en apparence.

Si l'on veut bien s'en tenir, pour plus de clarté, à l'exemple des lions et des colonnes cité il y a un instant, tout l'obstacle vient de ce que nous admettons *a priori* que lesdites colonnes sont des anses fixes dont les deux extrémités sont forcément soudées à la surface externe du vase, à sa panse par le bas et à sa bordure externe par le haut, que ce soit, pour cette dernière, directement ou par ornements intermédiaires. Mais que subsiste-t-il comme force probante de l'argument, si les colonnes sont fixées seulement à l'une de leurs deux extrémités? Si cela est possible, toute l'ornementation qui se rattache aux colonnettes-anses, les lions et le reste, peut très bien être la décoration d'un couvercle, et il y a deux systèmes d'ajustement possible. Ou bien les anses sont soudées par le bas à la panse du vase, et leur sommet s'ajuste, par glissement, entre les pattes des lions lorsqu'on pose le couvercle ; ou bien elles sont soudées entre leurs pattes, et en ce cas, elles sont un prolongement du couvercle ; elles viennent, lorsqu'il est posé, se loger dans deux cavités ménagées dans des saillies latérales accolées à la panse du vase et elles achèvent d'en assurer la fermeture hermétique. Des remarques de détail, trop longues à exposer ici, me font adopter cette seconde interprétation, et le vase (fig. 115) comportait ainsi un haut couvercle sur lequel des lions tenaient entre leurs griffes les chapiteaux de deux colonnes. Ces colonnes venaient s'ajuster, par leur base, quand on

posait le couvercle sur le vase, dans deux mains soudées à la panse, qui semblaient les étreindre, et le tout donnait l'aspect d'un monument d'une seule pièce muni de deux très grandes anses.

Si on applique l'explication des anses fixées seulement par une extrémité — et plutôt par celle du couvercle — à d'autres figurations égyptiennes, on pourra se convaincre qu'elle explique très simplement la plus grande partie des dispositifs que M. *S.* veut placer sur le bord de ses vases. En somme, nous raisonnons trop sur ces vases égyptiens comme s'ils étaient conçus sur le dispositif des nôtres. Mais le cas des grands vases orientaux est celui de bien des séries archéologiques où l'artiste a concentré la décoration massive, et par conséquent le plus grand poids, sur la partie supérieure. Le couvercle a été à ces vases ce qu'est le chapiteau au fût dans la colonne orientale. Le couvercle est devenu la surface, le champ sur lequel l'orfèvre a entassé des motifs qu'il n'aurait pu assez étendre s'il les avaient figurés à l'intérieur de ces sortes de cratères et qu'il aurait eu grande peine à placer à l'intérieur. Mais ces couvercles ainsi chargés d'ornements, il fallait pouvoir les manier. Une poignée, un bouton au centre servait à les saisir lorsqu'ils étaient peu volumineux (fig. 112 par exemple) ; lorsqu'ils étaient un peu lourds, ou que les ornements étaient de forme gênante, il fallait les soulever en les prenant par en-dessous. Et comme on ne voit pas bien comment on aurait pu procéder, sinon avec une sorte de levier, on imagina de les pourvoir de poignées. Elles sont quelquefois relevées (fig. 35); le plus souvent elles sont recourbées vers le sol, en ayant comme point d'attache la tranche inférieure du couvercle. C'était par là qu'on saisissait le tout. Il n'y en avait pas seulement une paire, comme pourrait nous le faire croire le dessin égyptien, mais toute une série circulaire (voir fig. 37 notamment). Le couvercle repose sur le vase, ces poignées du couvercle semblaient se souder, pour l'œil, à la panse du vase; elles jouaient l'illusion d'anses appartenant au vase même et non au couvercle. Elles s'y ajustaient soit dans des logements comme ceux dont il a été parlé à propos des lions tenant des colonnettes, ou bien elles s'appuyaient, en forçant un peu, sur des méplats disposés à cet effet sur la panse du vase. Elles contribuaient ainsi à assurer la parfaite mise en place du couvercle et la fermeture hermétique du récipient. Que ces prétendues anses fussent en réalité séparées par le bas du vase lui-même, c'est ce que montreraient des dessins comme ceux des figures 39, 92, 93[1]; mais ce n'est pas sur des inadvertances possibles du dessinateur mo-

1) La fig. 93 est tellement décisive à cet égard qu'elle l'est presque trop.

derne ou même du peintre égyptien qu'on peut établir une preuve suffisamment solide. Mieux vaut considérer des dessins comme ceux des fig. 37, 38, 45, 46, 73, 88.

Si l'on arrive finalement aux thèmes à hautes et lourdes décorations, à la fois trop exubérantes, et à ornements secondaires trop graciles, on peut démontrer de la même façon que toute cette ornementation était répartie sur le couvercle, et non sur la bordure du vase. On le peut fort simplement, si l'on veut bien tenir compte de deux ou trois usages de la perspective égyptienne que M. *S.* me permettra de lui rappeler en peu de mots. Un des plus fréquents, dans tous les monuments simulés, est la suppression des supports réels, sans ornements, dont la masse ne sert qu'à soutenir une décoration dont la résistance propre aux lois de la pesanteur serait insuffisante. En architecture, par exemple, un édifice, si léger qu'on le suppose, ne saurait reposer sur des boutons de fleurs ou sur les pointes de feuilles lancéolées, qu'on les suppose d'ailleurs en bois, en métal ou en pierre, peu importe. Le constructeur peint donc cette décoration sur un bloc massif qui fait chapiteau. Vienne un peintre qui veuille rendre la structure et l'aspect de ces colonnes, il n'hésite jamais à supprimer le bloc plein du chapiteau, il nous montre des gerbes de plantes ajourées de toute part et pose bravement là-dessus un édifice qui l'écraserait tout net dans la construction réelle. Il m'apparaît fortement que pour les couvercles des grands vases, il a fait de même aussi et que toute cette ornementation s'appuyait en réalité sur des couvercles dont la surface non ornée a été supprimée. Pour les décorations de petite hauteur, c'est sur la tranche de ce couvercle qu'elles étaient mises (à part la poignée du centre bien entendu, fig. 37 par exemple); pour les autres, on peut supposer des couvercles hémisphériques ou même en forme de tronc de cône (fig. 23); ou bien encore plats de partout sauf un motif central très lourd, très haut, planté au milieu comme une tour. Cette explication laisse encore subsister néanmoins toute une végétation d'ornements bien hauts et bien fragiles, que l'on ne peut supposer avoir été ciselés sur un couvercle plein, à moins d'admettre pour celui-ci une hauteur invraisemblable dans la réalité. Mais c'est le moment de rappeler ici une seconde convention égyptienne dont on ne tient jamais assez compte et qui consiste tout uniment dans l'allongement à outrance des lignes et des ornements verticaux. Sur

Elle montre un couvercle figuré séparé du vase, et d'où partent deux poignées dont le bas ne touche même pas la panse dudit vase.

nombre de ces vases, il faut appliquer à la traduction réelle de toutes ces plantes la restriction que nous appliquons par exemple aux colonnes feintes dont le fût est toujours d'une longueur et d'une gracilité chimériques. Figurons-nous les plantes ou les palmiers de ces couvercles comme moitié moins hauts et deux ou trois fois plus massifs dans la réalité.

Et ce qui en subsiste, ainsi réduit, est-il nécessaire que l'orfèvre les ait placés verticalement, comme le dessinateur les a représentés ? Peut-on assurer que le couvercle de tous ces grands vases était hérissé de bouquets, de roseaux, de plantes, de fleurs en boutons ou épanouies? Le redressement vertical des surfaces planes ou bombées est un troisième artifice coutumier du peintre égyptien. Et qui sait si toute cette ornementation, en fin de compte, et sauf le motif central ne consistait pas en plantes en haut relief, peut être, mais couchées sur la surface hémisphérique ou conique du couvercle, et faisant matériellement partie de sa masse, tandis que seuls, les animaux, en pièces rapportées, étaient « piqués » çà et là sur cette surface ?

En général, les Égyptiens avaient une bonne volonté extrême à admettre les traductions réelles les plus simples de leur rêve artistique. Voulaient-ils, par exemple, figurer en statues Isis allaitant Horus dans un fourré de papyrus, ils se résignaient sans peine à admettre qu'il n'est pas aisé de tailler en pierre un fourré de roseaux. Quelques tiges de papyrus gravées sur le siège de la déesse indiquaient, à la satisfaction générale, que la scène se passait dans les marais. Il en était pour l'Égyptien de ces annotations comme il en était pour le public contemporain de Shakespeare de procédés analogues. Il semblait naturel à celui-ci qu'un homme porteur de la pancarte : « La scène représente maintenant une forêt », indiquât désormais le changement de lieu de l'action dramatique. Mais, bien entendu, dès que le peintre égyptien n'avait plus à compter avec les difficultés du sculpteur, il reprenait pour son compte le concept affranchi des lois de la matière ; dans la sculpture teinte, par exemple, il redressait très haut tout autour d'Isis les bouquets de roseaux. C'est à des faits de ce genre que je songe en examinant plusieurs des prétendues ornementations en plantes circulaires et verticales des vases cités par M. S., et voici un procédé qui pourrait peut-être s'appliquer à leur cas. Comment ferions-nous aujourd'hui pour sculpter ou fondre un hippopotame se promenant dans un fourré épais de plantes aquatiques? Nous aurions certainement d'assez longues hésitations. L'Égyptien prit un admirable parti, ainsi que l'attestent quelques pièces en

émail de nos principales collections. Il dessina des roseaux et des plantes de marais sur le corps de la bête; il était convenu qu'un animal ainsi tatoué signifiait qu'il se promenait dans la réalité au milieu des marais. Est-ce que ce ne serait pas le même cas pour plusieurs de ces vases où un taureau galope dans les roseaux? Est-il bien nécessaire de se figurer l'animal au centre d'une série de roseaux plantés comme autant de petits cierges sur le bord du vase?

Ce serait très peu proportionné à la valeur de l'étude de M. *S.* que de terminer sur la critique d'une interprétation de détail. Les *références* n'y sont pas seulement des plus complètes; elles ont été également choisies avec un soin extrême et toujours contrôlées quand c'était possible. L'exemple des trois copies d'un même dessin égyptien et de leurs divergences (p. 45, 46 et 115) montre assez l'importance que peuvent avoir, en ces matières, quelques traits secondaires mal copiés sur l'original. La minutie des recherches entreprises par M. *S.* l'a mené à des constatations qui, pour être à côté du sujet, n'en intéresseront pas moins tous ses lecteurs. Que les voyageurs italiens du xve siècle aient visité à Thèbes le célèbre tombeau de Rekhmara; qu'ils en aient rapporté des croquis; que la Renaissance italienne ait discuté les monuments figurés des tombes thébaines, voilà assurément ce que beaucoup d'entre nous ignoraient. M. *S.* a voulu se tenir strictement à son sujet et a relégué ces courtes digressions dans les notes. Pareillement, lorsqu'il rappelle la provenance éthiopienne de certains des grands vases d'or simulés, il se résout volontairement à ne dire que l'indispensable sur la manière dont ces vases étaient envoyés en Égypte, avec le tribut annuel, par le vice-roi égyptien du Soudan. On ne pourra s'empêcher de regretter qu'il ait eu scrupule à évoquer plus longuement le tableau de ces vice-rois, faisant travailler à de magnifiques monuments par les orfèvres du pays noir, et ayant eu le légitime orgueil de faire représenter en leurs tombeaux de Thèbes les chefs-d'œuvre qu'ils avaient fait parvenir à leur maître. On songe à des rapprochements avec ce que fut pour notre civilisation le Nouveau-Monde et les envois d'objets précieux par les vice-rois. Mais ce qu'il faudra bien au moins traiter un jour — et il appartient à M. *S.* de nous donner cette étude dans la suite — c'est la richesse et le style tout particuliers de l'orfèvrerie du Soudan égyptien. Elle forme un groupe à part, très distinct des produits de l'art méditerranéen, et autant que j'en puis juger, beaucoup plus original. Les vases précieux de Syrie-Palestine, de la mer Égée, ou les vases syrio-égyptiens ne comportent en somme jusqu'ici qu'un nombre assez restreint

de thèmes toujours les mêmes. On est au contraire frappé de la diversité des motifs éthiopiens et de l'ingéniosité de leurs agencements. Des girafes, des singes, des palmiers doums, des nègres en toutes sortes de costumes et d'attitudes, des peaux de panthère, les divers produits du Soudan et des imitations de l'architecture locale en sont les éléments principaux. Ils se combinent en excellentes compositions de la plus grande originalité. Je regrette que M. *S.* n'ait reproduit que deux de ces monuments parmi ceux qu'il cite ou qu'il décrit; qu'il ne nous ait pas donné, notamment, celui dont le lecteur pourra voir une reproduction et un petit commentaire dans l'*Archéologie égyptienne* de Maspero. Nous avons trop négligé jusqu'ici ces civilisations du sud de l'Égypte. Quand ce ne serait que sur le point spécial de l'orfèvrerie, il serait intéressant de rechercher un jour si cet art a eu une influence en Afrique et d'où il venait lui-même, s'il a disparu sans rien laisser après lui, ou s'il n'a pas inspiré ailleurs, par exemple dans cette Abyssinie aux orfèvres renommés, des thèmes dont on pourrait retracer l'évolution.

On peut discuter sur le détail les théories de M. *S.*; elles sont de celles que leur divisibilité met d'ailleurs à l'abri d'une réfutation générale — mais désormais, il ne sera guère possible de traiter de l'orfèvrerie ancienne dans le monde égyptien et le monde méditerranéen sans consulter l'étude substantielle et complète qu'il a consacrée à ses procédés. Les historiens, comme les archéologues, lui seront reconnaissants de leur avoir signalé l'intérêt de recherches jusqu'ici trop délaissées, et d'avoir traité lui-même le travail préliminaire avec ce soin et cette compétence.

George Foucart.

Janvier 1904.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Aegyptische Inschriften aus den königlichen Museen zu Berlin herausgegeben von der Generalverwaltung. I. Inschriften der ältesten Zeit und des alten Reichs. II. Die drei vollständigen Opferkammern des alten Reichs und Inschriften aus der Zeit zwischen dem alten und dem mittleren Reiche. — Leipzig, Heinrichs, 1901 et 1903, 2 fasc. grand in-4°, 135 p. autographiées avec index. Prix : fasc. 1, 7 m. 50 ; fasc., 2, 6 m. 50.

Voici cette importante publication arrivée au terme de la première des grandes divisions historiques des monuments égyptiens. Les textes, trop rares encore, de la période thinite; ceux de la période memphite; ceux de la période immédiatement antérieure au premier empire thébain en forment les trois subdivisions. Nous pouvons donc apprécier dès à présent l'utilité du travail entrepris par la direction du Musée de Berlin; elle apparait considérable, et répondant tout à fait au but que s'étaient proposé les savants égyptologues qui en ont conçu le plan.

Les *Inschriften* du Musée de Berlin sont destinées à compléter cette publication, unique encore en égyptologie, qu'est l'*Ausführliches Verzeichnis*, édité également par la Direction. Elles la complètent en donnant, monument par monument, toute la partie épigraphique que le *Verzeichnis* avait nécessairement négligée. Tout est publié, même les fragments les plus insignifiants, consistant en quelques signes d'écriture. Chaque numéro publié porte une annotation renvoyant au *Verzeichnis*[1].

1) Une faute de copie p. 22 note la *Kontrolle der speiselieferungen*, sous le n° 14496 (au lieu de 14406, le numero reel) a eu comme répercussion la même erreur dans le tableau, en sorte que le n° 14406 du *Verzeichnis* n'y figure pas. Je crois utile d'attirer l'attention des éditeurs sur ces petites erreurs, à vrai dire presque inévitables.

où l'on trouvera tous les renseignements d'ordre archéologique, tels que matière, dimensions, provenance, description des scènes, etc. Un excellent tableau des numéros ainsi publiés, placé en tête de chaque fascicule, permet de retrouver de suite le monument cherché ; étant donné que tout objet portant une inscription si brève soit elle, est désormais publié, l'absence d'un numéro du *Verzeichnis* dans les fascicules des *Inschriften* prouve *à priori* que le monument ne comporte pas de textes ; à l'inverse, le même tableau permet de trouver immédiatement dans le *Verzeichnis* la description complète du numéro dont on a ici les inscriptions. C'est le type de la publication désirable pour qui veut travailler en utilisant à distance les monuments d'une collection.

Bien que la seconde édition du *Verzeichnis* date de 1899, considérable est déjà le nombre des monuments donnés en ces deux premiers fascicules des *Inschriften*, comme entrés au Musée postérieurement à cette date. La première page de la nouvelle publication débute précisément par deux stèles de l'époque thinite trouvées par Petrie à Abydos pendant la campagne de fouilles de l'année 1900 ; la seconde reproduit une série de fragments de statues provenant du temple de la seconde pyramide de Gizéh, et exhumés à la même époque. Le lecteur appréciera d'un coup d'œil le nombre des monuments inédits en se référant à l'index numérique publié en tête des fascicules, et en se rappelant que celui du *Verzeichnis*, s'arrêtait au nº 14321 ; tous les numéros plus bas sont donc des objets nouveaux ; or leur liste tient un quart de l'index pour le premier fascicule consacré aux fragments de l'époque thinite et à l'ensemble de la période memphite [1]. On y trouvera les légendes d'une série de bas-reliefs — ou de fragments de bas-reliefs — provenant des mastabas ; ces textes, si brefs qu'ils soient, sont fort utiles pour l'étude des variantes à quiconque étudie les chapitres de ce « livre de la tombe » dont les extraits constituent la décoration d'une tombe memphite. On remarquera entre autres les nºˢ 15004 (scène de ballet), 15071 (vendange), 14642 (volière) ; à signaler également, comme monuments inédits, la stèle 15126 où figure un nouvel exemple de la formule d'exécration contre celui qui voudrait spolier le mort de son tombeau.

De plus, quelques numéros anciens [2], omis dans le *Verzeichnis* de

1) Moins les trois tombeaux du fascicule 2.

2) Signalons en passant une petite erreur p. 20, où le nº 14105 (*Drei Leute ziehen auf einen Schlitten ein Grabgerät*) porte l'annotation : *Nicht im Verz.* Elle y figure cependant p. 57 avec une assez longue description de la scène : *Transport einer Kapelle* (?) etc.

1899 sont donnés ici : fragment de texte des Pyramides (7495), ou montant de fausse porte n° 13502 de mastaba, intéressant par son épigraphie[1]. Les « signes remarquables » de ces monuments ont été reproduits à part avec soin, au bas des textes respectifs (p. 2, 6, 7, 8, 15, 25, 29, 30, 31). Ils forment une contribution précieuse à l'histoire de l'écriture égyptienne. Les longues discussions auxquelles donnent lieu la nature et l'origine de plusieurs des signes égyptiens ne pourront être tranchées, en effet, que par la collation des variantes, et un petit nombre seulement de celles qui sont copiées dans les *Inschriften* avaient été donnés en *fac-simile* dans des publications antérieures[2]. D'une manière générale, il est regrettable que ces signes n'aient pas été reproduits à plus grande échelle — au moins le double — pour permettre d'en mieux étudier les détails ; rien n'était plus aisé puisqu'il s'agit ici de fascicules autographiés. Le fac-simile de l'inscription archaïque de la statue de Jeck-Aô (p. 68) devrait être la dimension *minima* de ces reproductions. Je ferai cette petite critique encore pour les textes du mastaba d'Amten (p. 73 ff.) quoique les hiéroglyphes y soient un peu plus grands. Il est malheureusement un peu tard pour y remédier dans les livraisons à venir, car l'intérêt des détails des signes égyptiens diminue beaucoup après la période memphite. Néanmoins, il reste encore bon nombre de monuments des débuts du premier empire thébain pour lesquels il y aura tout à gagner à reproduire les signes en grandes dimensions, notamment quand seront publiés les textes des cercueils de Gebelein[3].

Le second fascicule des *Inschriften* est consacré presque entièrement à la publication de trois monuments bien connus des égyptologues, les mastabas d'*Amten*, de *Meri-Ab* et de *Ma-Nofir* (p. 73-118). Il est inutile d'insister sur l'importance de ces trois séries de textes. Toutes trois se trouvent déjà dans les *Denkmaeler* de Lepsius ; mais mes collègues ne me contrediront pas, si j'ose dire qu'un monument publié dans le Lepsius équivaut à un monument inédit pour les étudiants en égypto-

1) Ce monument a été porté p. 31 avec l'annotation : *Nicht im Verz.* Il y a là une erreur dans le numérotage du *Verzeichnis*, car on y trouve à la section *Verzierte Ware* un n° 15502 brièvement décrit comme une coupe, tandis que le 13502 des *Inschriften* est un bloc provenant d'une fausse porte de mastaba.

2) N° 1141 par exemple.

3) Un fac-simile des principales inscriptions a déjà paru dans la belle publication de Steindorff — *Mittheilungen aus den Orientalischen Sammlungen*, Heft IX, *Ein Grabfund aus Gebelein*. Il sera donc facile de reproduire les planches de cette publication, précisément autographiées en cette partie.

logie et même, hélas! pour les professeurs de province. Les dix-huit dernières pages sont consacrées aux inscriptions de la période intermédiaire qui va de la fin de l'empire memphite aux premiers monuments thébains. Ici encore figurent des monuments que ne donne pas le *Verzeichnis*; ainsi, les stèles n[os] 14333, 14334, 14383, dont les formules sont une utile contribution à l'histoire religieuse de cette période encore peu connue. Les sarcophages d'Api Onkhou et de personnages contemporains viennent ensuite. Leurs textes funéraires ont été réservés pour paraître ultérieurement.

Comme on le voit, l'œuvre entreprise par la direction du Musée de Berlin marche assez rapidement. Assurément le premier empire thébain comprend déjà assez de textes pour demander plus de temps que la grande division historique dont la publication est à présent chose faite. Les textes du second empire thébain et les monuments saïtes présenteront une masse plus compacte encore. Néanmoins, on a le droit d'augurer que le tout sera à notre disposition avant longtemps. Lorsque ce sera chose faite et que les égyptologues auront un pareil *corpus* d'inscriptions, complété par le *Verzeichnis* et la magnifique collection des photographies éditées par la direction, il y aura là un instrument de travail incomparable. Le Musée de Berlin sera le seul à pouvoir l'offrir aux égyptologues et il est permis de déplorer que l'on tarde tant, partout ailleurs, à imiter cet exemple. Puisqu'il faut bien demander toujours mieux, je signalerai cependant, pour les fascicules à paraître des *Inschriften*, l'avantage que présenterait une bibliographie des monuments qui ont déjà été décrits, reproduits, traduits ou étudiés d'une manière quelconque dans d'autres ouvrages. Plusieurs renvois aux *Denkmaeler* de Lepsius, à la *Zeitschrift für Aegyptische Sprache* ou aux *Mittheilungen* des collections orientales sont donnés, il est vrai, dans le *Verzeichnis* dans les présentes livraisons, mais on aimerait mieux un système complet de références qui épargneront souvent de longues recherches. Telle qu'est actuellement la publication des *Inschriften* combinée avec le *Verzeichnis*, elle n'en est pas moins supérieure, sans comparaison possible, avec tout ce qui a été tenté ailleurs en fait de muséographie. Elle est plus pratique aussi que l'imposant *Catalogue général des antiquités* du Musée du Caire, conçu sur un plan qui n'a pas le mérite de la simplicité, et encore moins celui d'être à la portée de tous par son prix de revient. Cette question de prix peut être fort peu relevée en apparence. Elle a cependant plus d'importance qu'ailleurs en égyptologie, où les ouvrages se chiffrent couramment par

centaines de francs. Un recueil comme les *Denkmaeler* de Lepsius rend moins de services à la science qu'une publication peu luxueuse, mais abordable à tous. Ceux des lecteurs qui appartiennent à l'enseignement savent avec quelles difficultés le professeur obtient des étudiants qu'ils veuillent bien se munir des ouvrages indispensables. Il faut avouer que le coût de la plupart des livres d'égyptologie les rend inaccessibles à l'immense majorité de ces étudiants, sinon même aux bibliothèques universitaires. Les admirables livraisons, par exemple, où Steindorff publie quelques-uns des monuments les plus remarquables de la collection de Berlin[1], sont évidemment tout autre chose, comme aspect matériel et comme luxe de reproductions, que les livraisons autographiées des *Inschriften*. Mais chacune d'elles a le grave inconvénient de valoir autant à elle seule que vaudra la publication entière de ces *Inschriften*, et il faudrait d'ailleurs cent ans pour publier tout un Musée de cette façon. Ces livraisons des *Mittheilungen aus den orientalischen Sammlungen* resteront donc, pour le Musée de Berlin, l'équivalent de ce que sont chez nous les *Monuments de l'Art antique* de Rayet ou les *Monuments Piot*. Il fallait, pour la diffusion pratique des études égyptologiques, des répertoires à la fois peu coûteux et très complets à tous égards. Les savants éminents qui ont assumé la tâche de nous donner cette fois les inscriptions du Musée de Berlin avaient déjà fait beaucoup pour nous; ils avaient, les premiers, montré la voie à suivre; il n'est que juste de les en remercier ici à nouveau.

George Foucart.

E. Lunet de la Lajonquière. — **Inventaire descriptif des monuments du Cambodge.** — Publications de l'École Française d'Extrême-Orient. — Paris. Imprimerie Nationale, E. Leroux, 1902. Gr. in-8, cv-430 pages, 196 figures.

L'École Française d'Extrême-Orient continue le cours de ses publications en nous donnant l'inventaire des monuments du Cambodge. Il a été rendu compte ici même et aux temps de leur apparition, des œuvres précédemment publiées par cet établissement scientifique[2] qui, sous la

1) Steindorff, *Mittheilungen aus den orientalischen Sammlungen*, Heft VIII, *Grabfunde des Mittleren Reiches* et Heft IX, *Der Sarg des Sebk-o*, *Ein Grabfund aus Gebelen*. Berlin, Spemann, 1896 et 1901.

2) Tome XLIV, pages 330, 331 et 476, et tome XLV, pages 442, 443.

direction de notre collaborateur M. L. Finot, non seulement poursuit le dépouillement méthodique des richesses archéologiques de notre colonie indo-chinoise, mais est très rapidement devenu un des centres les plus actifs de recherches philologiques de l'Extrême-Orient. De cette activité et de sa vitalité, la jeune École a tout récemment fourni la preuve en patronnant le Congrès des orientalistes, qui s'est tenu à Hanoï lors de l'Exposition internationale.

Le livre que l'École nous offre aujourd'hui est le sixième tome de ses publications, et le premier d'une série qui formera l'inventaire archéologique des monuments de l'Indo-Chine. L'ouvrage garde l'austérité et la sévère tenue historique que nous avons signalées dans ses devanciers. Quand M. *de L.* commença son travail, l'ère des grandes découvertes archéologiques était déjà close pour le Cambodge. Les recherches de la mission Doudart de Lagrée, puis celles de Moura et d'Harmand, enfin celles de M. Aymonier nous avaient déjà révélé tout ce qui, dans les limites aujourd'hui si réduites de l'ancien empire khmer, offre de l'intérêt pour l'épigraphiste et l'archéologue. M. *de L.* ne pouvait que glaner sur ce champ déjà moissonné. Mais il était nécessaire qu'un catalogue complet et détaillé fût dressé de ce domaine archéologique. C'est aujourd'hui chose faite, et l'œuvre, sous sa forme actuelle, complète fort heureusement les travaux antérieurement parus sur le sujet.

Dans une excellente introduction, M. *de L.* nous présente une rapide, mais très subtantielle étude de l'architecture khmère. Il y distingue les principaux types auxquels il convient de ramener les différents monuments qu'il étudie au cours de son livre. Comme dans l'Inde ancienne, qui fut, on le sait, l'éducatrice de toute cette brillante civilisation khmère, presque tous ces monuments avaient une affectation religieuse : et c'est ainsi que le livre de M. *de L.* rentre dans le cadre de nos études.

Et à ce sujet même, une intéressante discussion s'est élevée entre notre collaborateur, M. Foucher et M. *de L.* Rendant compte dans le *Journal asiatique* (dixième série, tome Ier, page 179) de l'ouvrage de M. *de L.*, M. Foucher, s'exprime en ces termes :

« C'est, on le sait, une loi générale dans l'architecture de l'Inde ancienne et, semble-t-il, dans celle du Cambodge [1] que l'usage de la pierre

1) Nous laissons naturellement en dehors la question des ponts, chaussées, réservoirs, etc... Aux lecteurs qu'intéresserait cette controverse, nous nous faisons un plaisir de signaler encore l'étude récemment parue sur *Le Palais d'Angkor*

soit réservé sinon au seul sanctuaire de la divinité, du moins à des édifices d'un caractère religieux. Or M. *de L.* étudie dans le second paragraphe de son introduction (p. 1.) un nombre, d'ailleurs infime, de constructions en pierre, qu'il croit pouvoir désigner sous le nom de « palais » ou « d'habitations ». De ces dernières, il ne trouve à citer que quatre spécimens, tous formés de trois salles dont la plus occidentale est, trois fois sur quatre, aménagée en sanctuaire et qui, remarque-t-il, « sont échelonnés sur une ligne O.-E., entre Beng Mealea et Praḥ Khan, le long de la chaussée qui reliait ces grands temples, comme s'ils en marquaient les gîtes d'étape. » Il est permis de se demander si ces étapes n'étaient pas celle d'un *yâtra* religieux quelconque, pèlerinage ou procession ; dans ce dernier cas, la salle « extérieurement et intérieurement en forme de sanctuaire » aurait pu, comme il arrive encore dans l'Inde, servir d'abri temporaire à une idole lors d'un solennel et peut-être périodique déplacement. Quant aux palais, dont M. *de L.* ne relève que cinq échantillons dans tout le Cambodge, ils se composent, nous dit-il, « des parties suivantes : 1° une galerie formant façade, divisée en trois salles qui prennent jour vers l'extérieur ; 2° en arrière et de façon plus ou moins indépendante se développe un système de trois autres galeries formant avec la première un quadrilatère de bâtiments entourant une cour intérieure sur laquelle ils prennent uniquement jour. » Il est impossible de lire cette description sans se rappeler aussitôt le plan traditionnel du vieux *catuḥ-çâla* indien, prototype reconnu des anciens couvents bouddhiques comme des caravansérails modernes ; et quand nous constatons que partout, à Praḥ Theat Praḥ Srei, à Koh Ker, à Beng Mealea, à Vat Phu etc..., ces édifices caractéristiques sont toujours placés, isolément ou par couples, dans le voisinage immédiat des grands temples, il est difficile de ne pas être tenté d'y voir, ici encore, des bâtiments à l'usage des pèlerins. En résumé, dans l'un et l'autre cas, nous n'aurions pas affaire à des « palais » ou « habitations » proprement laïques, mais

Vat, ancienne résidence des rois khmers (Hanoi, 1903, 37 pages in-8° et 7 illustrations), par le général de Beylié. Comme l'indique le titre, le distingué auteur de l'*Habitation byzantine* s'y élève contre ce qu'il appelle, dans son style pittoresque, le sytème du « tout-au-Bouddha » ; entendez la tendance à assigner uniformément à tous les anciens édifices en pierre du Cambodge une destination religieuse. Il s'efforce de démontrer que plusieurs de ces monuments, tel qu'Angkor-Vat, le Ba-yon d'Angkor-thom et le Phnom Bachei ou Vat-Nokor de Kompong-Cham ont pu servir et ont servi de demeures, voire même de forteresses royales. (A. F.)

bien à ce genre de fondations pieuses qui est si répandu dans l'Inde sous nom de *dharma-çâlâ*. »

Il nous paraît bien, comme au savant indianiste qu'est M. *F.*, que tous ces édifices ont eu une affectation plus ou moins religieuse. Notre collaborateur a très probablement raison quand il voit les lieux d'étape d'un *yâtra* dans les quatre monuments du type de Teap Chei ; mais nous ne pouvons adopter, tout au moins sans réserves, la thèse qui identifie avec la *dharma-çâlâ* hindoue les édifices que M. *de L.* fait rentrer sous la dénomination générique de palais (p. LII).

La *dharmaçâlâ* (en pâli, *dhammasâlâ*) ou le *satram*, comme on l'appelle dans l'Inde du Sud, est toujours située le long d'une route menant à un temple ou à un *tîrtha*, ou aux abords immédiats du temple ou du *tîrtha*. Sous ce raport les édifices du type de Teap Chei doivent être, en effet, des *dharmaçâlâs* ; mais leur plan uniquement composé de trois salles juxtaposées en longueur est essentiellement différent de celui de l'édifice hindou, caractérisé par une cour intérieure entourée d'une colonnade et précédée d'un vestibule. Ce vestibule n'est lui-même constitué que par des dalles de pierre, soutenu par des colonnes ; parfois les murs latéraux manquent et la façade reste toujours ouverte. C'est bien là d'ailleurs l'édifice destiné à servir d'abri essentiellement temporaire à des pèlerins. Telles ne se présentent pas les constructions que nous signale M. *de L.* Certaines d'entre elles, celles de Beng Mealea, par exemple[1], sont situées dans l'enceinte extérieure du temple. Jamais nous n'avons vu de *dharmaçâlâ* ainsi placée. Le plus oriental des deux édifices en cause, nous paraît plutôt avoir été affecté à un de ces bazars comme on en trouve dans les temples dravidiens et où l'on vend des ex-voto et de courants objets de piété. Quant au second édifice, situé à l'ouest du précédent, nous y verrions plutôt un *vihâra*, en ne prenant pas naturellement le mot en son sens strict de monastère bouddhique.

Quant aux bâtiments de Vat Phu[2], leur site, à droite et à gauche de la voie qui mène à la grande porte du temple conviendrait bien à des *dharmaçâlâs*. Mais comment expliquer les murs aveugles qui entourent la cour centrale? Serait-ce là la disposition qu'on aurait adoptée pour

1) Voir Aymonier, *Le Cambodge*. I, *Le royaume actuel*, Paris, E. Leroux, 1900, p. 460. — M. *de L.* ne fait dans son Inventaire qu'une description très sommaire des édifices de Beng Mealea et renvoie aux ouvrages antérieurs pour plus amples détails.

2) Voir *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, t. II, 1902. Hanoi, F. H. Schneider, p. 242.

des campements de pèlerins? Pourquoi ces étroits couloirs? ces portes si réduites, qu'elles semblent avoir été conçues bien plutôt pour la défense que pour rester ouvertes? Il faut avouer que si ce sont là des *dharmaçâlas*, le type s'en est singulièrement modifié.

Nous sommes, par contre, de l'avis de M. *F.* et de M. *de L.* pour faire disparaître de la liste des monuments khmers la classification spéciale créée par M. Aymonier[1] sous le nom bizarre d'« autel-porte ». Les édifices ainsi désignés par M. Aymonier sont, nous dit M. *de L.*, « simplement des encadrements de porte, faisant partie de sanctuaires complètement ruinés ». Sur ce point, nous sommes parfaitement d'accord.

M. *de L.* a été frappé, comme tous ceux qui ont étudié l'archéologie indo-chinoise, du grand nombre de monuments inachevés :

« Dans l'un, c'est un détail d'ornementation qui est resté ébauché; dans d'autres (Pra*h* Khan, monument de l'inscription, n° 175), cette ornementation tout entière est à peine commencée; dans d'autres, enfin, des côtés entiers de l'enceinte n'ont pas été construits (Svay Kabal Tu'k, n° 224). M. Aymonier explique ainsi ces défectuosités : « Elles tenaient probablement, dit-il, aux idées religieuses : l'achèvement complet de l'œuvre méritoire pouvait peut-être provoquer la mort du fondateur, etc... » (*Cambodge*, I, p. 126). Nous croyons qu'il faut chercher ailleurs les causes de cet état de choses. Si le non-achèvement du monument avait été provoqué par cette inquiétude religieuse, il eût suffi de laisser inachevé un coin, un détail caché. L'aspect général de l'œuvre n'en eût pas été modifié et elle pouvait, dans ce cas, rester perpétuellement inachevée. Or, nous trouvons souvent des monuments dont la construction a été arrêtée en plein travail, comme à Svay Kabal Tu'k; il nous paraît donc plus vraisemblable de croire que cet arrêt est dû à un accident, un cataclysme indépendant de la volonté du donateur, sa mort, son déplacement voulu ou ordonné, des guerres, etc... La période de construction et surtout le travail d'ornementation devant être... de très longue durée, il n'y a rien de surprenant à ce que de pareils accidents se soient souvent produits, l'ouvrage commencé étant encore en cours d'exécution[2]. »

M. *de L.* a raison : rien d'ailleurs, ni dans les religions de l'Inde ancienne, ni dans ce que nous connaissons des superstitions spéciales

1) Aymonier, *Cambodge*, I, pages 339-358, 361.
2) *Inventaire des monuments du Cambodge*, Introduction, page LXXIII.

à l'Indo-Chine ne permet d'appuyer l'hypothèse, ingénieuse pourtant, de M. Aymonier. C'est donc certainement à des causes historiques qu'il faut attribuer l'inachèvement de la plupart des vieux monuments de la péninsule indo-chinoise. Et de fait, l'histoire de ce pays, telle que nous commençons maintenant à l'entrevoir, est assez riche en événements tragiques, pour expliquer que la plupart des grands travaux qui ont été entrepris soient restés inachevés. Mais il y a, peut-être, moyen de serrer la question d'un peu plus près. Tous ou presque tous ces monuments, nous venons de le voir, ont eu une affectation religieuse. Comme dans l'Inde ancienne, leurs fondateurs avaient en les construisant un dessin propitiatoire. Ils bâtissaient un temple en vue de s'acquérir des mérites. Quand la mort les surprenait avant que leur œuvre fût achevée, il était tout naturel que le successeur préférât édifier un nouvel édifice dont il aurait, à lui seul, tout le mérite que de continuer l'œuvre de feu son prédécesseur, quitte à partager avec lui les bénéfices de sa pieuse intention. Il est vrai que dans l'épigraphie cambodgienne aussi bien que chame, nous rencontrons assez souvent des inscriptions nous signalant des donations ou des fondations, en vue de procurer des mérites aux ascendants disparus. Mais il serait précisément intéressant de rechercher si les monuments inachevés n'ont pas été construits par des souverains violemment détrônés, et réciproquement, si les monuments achevés ne sont pas l'œuvre de princes ayant eu pour successeur leur héritier légitime. Quand l'École Française nous aura donné le *Corpus* général des inscriptions de l'Indo-Chine, qu'elle nous doit, on pourra tenter l'entreprise.

Enfin, faisons une dernière remarque, bien qu'elle ne concerne point le domaine religieux. M. *de L.*, à la page IX de son introduction, nous dit en parlant du Mékhong [1], le grand fleuve du Cambodge :

« Lorsqu'aux rayons du soleil de juin les neiges fondent sur les plateaux du Thibet, les eaux bourbeuses dévalent en masse par les rapides, couvrent les rochers et les bancs de sable, etc... » — D'abord, il tombe fort peu de neige au Thibet, qui est un des pays les plus secs de l'univers et surtout dans la région où le Mékhong prend ses sources. Ensuite la précipitation pluviale du Thibet, fût-elle considérable, ne pourrait quand même influencer sensiblement le régime du fleuve au Cambodge. Qu'on songe, en effet, qu'à son entrée au Laos, à Luang-Prabang, le grand fleuve indo-chinois n'a pas encore un débit égal au dixième de

1) M. de L. écrit Mékong : cette transcription, bien qu'usuelle, est fautive.

celui qu'il aura à Stung Treng, en amont de son entrée au Cambodge. Le régime qu'il a, en aval de ce point, est donc certainement dû presque exclusivement aux affluents qu'il reçoit en traversant le Laos.

Petit détail, mais qui vaut d'être relevé, car l'École Française nous a habitués par ses publications antérieures à une impeccable exactitude scientifique.

P. Odend'hal.

E. Lambert. — **Études de droit commun législatif ou de droit civil comparé. I. Les conceptions étroites ou unilatérales.** — Paris, Giard et Brière, 1903, 8°.

Le volume que nous analysons n'est, comme on le voit par ce titre, que le commencement ou plutôt une partie, vaste elle-même (elle contient 927 pages) de l'introduction d'un ouvrage très étendu; il a pour auteur un savant professeur de l'Université de Lyon qui y a condensé de très longues recherches et employé une riche documentation, mais il se recommande en outre par beaucoup d'idées originales, paradoxales quelquefois, mais appuyées au moyen d'une argumentation serrée, par un style clair, enfin et surtout par l'effort, encore peu commun, de fonder au-dessus du droit pratique et exégétique une science supérieure qu'on pourrait appeler la sociologie juridique, ou plus exactement peut-être, la philosophie du droit. Il est difficile de faire une appréciation d'ensemble et définitive d'une œuvre dont l'introduction n'est pas encore terminée, mais il est possible dès aujourd'hui d'en pénétrer l'esprit et le but et d'en relever les données essentielles.

Le titre général de droit civil comparé et de droit commun indique bien l'objectif; le premier est le moyen, le second le point d'arrivée. En effet, ce que l'auteur voudrait obtenir, ce ne serait pas une législation rationnelle purement idéale, mais, au contraire, une législation fondée sur les faits et l'expérience. Il lui semble qu'on ne peut y atteindre que par une sorte de syncrétisme, et celui-ci n'est possible que par la connaissance des lois des différents peuples, leur comparaison et la recherche de ce qu'elles ont de commun; là où elles concordent, il semble bien que le dernier mot de la sagesse ait été prononcé; les dissidences, au contraire, s'écartent de ce type obtenu, et il y aurait lieu de les supprimer. Le système est ingénieux et paraît se rapprocher de la vérité. Aussi l'auteur rejette les deux autres concepts de l'utilité du droit comparé, comme trop

étroits; suivant l'un, ce droit serait la simple connaissance de la législation étrangère, ce qui est une définition tout à fait empirique; l'autre, plus scientifique, voit en lui un moyen d'étudier d'une manière plus approfondie la législation de chaque pays; ce serait une simple annexe, tel est l'emploi qu'on lui donne dans les ouvrages et dans les recueils juridiques; en réalité, sa mission est plus haute, et certes l'unification des législations, dans la mesure du possible, serait des plus utiles. Il faudrait y voir aussi un procédé préalable à la réfection des lois défectueuses d'après les modèles étrangers fournis. Tel serait le droit commun législatif, analogue à ce qu'aurait été autrefois le droit coutumier commun en France avant l'avènement d'une législation uniforme.

Ce point de départ conduit l'auteur à rechercher quels sont, en réalité, les éléments qui contribuent à former le droit de chaque pays. En dehors de la législation proprement dite, il examine surtout deux autres sources : la coutume et la jurisprudence. C'est ici notamment que son système, savamment développé, est curieux et s'éloigne des idées reçues. L'opinion dominante à ce sujet se formule d'une manière fort simple. C'est la coutume qui commence, d'abord locale et spéciale, puis générale, au moyen de fusions successives, flottante au point de départ, puis de plus en plus fixée ; cette fixation a lieu surtout par la rédaction officielle qui forme la transition au droit dit écrit. Alors se développe l'autre source du droit, la législation proprement dite, les ordonnances royales, les plébiscites ou les sénatus-consultes, suivant les pays, elle est située à l'opposite; en même temps et à mesure, la force de la coutume décroît. Quant à la jurisprudence et à la doctrine, c'est tout autre chose. Elles n'ont pour but que l'exécution de la loi écrite ou coutumière, en l'interprétant, s'il en est besoin, et même en la suppléant en cas de silence, mais au moyen des principes extraits d'autres textes. L'auteur, au contraire, attribue une signification toute différente à la doctrine et surtout à la jurisprudence, affaiblit le rôle de la coutume proprement dite, et établit entre les deux un lien qui manquait ; telle est la pensée capitale de son introduction.

Laissant de côté la coutume particulière dont le rôle subsistant encore de nos jours a toujours été assez restreint, il s'efforce de prouver que la coutume proprement dite, générale et populaire, n'a jamais eu qu'une autorité très restreinte, et que la volonté, même inconsciente, des peuples, n'a pas été l'élément primordial du droit. Il attribue cette fonction à la jurisprudence qui prend pour lui une importance particulière, non-seulement pratique, mais théorique. Elle ne se bornerait pas à interpréter

exégétiquement la loi positive, ni même à en combler les lacunes, elle la tourne très souvent comme faisait le préteur romain, et sous mille prétextes, elle l'abroge virtuellement dans chaque procès, pour suivre l'évolution économique et l'équité. C'est elle qui constitue l'usage, le véritable, l'aristocratique dans le meilleur sens du mot, c'est-à-dire celui d'instrument de l'élite intellectuelle. Comme l'usage ordinaire, elle est élastique, se modifiant suivant l'évolution des temps et tempérant par là même la rigidité légale excessive. La loi proprement dite est la partie immobile du droit à peine vivant ; la jurisprudence est le droit vivant et mobile, ce sont les deux pôles du droit. Quant à la doctrine, c'est une jurisprudence spéciale, la jurisprudence statuant, pour ainsi dire, sur cas abstraits. L'auteur croit d'ailleurs l'action de la jurisprudence et aussi celle de la doctrine, justes, utiles et fécondes. Autrefois elles ont été tout à fait dominantes, en l'absence d'actes législatifs nombreux ; aujourd'hui les textes les ont un peu restreintes, mais elles les assouplissent et les transgressent tout en les respectant, ce qui est souvent un bienfait relatif.

Nous concédons volontiers à l'auteur la justesse de ce qu'il a écrit sur l'omnipotence de la jurisprudence, mais nous faisons toutes réserves sur deux points essentiels. Nous pensons que la coutume a eu son développement tout à fait distinct et qu'elle ne s'est pas réalisée seulement dans et par la jurisprudence, c'est le droit par voie populaire opposé au droit par voie savante. D'autre part, la mission conférée ainsi à la jurisprudence n'est pas toujours bienfaisante en pratique ; elle accommode, il est vrai, la loi aux besoins moraux et économiques, mais au prix de deux graves dangers. La jurisprudence, même celle de la Cour de cassation, est sujette à de nombreux et subits revirements, de sorte que, s'il est périlleux de bâtir sur le sable, il ne l'est pas moins de contracter en suivant les arrêts de la Cour suprême, qui, à ce point de vue, ne sauraient remplacer la moindre loi. Ce n'est pas tout ; un danger plus grand encore est celui de l'arbitraire auquel la jurisprudence peut conduire, lorsqu'elle n'a plus la loi proprement dite comme autorité qui s'impose. Il est vrai que l'auteur reconnaît à la fin de son volume qu'une loi qui suivrait les transformations de la société elle-même, se modifiant à mesure, serait préférable. Là serait, en effet, suivant nous, la vraie solution. La jurisprudence doit avoir un rôle plus restreint et se borner à obéir à la loi, parce que c'est son devoir naturel, mais la législation, surtout celle civile ou criminelle, ne fait pas le sien, lorsque, comme chez nous, elle reste stagnante pendant des siècles, invitant ainsi la jurisprudence à être injuste ou à lui désobéir. Mais ceci concerne l'avenir ; dans

le passé et le présent la thèse de l'auteur nous semble juste, il aurait dû seulement marquer plus fortement peut-être les deux vices ci-dessus que la jurisprudence renferme, et qui en font un instrument imprécis.

Ce qui intéresse le plus les lecteurs de la Revue dans cet ouvrage, c'est la partie qui concerne l'influence de la religion sur les origines du droit. L'auteur en a fait une description historique excellente et très complète, et dans les nombreux documents cités, il fait preuve de grande érudition. Tout le monde sait que les religions ont renfermé en elles-mêmes presque tous les arts et les sciences, qui s'en sont peu à peu détachés pour devenir autonomes. En particulier dans le domaine du droit, les premières lois ont été d'après les traditions, prononcées ou dictées par Dieu lui-même; Moïse rapportant les tables du Sinaï en est un exemple typique et souvent cité. Il en est de même de Mohammed; toutes les lois sont concentrées dans le Koran, livre inspiré, et il est défendu d'y rien ajouter, quelque défective que soit la législation qu'il contient. Telle est la loi divine, la loi inspirée; ce n'est que plus tard que le législateur humain se substitue à l'autre, en dévêtant peu à peu le caractère sacré. Ce qui est moins connu et ce que l'auteur cherche à mettre en relief, c'est le complément de la loi divine, à savoir : la jurisprudence divine, la jurisprudence inspirée, et c'est ainsi que l'étude de l'influence religieuse se rattache naturellement à son livre.

Sans doute, dans ce domaine encore on connaissait l'influence indirecte des religions et des théocraties; l'exemple du duel judiciaire, des ordalies, est présent à toutes les mémoires. Il y a là un jugement de Dieu, mais tacite. Dieu n'y parle ni lui-même, ni par la bouche du prêtre. L'influence directe est moins connue. Tout d'abord il faut distinguer entre le jugement du fait et l'interprétation du droit; le premier, lorsqu'il n'emporte pas de précédent juridique, est théoriquement moins important et les procédés ci-dessus s'y appliquent. Mais l'interprétation de la loi est, pour ainsi dire, la loi elle-même, surtout lorsque la loi proprement dite présente de nombreuses lacunes, ce qui est fréquent dans les législations divines écrites qui sont à la fois laconiques et immuables. Il faut qu'à côté de la législation inspirée il surgisse une jurisprudence inspirée qui en soit la perpétuelle continuation. C'est chez les peuples sémitiques, Hébreux ou Arabes, qu'elle présente les types les plus frappants. Chez les premiers on consulte l'idole qui, par un artifice du prêtre, répond; c'est le jugement par l'*urim* et le *tummim*. L'oracle judiciaire reste le principe de cette jurisprudence dont Moïse précise bien le caractère dans sa réponse à Jethro son beau-père; les gens

qui avaient un procès venaient lui demander les décisions de Dieu sur leur cas. Si telle est chez eux l'origine de la jurisprudence, celle de la doctrine est analogue. L'oracle judiciaire ne décide pas seulement la question de fait ou le procès en bloc, mais aussi la question de droit séparément; ce fut de même le rôle des prudents romains. C'est par ce point que la jurisprudence aboutit à une loi virtuelle, et en même temps tient de l'usage, enfin permet de modifier une législation immuable. Les décisions multipliées dans le même sens deviendront un véritable usage judiciaire suivant la définition de l'auteur. D'autre part, elles ne font pas brèche à la loi divine; elles ne le peuvent, puisqu'elles sont réputées inspirées aussi bien que la loi; Dieu seul peut interpréter Dieu et il l'interprète de cette façon. Il a, en outre, la qualité d'être infaillible, ce qui à nul autre ne serait accordé.

La religion musulmane offre des exemples plus curieux encore à l'appui de la thèse de l'auteur, parce que les moyens employés sont plus affinés. M. Lambert décrit avec beaucoup d'exemples, ce dont le lecteur ne se plaindra pas, car on se trouve ici sur un terrain peu exploré, le processus de l'évolution juridique musulmane; elle ressemble sur plus d'un point à celle du droit romain, mais possède un caractère franchement théocratique. Comme chez les Hébreux, les juges et les juriconsultes musulmans sont des inspirés et cette inspiration a un résultat indirectement législatif quand on statue sur une question de droit abstraite. On finit, tout en respectant le Koran, dont on ne doit pas même remplir les vides, par instaurer presque de toutes parts une législation autre. Nous ne saurions entrer dans les détails, mais ils sont à lire, parce qu'ils forment un faisceau très compact à l'appui de la thèse historique.

L'auteur poursuit ensuite son enquête dans l'Inde, l'Égypte, la Grèce, l'Angleterre, et surtout à Rome, ainsi qu'au moyen âge chez les peuples germaniques. Là l'influence des religions s'affaiblit plus vite. Il n'y a plus ni lois, ni jurisprudence divines proprement dites, mais de bonne heure des lois et des jugements devenus humains, quoique l'influence, mais indirecte, de la théocratie continue à se faire sentir.

Un point fort intéressant est celui de la transition de la jurisprudence divine à la jurisprudence humaine; il avait été rarement relevé, quoiqu'il soit évident. Peu à peu la jurisprudence divine et ses organes se sont laïcisés; le prêtre ou celui qui fait profession d'inspiration ne prétend plus juger sous la dictée de Dieu, mais il continue d'avoir pendant quelque temps un caractère quasi sacré. C'est précisément ce qui

fait que la jurisprudence, même humaine, acquiert vite l'autorité d'une loi, c'est en raison de l'inspiration dont pendant longtemps elle a été réputée issue; les magistrats, les jurisconsultes sont ainsi les successeurs du prêtre et en conservent, au moins pendant toute une période, le prestige. De là l'autorité accordée à Rome aux prudents et ailleurs à des institutions analogues.

Telles sont les grandes lignes de ce volume. Il renferme beaucoup d'autres idées qu'il serait intéressant d'exposer, et qui s'y rattachent, par exemple, la distinction si nettement établie entre le *fas* et le *jus*, c'est-à-dire le droit fait et appliqué par Dieu et celui créé et appliqué par l'homme, lesquels sont devenus antithétiques, mais qui étaient d'abord confondus. Beaucoup de points sont discutés, notamment l'origine de la loi des XII Tables, qui est fort obscure. L'auteur relate l'opinion de nombreux savants, notamment d'écrivains allemands, sur lesquelles il exerce une critique consciencieuse, ce qui retarde, non sans profit cependant, la marche de l'exposé. Le travail de documentation dépensé dans cet ouvrage est considérable, ce qui n'empêche pas que l'ensemble ne forme une claire synthèse. Nous attendons la continuation de cette œuvre qui, comme nous l'avons dit, ne peut être bien jugée qu'après son achèvement, mais dans laquelle on peut recueillir dès aujourd'hui des enseignements très précieux et des idées fort suggestives.

Raoul de la Grasserie.

Henry Preserved Smith. — **Old Testament History**. — Edinburgh, T. et T. Clark, 1903, 1 vol. in-8, p. xxv et 512. Prix : 12 s.

L'ouvrage que nous annonçons est une histoire du peuple d'Israël, allant jusqu'à l'avènement d'Hérode le Grand. Le titre, « Histoire de l'Ancien Testament », qu'il porte, convient cependant mieux, vu la méthode suivie par l'auteur. Bien que celui-ci cherche à montrer, dans le premier chapitre, qu'on ne peut pas simplement copier les récits bibliques, comme on l'a souvent fait, pour exposer l'histoire du peuple d'Israël, parce que ces récits sont, bien des fois, fort divergents, il se laisse principalement guider par ces récits, quant à l'exposition générale de son sujet.

Cette méthode a certains avantages. Elle permet d'assister aux procé-

dés de critique suivis par l'historien pour arriver aux résultats obtenus par ses études. Ces résultats sont, de cette façon, successivement justifiés aux yeux du lecteur attentif. Nous croyons pourtant que, pour le grand public, auquel cet ouvrage est destiné, une autre méthode conviendrait mieux, celle qui se laisse guider avant tout, non par les récits bibliques, mais par les faits historiques.

Ainsi, dans le second chapitre, où M. Smith parle des récits de la Genèse se rapportant aux origines du monde et de l'humanité, il arrive à la conclusion que ces récits ne sont pas historiques, mais mythologiques ou philosophiques, qu'ils sont même en partie empruntés aux légendes semblables de la mythologie babylonienne, et qu'ils nous renseignent simplement sur les opinions qui régnaient à ce sujet en Israël au moment où ces récits furent mis par écrit. Il nous semble donc plus rationnel de faire d'abord abstraction de récits pareils, de n'en parler qu'à l'époque de leur rédaction et d'indiquer alors la valeur qu'ils ont pour ce temps, au lieu de commencer l'exposition par l'étude de documents récents.

Cette observation s'applique plus ou moins aux chapitres suivants, qui ont aussi principalement un caractère critique. Dans les récits concernant les patriarches, notre auteur ne voit pas davantage de l'histoire proprement dite, les patriarches étant pour lui des éponymes, des personnifications de clans ou de tribus. Il pense qu'à partir de l'exil seulement on en a fait des individus. Il cherche en outre à établir que les pérégrinations attribuées aux ancêtres d'Israël sont contraires aux faits, qu'elles étaient impossibles dans la situation politique de Canaan, à l'époque supposée, connue par les tablettes d'El-Amarna. Suivant lui, tout ce qu'on peut tirer de ces récits, touchant les anciens temps, c'est que le groupe de peuples dont Israël faisait partie était venu de l'Est ; que ces peuplades menèrent une vie nomade avant de s'établir dans la Palestine, et qu'elles se mélangèrent ensuite avec les Cananéens. Par contre, ces récits nous fournissent des renseignements précieux sur la foi et les mœurs d'Israël à des époques plus récentes. Ne faut-il pas en conclure que l'histoire d'Israël ne peut pas commencer avec l'époque patriarcale ?

Cette histoire peut-elle au moins être retracée, d'une manière certaine et détaillée, à partir des temps mosaïques ? Cela est douteux. Car le chapitre consacré à ces temps, dans notre ouvrage, n'aboutit qu'aux maigres renseignements positifs que voici : il y aura eu un clan israélite qui fit un séjour en Égypte ; son exode fut probablement dû à un chef

religieux; sous l'influence de ce dernier, le peuple fit, à Kadès, une alliance avec d'autres clans, habitant le désert; le dieu qui sanctionna cette alliance et qui en devint une partie intégrante, fut Yahveh, le dieu d'orage de Sinaï; à partir de ce moment, il fut le chef de son peuple dans la guerre, et avec son appui on entreprit la conquête de Canaan. On voit qu'ici encore nous n'avons pas un chapitre d'histoire devant nous, mais quelques simples données plus ou moins vagues.

Il en de même touchant le chapitre sur la conquête de Canaan. M. Smith se laisse guider à ce sujet, non par le livre fictif dit de Josué, mais par les tablettes d'El-Amarna et par *Juges*, 1. Il en conclut que cette conquête ne se fit que peu à peu, à la fois par le sud et par l'est, et qu'il fallut aux Hébreux des siècles de luttes pour s'emparer des montagnes de Juda et d'Ephraïm, les vallées et les plaines restant entre les mains de la population indigène. Celle-ci ne fut pas exterminée, comme les récits bibliques récents le prétendent, mais elle fit des alliances avec les envahisseurs, à côté desquels elle sut se maintenir, tout en subissant leur ascendant.

Dans les luttes des Juges, notre auteur voit une simple continuation de la conquête. Il maintient comme historiques les principaux hauts faits attribués à Ehud, à Barak et à Débora, à Gédéon, à Abimélec, à Jephthé et à Samson. Il écarte, comme du simple remplissage, les figures effacées qu'on appelle les petits Juges. D'après cela, il est évident qu'en se laissant guider par les faits, il ne faudrait pas faire remonter l'histoire d'Israël au delà de la conquête, puisque le peuple d'Israël se forma seulement à ce moment et ne fut une réalité historique qu'à la suite de la conquête. On voit aussi que les premiers chapitres de notre ouvrage, formant le cinquième de tout le volume, auraient pu être réduits à un petit nombre de pages, si l'on n'y avait pris en considération que les faits purement historiques se rapportant au sujet.

Les cent premières pages de ce livre sont donc surtout une critique des récits bibliques relatifs à l'origine du monde et de l'humanité, aux patriarches, au séjour d'Israël en Égypte et au désert, à la conquête de Canaan et aux Juges. D'un autre côté, il faut dire que la critique appliquée à ces récits est généralement très saine et conforme aux résultats les plus certains de l'école moderne. Dans toutes les parties suivantes de son travail, notre auteur reste fidèle aux principes purement historiques et exégétiques de cette école, en sorte que nous y trouverions fort peu à rectifier. Pour l'exposition de l'histoire des rois de Juda et d'Israël, il ne prend pas en considération les livres des *Chroniques*, mais seulement

les récits bibliques plus anciens des livres de *Samuel* et des *Rois*.

Étant convaincu que les *Chroniques* ne peuvent pas nous servir de guide, quand elles ne concordent pas avec les autres renseignements bibliques il ne les suit pas non plus pour ce qui concerne la Restauration après l'exil. Il se place même à ce sujet au point de vue radical de Kosters et d'autres savants. D'après cela, non seulement Cyrus ne se serait nullement préoccupé du retour de l'exil des Juifs et de la reconstruction du temple de Jérusalem, comme on l'a généralement pensé jusque dans ces derniers temps, mais ce retour serait une pure fiction, qu'on rencontrerait pour la première fois sous la plume du Chroniste, tandis que, dans les documents plus anciens et plus dignes de foi, il n'y en aurait pas la moindre trace. Il faudrait au contraire admettre que la Judée et la Palestine en général n'étaient nullement dépeuplées pendant l'exil, et que les Juifs restés dans la patrie étaient capables de relever les ruines de Jérusalem et du temple. On peut avoir de bonnes raisons pour se placer, sous ce rapport, à un point de vue moins radical, sans prendre les fictions du Chroniste pour de la réalité. D'après M. Smith, il est également erroné de penser, comme on l'a fait jusqu'ici, que les Juifs ont généralement professé le monothéisme, à partir de l'exil ; car ceux d'entre eux qui sont restés dans la Palestine ont encore longtemps été dominés par les anciennes superstitions du pays.

Concernant Esdras et Néhémie, notre auteur suit aussi le nouveau point de vue dont Kosters a été le promoteur. Il en résulterait que Néhémie est seulement venu en Palestine un demi-siècle plus tard que le veut l'opinion traditionnelle. Et quant à Esdras et tout ce qui se rapporte à lui, dans nos récits bibliques, c'est une pure fiction. La vérité est que, pendant le siècle qui suivit le temps de Néhémie, la communauté juive devint plus exclusive et plus ritualiste. Esdras est la personnification de cette double tendance. Il y eut peut-être alors un scribe du nom d'Esdras, ce qui est toutefois de peu d'importance. A ce scribe on a d'abord transféré la faveur qu'Artaxerxès avait accordée à Néhémie. Puis on a fait de lui le promulgateur de la loi. Enfin on lui a attribué l'abrogation des mariages mixtes. Néhémie déjà aura pris, dans ce sens, quelques mesures qui répondaient aux aspirations des Juifs en Babylonie. Puis les scribes ont assurément continué et accentué cette tendance. Ils étaient convaincus que l'avenir de leur peuple dépendait de l'observation stricte de la loi. Leur vœu le plus ardent aura été que le Grand Roi leur donne le pouvoir de l'inculquer aux esprits. Ce vœu se trans-

forma en conception fixe et produisit l'histoire d'Esdras. Celui-ci devint le scribe idéal, comme Salomon fut le roi idéal. Ce point de vue peut certainement s'appuyer sur une série de données qui ne sont pas à dédaigner; mais on peut aussi invoquer des raisons sérieuses en faveur de l'historicité des principaux traits de la figure d'Esdras.

Notre ouvrage ne s'occupe pas des questions d'introduction aux livres de l'Ancien Testament, ni des détails de la religion d'Israël. Il les suppose connus, vu qu'il fait partie d'une série de manuels dont l'un est spécialement consacré à la littérature et l'autre à la théologie de l'Ancien Testament. Cependant il s'arrête aussi, bien des fois, aux idées religieuses et au culte, ainsi qu'aux documents littéraires d'Israël, parce que ce sont là des éléments trop importants dans notre histoire pour être passés sous silence. Il aurait peut-être mieux valu faire une place à part à ces matières que de les intercaler dans le reste de l'exposition, à leur place chronologique, comme c'est le cas. Car il en résulte que le récit historique est souvent interrompu par une longue parenthèse sur les idées religieuses, le culte ou la littérature. Cet inconvénient est pourtant atténué par le double index qui termine le livre. On y trouve indiqués les principaux sujets traités et les textes bibliques cités, ce qui facilite les recherches.

Si l'on peut différer de l'auteur sur la méthode à suivre pour la tractation du sujet en général ou sur sa manière de concevoir certains détails, il faut lui rendre le témoignage qu'en somme il nous offre un excellent manuel d'histoire du peuple d'Israël, à la portée du grand public et cependant capable de rendre service au monde théologique. Il possède admirablement son sujet, il se laisse guider par des règles de critique fort saines et il les applique avec une grande sûreté de jugement. Nous sommes heureux de pouvoir constater, une fois de plus, que les pays de langue anglaise, si longtemps dominés par le traditionalisme routinier, dans le domaine biblique, sont enrichis d'un ouvrage de plus qui les initie aux résultats les plus certains de la critique et de la science historique modernes, appliquées à l'Ancien Testament. La vraie piété n'y perdra rien, et la vérité y gagnera beaucoup.

C. Piepenbring.

JOHN CULLEN. — **The Book of the Covenant in Moab.** — Glasgow, James Maclehose and sons, 1903. 1 vol. in-8, 244 pages. Prix : 5 s.

Cet ouvrage est une étude sur le *Deutéronome*, mais sans embrasser toutes les questions qui se rapportent au sujet. Il s'occupe spécialement de la formation de ce livre comme produit littéraire. L'auteur part de l'idée que le *Deutéronome* renferme une large part de matériaux plus anciens, et il voudrait recueillir ces matériaux pour montrer ensuite par quelles transformations successives notre livre a passé pour arriver à sa forme définitive.

On sait que MM. Staerk et Steuernagel ont cru pouvoir distinguer les principales sources du *Deutéronome*, en se laissant surtout guider par l'emploi tantôt de la seconde personne du singulier et tantôt de la seconde personne du pluriel, quand Moïse s'adresse au peuple d'Israël. M. Cullen commence par déclarer qu'il ne suivra pas cette méthode, parce qu'elle lui paraît fort peu sûre. Il croit devoir accorder plus d'importance au fond qu'à la forme des différentes parties de notre livre, pour les distinguer les unes des autres.

Après ces observations préliminaires il s'applique à montrer que l'opinion courante de la critique moderne, d'après laquelle *Deut.*, V-XI serait une introduction au code suivant, est inadmissible, parce que les deux poursuivent un but fort différent. Le premier morceau veut en effet inculquer à Israël la fidélité envers Jahvé, le seul vrai Dieu, et le détourner de toute idolâtrie. Le code suivant, au contraire, tend avant tout à centraliser le culte au seul sanctuaire légitime. Comment se peut-il que l'introduction au code ne fasse pas la moindre allusion au point capital de ce dernier, si réellement elle doit y préparer les esprits?

Puis notre auteur considère les renseignements que nous pouvons recueillir dans II *Rois*, XXII et XXIII, ainsi que dans *Jérémie*, VII, 21 s. et XI, 1-8, au sujet du *Deutéronome*. Il reconnaît que le récit en question de II *Rois* fut inspiré par *Deut.*, XII-XXVI, mais il conteste que ce code ait été découvert la dix-huitième année du règne de Josias, comme on le conclut de II *Rois*, XXII, 3; car Jérémie ne peut pas avoir connu ce code, d'après les deux textes mentionnés de son livre, mais seulement certaines parties de *Deut.*, V-XI et surtout *Deut.*, XXVIII, 69-

xxix, 14. Il soutient en outre que ce dernier passage occupa primitivement la place de *Deut.*, v, 1 ss. et forma le début du Livre de l'Alliance en Moab. Ce livre se composa, d'après lui, des morceaux suivants, dans l'ordre que voici : *Deut.*, xxviii, 69-xxix, 14 ; v, 2 ; iv, 10-16 *a*, 19-26 ; v, 29-viii, 18 ; xxvi ; viii, 19-ix, 6 ; x, 12-21 ; xxvii, 1 *b*, 3 *b*-4 *a*, 5-7 ; xi, 8-28 ; xxviii, 1 *a*, 2 *a*, 7-14, 15, 20-25 *a*, 43-45 ; xxx, 11-20 ; *Ex.* xxiv, 4-8 ; *Deut.*, xxxii, 45-47. Il y aurait à soustraire, dans l'un ou l'autre de ces morceaux, quelques retouches postérieures de mince importance, exigées par leur enchâssement dans un nouveau cadre.

Après avoir consacré plus de la moitié de son ouvrage à justifier ce résultat par une étude minutieuse et une comparaison attentive de ces morceaux entre eux, M. Cullen s'applique à le confirmer par la comparaison de ces morceaux avec *Deut.*, xii-xxv. Il reconnaît la grande parenté de ce code et des chapitres qui le précèdent. Mais il constate aussi entre eux de notables différences, dont la plus importante a déjà été relevée, c'est que ce code porte l'accent principal sur la centralisation du culte, tandis que les chapitres précédents n'y font pas la moindre allusion. Il fait en outre valoir une série d'arguments pour montrer que ces chapitres existaient non seulement avant le code, mais indépendamment de lui ; que l'auteur du code connaissait ces chapitres et s'est même laissé influencer par certaines des idées ou des expressions qu'on y rencontre ; qu'il ne les a pas composés lui-même, mais les a considérés comme un ouvrage dont il pouvait s'inspirer, tout en le complétant et le dépassant. Enfin il tend à établir que l'auteur de *Deut.*, xii-xxv n'a pas connu *Deut.*, v, 1-28.

Comme notre code doit avoir eu, de prime abord, une introduction et une conclusion, M. Cullen cherche à les reconstruire. Il trouve la première dans les textes que voici, se suivant dans l'ordre où ils sont cités : *Deut.*, xxvii, 9, 10, dans une forme plus primitive ; iv, 1-4 ; xi, 31-xii, 1. L'épilogue lui paraît avoir été formé des textes suivants : *Deut.*, iv, 5-8 ; xxvii, 11-14 ; xxviii, 2 *b*-6, 15 en partie, 16-19 ; xxvii, 26 ; xxxi, 9-13. Il pense que le titre de l'ouvrage est encore conservé dans *Deut.*, iv, 44, 45 *c*, 46 *a*.

A un moment donné, les deux ouvrages dont il vient d'être question furent combinés ensemble pour ne former qu'un seul, qui renfermait d'abord les éléments suivants, dans cet ordre même : *Deut.*, iv, 45 *ab*, 46 *bc* ; v, 1 *a*, 2-4 ; iv, 10-16 *a*, 19-26, 32-39 ; v, 29-ix, 6 ; x, 12-xi, 5 ; xi, 7-29 ; iv, 44, 45 c, 46 *a* ; iv, 1-4 ; xi, 31-xxvi, 15 ; iv, 5-8 ; xxvi, 17-

xxvii, 14; xxviii, 2 *b*-6, 15 *a*, 16-19; xxvii, 26; xxviii, 1, 2 *a*, 7-14, 15 *b*, 20-25 *a*, 43-45; xxx, 11-20; xxxi, 9-13; xxxii, 45-47.

Dans une seconde édition furent introduits le décalogue et quelques autres additions qui exigèrent certains remaniements. La forme et le contenu du *Deutéronome* furent alors ceux-ci : iv, 44, 45 *c*, 46 *a*; iv, 1-16 *a*, 19-26, 32-40; iv, 45 *ab*, 46 *bc*, 47; v, 1-ix, 6; x, 12-xi, 5; xi, 7-xxvii, 14; enfin les autres morceaux de la première édition.

Dans une troisième édition, des modifications furent encore apportées à notre livre et lui donnèrent la nouvelle forme que voici : *Deut.*, iv, 44, 45 *c*, 46 *a*, 1-16 *a*, 19-26, 32-40, 45 *ab*, 46 *bc*, 47; v, 1-xxvii, 14; xxviii, 2 *b*-6, 16-19; xxvii, 26; xxviii, 1, 2 *a*, 7-15, 20-25 *a*, 26-35, 38-40, 42-45; xxx, 11-20; xxxi, 9-13, 24-29; xxxii, 45-47.

Pendant l'exil, ce livre fut soumis à une nouvelle rédaction, qui y apporta toutes sortes de modifications, en sorte qu'il se rapprocha de la forme actuelle, sans l'atteindre tout à fait. Voici quels en étaient les différentes parties : i, 1 *a*, 3 *b*-5 *a*; iii, 18 *b*-29; iv, 1-16 *a*, 19-40, 44-47; v, 1-xxvii, 14; xxviii, 2 *b*-6, 16-19; xxvii, 26; xxviii, 1, 2 *a*, 7-15, 20-xxxi, 14, 15, 23-29; xxxii, 45-47; xxxiv, 1, 2-5 *a*, 6, 10 (11, 12).

Après l'exil, on enrichit l'ouvrage des textes suivants : i, 1 *b*; i, 6-iii, 10; xxxi, 16-22, 30-xxxii, 44; xxxiii; xxvii, 15-25; iv, 16 *b*-18. De plus, xxviii, 2 *b*-6 et 16-19 furent casés à leur place actuelle.

Enfin les dernières additions et retouches, sous l'influence du Code sacerdotal, furent celles-ci : i, 3 *a*, 5 *b*; iii, 12-17; revision de iii, 18-20; iv, 41-43; xxix, 7 *bc*; xxxii, 48-52; xxxiv, 1 en partie 5 *b*, 7-9.

Après ces études de détail, l'auteur donne ses conclusions et termine le tout par un appendice où se trouvent la reproduction, en anglais, du Livre de l'Alliance en Moab, celle de l'encadrement de *Deut.*, xii-xxv, enfin celle des grandes lignes de la première combinaison de ces deux parties essentielles du *Deutéronome*.

Voici en substance la première conclusion de M. Cullen. Au commencement du règne de Josias, le culte idolâtrique pratiqué du temps de Manassé se maintint à côté du culte de Jahvé. Mais un groupe de jahvistes fidèles cherchèrent à réagir contre ce sycrétisme. Dans ce but, l'un d'eux rédigea le Livre de l'Alliance formant la plus ancienne partie du *Deutéronome*. Ce livre répondit le mieux à la situation. La chose la plus urgente n'était, en effet, pas de centraliser le culte, mais d'opposer un culte purifié de Jahvé à l'idolâtrie et au culte grossier offert à Jahvé lui-même. Or notre livre suppose que Moïse, arrivé aux frontières de la Palestine, inculqua à Israël l'obligation sacrée de servir exclusivement

Jahvé, son Dieu, de ne pas se laisser entraîner par le culte cananéen, mais d'extirper celui-ci sans ménagements. Et c'est ce livre qui fut publié la dix-huitième année du règne de Josias.

Ce point de vue peut, à la rigueur, se défendre dans sa généralité, mais il ne repose pas sur des arguments irréfutables. Et si même la thèse générale était fondée, nous pourrions admettre difficilement que le Livre de l'Alliance en question fût exactement composé des éléments que M. Cullen y fait entrer. Est-ce que *Deut.*, xxvi, en faisait partie? On peut en douter. Ce qui nous paraît moins certain encore, c'est qu'il trouva sa place juste entre *Deut.*, viii, 18 et 19, où il semble plutôt interrompre la suite naturelle du texte. Nous ne sommes pas non plus convaincu que les parties de *Deut.*, xxvii-xxx et xxxii, que notre auteur range dans le Livre de l'Alliance, aient pu y trouver la place qu'il leur assigne. Il en est de même d'*Exode*, xxiv, 4-8. Nous croyons, avec presque tous les critiques modernes, que ce dernier texte se rapporte à un code plus ancien, qu'il faut chercher dans *Exode* xx-xxiii ou xxxiv. On ne trouve à peu près aucune trace des écrivains deutéronomistes dans les quatre premiers livres du Pentateuque. On s'explique donc difficilement qu'un fragment du Deutéronome primitif puisse s'être égaré dans l'*Exode*. Sous ce rapport, comme sous d'autres, notre auteur donne évidemment trop libre carrière à son imagination.

M. Cullen arrive à cette autre conclusion : la réforme prônée par le Livre de l'Alliance ayant atteint son but, la nécessité d'un nouveau code se fit sentir, pour répondre aux circonstances nouvelles; il se passa donc peu de temps entre la publication du Livre de l'Alliance et celle de ce code; celui-ci se trouve, en somme, dans *Deut.*, xii-xxv, basé sur *Exode*, xxi-xxiii, pourvu d'un prologue et d'un épilogue, et plus ou moins complété dans la suite; c'était d'abord un complément du Livre de l'Alliance, mais ayant son but en lui-même; les deux furent ensuite réunis, comme on l'a vu plus haut.

Ici nous avons une autre objection à présenter, c'est que le récit de II, *Rois*, xxiii, dont M. Cullen lui-même accepte en grande partie l'historicité, suppose que le Livre de l'Alliance découvert dans le temple sous le règne de Josias, contenait au moins certaines prescriptions de *Deut.*, xii-xxv, surtout celles qui interdisent le culte des hauts lieux. Or l'abolition de ce culte et la centralisation du culte de Jahvé au temple de Jérusalem, étaient assurément le meilleur moyen de mettre fin à l'idolâtrie, si énergiquement combattue par *Deut.*, vi-xi. Et du moment que ces chapitres et le code suivant se complètent si bien, pourquoi leur as-

signer une origine toute différente ? Les raisons mises en avant par notre auteur, pour soutenir cette thèse, nous paraissent insuffisantes. Il insiste sur le fait que *Deut.*, XII ss., accentue le plus la centralisation du culte, tandis que les chapitres précédents n'y font pas la moindre allusion. Mais si Josias a réalisé cette centralisation, comme le raconte, II, *Rois*, XXIII, et si *Deut.*, VI-XI fut écrit quand celle-ci était en pleine vigueur, comme on le pense, il était inutile que ces chapitres en parlassent. A cet égard, le point de vue dominant de l'école critique peut donc fort bien se défendre. Et si M. Cullen prétend que les ressemblances entre *Deut.*, XII ss. et les chapitres précédents proviennent du fait que l'auteur du code avait ces chapitres sous les yeux, il méconnait que la thèse inverse peut se soutenir avec autant de raison.

Si nous ne pouvons pas partager toutes les vues de ce critique, nous n'hésitons pas à déclarer que son livre possède une valeur réelle. Il a mis en lumière une série de points nouveaux qui sont à prendre en sérieuse considération dans l'étude du Deutéronome. Cette étude présente beaucoup plus de difficultés qu'on ne le pensait pendant longtemps, même dans l'école critique. Il y a là, comme ailleurs dans la Bible, un problème fort complexe, qui n'a pas encore trouvé sa solution définitive. Notre auteur, malgré la contradiction qu'il provoque, contribuera, pour sa part, à faire avancer le travail qui tend à nous rapprocher toujours plus du but. Et nous l'en remercions bien sincèrement.

C. Piepenbring.

Hermann Gunkel — **Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments**. Prix, 2 m. — 1er fascicule des *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, herausgegeben von Prof. Dr W. Bousset (Goettingen) und Prof. Dr H. Gunkel (Berlin). In zwanglosen Heften, gr. 8.

La nouvelle série d'études publiées sous la savante direction de MM. Bousset et Gunkel se propose un but qui ne peut qu'éveiller un intérêt sympathique, surtout dans cette *Revue* : étudier la religion de l'A. et du N. T. dans ses rapports avec les religions, voisines et contemporaines, de l'antiquité ; comparer les genres littéraires des littératures juive et chrétienne avec les productions analogues des autres peuples et des civilisations parentes, sans négliger les résultats acquis du folklore.

A part quelques tentatives du rationalisme dans ce sens, on n'a pas assez tenu compte de ce qui vient de l'Orient dans le T. N. Il reste un vague écho de la doctrine disparue de l'inspiration des Écritures dans la tendance persistante, quoique déclinante, des théologiens à regarder la religion biblique, surtout celle du N. T., comme spécifiquement différente des autres religions, qui semblent dès lors ne pouvoir servir à l'expliquer. D'autre part, notre culture classique nous porte instinctivement à diriger nos recherches plutôt du côté de la Grèce que du côté de l'Orient, dont l'histoire religieuse, pendant la période perse et grecque, nous est, de plus, imparfaitement connue. En s'engageant dans cette nouvelle voie, on se tiendra d'ailleurs en garde contre les dangers que signalent Wellhausen et Harnack, entre autres, et surtout on évitera de tirer des conséquences dogmatiques prématurées. Peut-être la jeune science aura-t-elle plus de peine encore à s'abstenir de conclusions précipitées sur le terrain historique même.

Dans ce premier fascicule, M. Gunkel se propose de montrer « que la religion du N. T. a subi, sur des points importants, parfois même essentiels, l'influence décisive de religions étrangères, et que cette influence s'est exercée à travers le judaïsme ». Il nous donne d'abord un aperçu de la situation générale en Orient sous la domination perse et grecque, et y relève, déjà très caractérisé, ce mélange de races et de religions que l'histoire nous montre plus tard à son apogée dans l'empire romain. Bien avant l'exil, Israël a participé à ce syncrétisme et a subi l'influence de ses voisins orientaux, influence qui se révèle surtout dans le domaine des mythes primitifs, mais aussi dans les images de son eschatologie. Même l'idée si juive du Messie laisse percer des traits mythiques étrangers. Ces influences deviennent plus sensibles encore à partir de l'exil. Ce développement, qui se trahit en particulier dans les apocalypses, atteint son terme vers l'époque de Jésus. On peut dire sans exagération que « la religion juive est alors, par certaines de ses tendances, une véritable religion syncrétique... Le Christianisme, né de ce judaïsme syncrétique, montre des traits fortement syncrétiques ». A côté de la source strictement juive de l'A. T., on trouve dans le christianisme primitif des éléments étrangers qui lui viennent des religions orientales par le canal du judaïsme. Dans le N. T. se révèle, à côté du monothéisme strict et de la répugnance pour le mythe qui caractérisent l'A. T., une tendance, qui n'est pas originairement juive, vers des conceptions polythéistes et mythologiques.

L'auteur s'efforce de prouver sa thèse en étudiant quelques parties du

N. T. D'abord l'Apocalypse, qu'il divise, pour la forme et le contenu, en deux parties : les Épîtres, qui sont chrétiennes, et l'ouvrage proprement dit (à partir du ch. IV), qui montre peu de traces de christianisme. Elle est donc, dans sa partie fondamentale, un produit de l'esprit juif. Mais sa matière, quoique pénétrée de judaïsme, trahit, sur des points très importants, une origine étrangère et païenne. Dans une étude minutieuse et ingénieuse, M. G. nous montre dans les 7 flambeaux du ch. IV, des dieux stellaires, les Planètes ; dans les 4 animaux, des constellations. Les 24 vieillards, conseillers du roi suprême du Ciel, rappellent les 24 dieux stellaires que les Babyloniens nommaient les Juges de l'Univers, et sont des divisions du Zodiaque. La Jérusalem céleste avec sa rue d'or (ou un fleuve), c'est le ciel traversé par la voie lactée. Enfin la « pièce de résistance », les récits du Dragon, de la fuite de la femme enceinte et de la naissance du Messie, sont de vieilles traditions mythologiques orientales, desquelles Bousset a pu rapprocher le mythe égyptien de Hathor et des parallèles iraniens[1], et dont le ton rappelle, en effet, tout à fait les mythes égyptiens et babyloniens.

Dans les Évangiles synoptiques, à côté des éléments strictement historiques, des ornements de la légende, des traits venus de l'A. T., on trouve, surtout avant le ministère de Jésus et après sa mort, des éléments d'une autre origine, des histoire des dieux et de héros qui ont été reportées sur le Christ. La conception miraculeuse dans le sein d'une vierge est une idée mythologique qu'on rencontre chez tous les peuples et à toutes les époques de l'antiquité, dans le parsisme, le bouddhisme, le monde gréco-romain. Qu'on remarque que la coopération de l'Esprit divin ne cadre pas avec la conception de Dieu du pur judaïsme, qui se fût représenté la naissance miraculeuse sans faire intervenir un agent divin. Ce trait se trouve cependant dans un passage de Luc d'un caractère hébraïque très prononcé, pour la forme et pour le fond, et qui remonte probablement à un original hébreu. Le récit de Matthieu sur le même sujet est également judéo-chrétien. Par conséquent, cette conception païenne et mythologique existait déjà dans le judéo-christianisme. « Le judaïsme qui s'est incarné dans le christianisme primitif avait donc déjà un caractère très syncrétique. »

L'auteur rappelle quelle infinité de parallèles, anciens et modernes, en Orient et en Occident, on peut rapprocher des premiers récits des

1) Bousset : *Kommentar zur Apoc. Joh.* — *Religion des Judentums.* — Gunkel voit plutôt des parallèles dans la mythologie babylonienne.

Évangiles, du massacre des enfants, du salut miraculeux de l'Enfant Jésus, et même des traditions telles que la Tentation, la Transfiguration, la Multiplication des pains. La résurrection, ainsi que son complément, l'ascension, comme son pendant, la descente aux enfers, sont des mythes universels qui se retrouvent partout sous des formes analogues : apothéoses de héros, victoires de jeunes dieux sur leurs ennemis, mort et renaissance de dieux. Ces images, que les premiers disciples ont appliquées au Christ mourant et ressuscitant, ne se retrouvent pas dans le judaïsme officiel de l'époque, mais devaient exister dans certains cercles secrets, « dans les coins ».

Ces éléments étrangers n'apparaissent que dans la première communauté chrétienne, et non dans l'Évangile même de Jésus. Dans les Évangiles synoptiques, on respire l'air de l'A. T., on retrouve les plus nobles rêves des prophètes et des psalmistes. Il en est tout autrement du reste du N. T. et particulièrement des écrits de Paul et de Jean. Là apparaît un autre monde, d'autres conceptions, d'autres mots ou d'autres sens sous les mêmes mots. On a l'habitude de chercher l'origine de ce facteur étranger exclusivement dans l'hellénisme, particulièrement sous sa forme alexandrine. Mais il semble qu'il vient plutôt de l'Orient, de l'ancienne gnose orientale déjà assimilée par le christianisme. C'est ce qui ressort surtout de la christologie. Celle de Paul ne peut s'expliquer d'une manière satisfaisante par la prédication de Jésus... Chez l'apôtre, l'image de la personnalité humaine et individuelle de Jésus est comme disparue (Wrede). Wernle a pu dire avec raison que « ce que Paul a dit de Jésus était au fond un mythe, un drame auquel Jésus a donné un nom ». Le Christ céleste de l'apôtre existait déjà dans la conscience de Paul, sans parallèles, semble-t-il, dans le judaïsme que nous connaissons. Et pourtant les apocalypses nous permettent de deviner l'existence d'idées analogues, que le judaïsme postérieur a laissé tomber ou violemment combattues par opposition au christianisme. En somme, c'est l'idéal de leur cœur que les premiers disciples ont reporté sur l'apparition céleste qui leur ouvrait l'invisible.

Des vues si neuves et si ingénieuses auraient peut-être besoin d'être développées plus longuement que ne le fait cette courte brochure. Peut-être aussi, par une réaction légitime contre les anciens errements, la part de l'Orient dans la formation du christianisme est-elle un peu exagérée, en tous cas insuffisamment appuyée. Mais c'est une veine féconde qu'ouvre aux chercheurs ce remarquable travail qui se termine sur cette juste observation : « Ce qu'il y a de caractéristique dans le

christianisme, c'est qu'il a vécu son époque classique à l'heure de l'histoire du monde où il a passé de l'Orient dans le monde grec. »

GEORGES DUPONT.

R. DUSSAUD et F. MACLER. — **Mission dans les régions désertiques de la Syrie moyenne**, avec un itinéraire, 30 pl. et 5 fig. (Extrait des *Nouvelles Archives des Missions scientifiques*, t. X.) — Paris, Leroux, 1903, in-8°, pp. 342.

M. Dussaud après deux premiers voyages en Syrie, en fit un troisième en 1899, en compagnie de M. Macler, avec le but spécial d'explorer la région volcanique et pierreuse qui s'étend au sud de Damas et qu'on appelle communément le *Safâ*. Les résultats de cette étude furent publiés par les auteurs dans un ouvrage intitulé : *Voyage archéologique au Safâ et dans le Djebel ed-Drûz*. En 1901, les mêmes explorateurs chargés d'une mission officielle, tentèrent avec succès une nouvelle exploration dans la même région. C'est le résultat de ce dernier voyage qui est consigné dans l'ouvrage que nous analyserons brièvement ici.

La première partie (pp. 1-79) renferme des données générales sur le pays. La seconde contient les découvertes épigraphiques.

L'itinéraire et les relevés archéologiques sont tracés avec le plus grand soin. La carte qui les accompagne permet de suivre facilement les explications. De bonnes gravures représentent les monuments les plus importants encore inconnus ou mal publiés. M. Dussaud discute soigneusement les identifications des localités modernes avec les noms anciens, et se montre très au courant des travaux antérieurs. Naturellement, entre les hypothèses mises en avant par l'auteur, il en est quelques-unes sur lesquelles on pourrait faire des réserves, par exemple, celle qui tendrait à identifier l'évêché appelé Σάλτων Βατάνεως avec Salkhad (p. 23); mais, d'une façon générale, les identifications paraissent solidement fondées. Beaucoup de détails minutieusement relevés permettent de sérieuses rectifications aux cartes de la région publiées jusqu'ici.

Dans un second chapitre l'auteur essaie de « caractériser l'aspect des contrées..., étudier l'action des populations qui ont habité ces régions, résumer les données fournies par la nature du sol, les anciens monuments et l'épigraphie ». — M. *D.* s'étend avec raison sur les notions qu'on peut tirer des inscriptions safaïtiques pour l'étude des cultes an-

téislamiques. La principale des divinités safaïtes est la déesse al-Lat (Alilat d'Hérodote). On y trouve aussi le dieu Allâh, écrit al-Lah, forme qui montre que la valeur purement déterminative du premier élément, n'était pas ignorée. On y trouve également mention du dieu Be'el-Samin qui paraît avoir été emprunté au panthéon araméen. Il est aussi question à plusieurs reprises du dieu Chai'-al-qaum, qui a fait récemment son apparition dans les inscriptions nabatéennes et palmyréniennes et sur la nature duquel bien des hypothèses ont déjà été émises, sans aboutir, semble-t-il, à une conclusion définitive. On n'est pas mieux renseigné sur le caractère de la divinité appelée Gad-Awidh, qui a été mise au jour, comme la précédente, par M. Littmann. M. Dussaud pense, avec assez de vraisemblance, que le dieu R*edou* ou Rou*da* pourrait être identifié à Monimos, associé à Azizos dans nombre de monuments d'origine syrienne. Enfin, il a découvert dans les inscriptions qu'il publie une nouvelle divinité : Yathi' dont le nom lui paraît être l'équivalent de σώτηρ. Il serait hors de propos de nous étendre ici plus longuement sur les conjectures et hypothèses auxquelles peuvent prêter les rapports, d'ailleurs assez mal définis, de ces dieux avec les autres divinités syriennes ou arabes.

A propos de l'occupation pâr les Romains M. *D.* donne, dans ce chapitre, une bonne étude sur les voies romaines qui sillonnaient la région. Je regrette seulement qu'un croquis sommaire indiquant le tracé de ces voies ne vienne pas à l'aide du lecteur, en le dispensant de recourir à des cartes spéciales qu'on n'a pas toujours sous la main.

Passons à la seconde partie. Le premier chapitre, de beaucoup le plus important du volume, est consacré au déchiffrement de neuf cents textes safaïtiques relevés par les auteurs, dont les copies sont reproduites dans les pl. VIII-XXXI.

Les inscriptions dites safaïtiques sont de courtes épigraphes, gravées légèrement, le plus souvent sur des pierres isolées, qui se rencontrent principalement autour des points d'eau, assez rares dans la région, qui étaient le lieu nécessaire de campement. Le déchiffrement de ces inscriptions resta longtemps sans donner des résultats appréciables. M. J. Halévy fut le premier à faire de sérieux efforts dans cette voie. A l'aide des excellentes copies publiées par M. de Vogüé dans sa *Syrie centrale*, il parvint à établir un alphabet safaïtique. Mais il le supposait de 22 lettres, comme dans les dialectes araméens, tandis qu'il est en réalité de 28, comme en arabe. La valeur exacte de 16 lettres avait été déterminée par Halévy. Prætorius en reconnut 5 autres. Littmann

fixa la valeur des 7 dernières. C'est ce savant qui, en dernier lieu, apporta la contribution la plus importante à l'étude de ces inscriptions. Nous sommes aujourd'hui fixés, avec certitude, sur leur langue et leur écriture. La langue est un dialecte arabe, l'écriture est très proche par ses formes, des alphabets sabéens ou himyarites. Toutefois, la nature des pierres sur lesquelles sont gravées les inscriptions, la négligence des graveurs, le caractère cursif de l'écriture, la confusion facile et toujours possible entre certaines lettres, ne laissent pas de constituer de sérieux obstacles à l'interprétation définitive de beaucoup de textes. De plus, nous ignorons le vocabulaire de la tribu qui a gravé ces petits monuments épigraphiques : il faut donc le reconstituer par la comparaison avec l'arabe. C'est assez dire que les travaux de déchiffrements, alors même qu'ils devraient plus tard être modifiés, sont fort méritoires pour leurs auteurs. La banalité générale des formules ne permet pas facilement d'établir des comparaisons entre les textes eux-mêmes. Voici le type général de ces inscriptions :

(Dussaud n° 2) *Par 'Askhar fils de Mar' fils de 'Askhar.*

— n° 3) *Par Mar' fils de Chahtarân.*

Quelquefois les généalogies sont poussées jusqu'à quatre, cinq, six générations, même jusqu'à dix dans le n° 244.

Assez souvent, à la suite du nom de l'auteur et après sa généalogie, on trouve une phrase exprimant soit des vœux, soit le souvenir d'un événement, soit le caractère d'un grossier dessin qui parfois accompagne le texte. Par exemple :

Que ha-Lâh (lui) procure le salut et que Redou détruise celui qui détruira cette inscription! (n° 242).

Que Yathi l'assiste... (n° 274).

Il a mené paître les bœufs dans ce wadi (n° 317).

Que le salut soit sur son frère (n° 515).

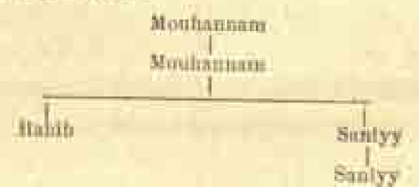
Par un tel ce chameau a été gravé, *ou* ce poulain, *ou* cette chamelle (*passim*).

Pour l'onomastique, le vocabulaire arabe et les inscriptions grecques de Syrie, fournissent de précieux secours qui permettent de contrôler, et maintes fois de garantir absolument, l'exactitude du déchiffrement. Il n'en est pas de même pour les formules et locutions qui accompagnent les généalogies. Il faudra encore attendre avant d'accepter définitivement les interprétations qui ont été jusqu'ici proposées. Je ne puis entrer dans la critique minutieuse de tous les détails. Je me bornerai à

signaler à titre d'exemple deux ou trois points plus importants et qui me paraissent le plus sujets à caution.

Le mot דד, nom commun, revient dans deux inscriptions (239, 550 *a*). M. *D.* l'interprète avec hésitation par *père*. Je crois que c'est tout à fait inadmissible. Le premier texte dit, d'après M. Dussaud : « Il a retrouvé la trace de son *dad* (père?) et il a regravé son inscription » ; le second : « que la paix soit sur sa mère, et sur son père (דד), et sur son oncle maternel et sur son oncle paternel (עם) et sur An'am... ». On s'attendrait plus naturellement à trouver le père nommé avant la mère, et l'oncle paternel avant l'oncle maternel. Je croirais volontiers que le mot דד est un emprunt au vocabulaire araméen, où il y a le sens d'oncle paternel et je traduirais « sur sa mère, son oncle paternel, son oncle maternel, et son aïeul » en donnant à עם également un sens araméen justifié par les inscriptions nabatéennes. Cette interprétation paraît, en effet, confirmée par l'examen du premier texte :

L'auteur a retrouvé l'inscription de son *dad*. Cette inscription est au nº 238. Elle débute ainsi : Par *H*abib fils de Mou*h*annam, fils de Mou*h*annam, fils de... ». La nôtre débute par ces mots : « Par Saniyy, fils de Saniyy, fils de Mou*h*annam. Il a trouvé *etc*... On peut en tirer le tableau généalogique que voici :



de sorte que Habib serait bien l'oncle paternel du second Saniyy. — J'ai insisté sur ce détail pour montrer qu'il se pourrait que l'interprétation d'un certain nombre de mots du vocabulaire safaïte doive être accidentellement cherchée dans des rapprochements avec l'araméen, quoique le dialecte soit essentiellement arabe, de même qu'il y a dans le nabatéen, dialecte essentiellement araméen, un certain nombre de mots arabes.

Un autre mot dont le sens me paraît fort contestable est le verbe חרץ que M. *D.* traduit « *transpercer, attaquer, combattre* ». Il est assez fréquent. M. *D.* en cite vingt exemples. J'ai peine à concevoir pourquoi les auteurs des inscriptions auraient noté surtout le souvenir de meurtres fratricides : « *Il a transpercé son frère* » (plusieurs fois).

Mêmes réserves au sujet du mot רב que M. Dussaud interprète par

Romains (collect.) et *pays des Romains*, c'est-à-dire la Syrie occupée par les Romains; et aussi au sujet du mot רבז, *Syrien*?

Par contre, je crois pleinement justifiée la lecture du n° 211 : « *Par 'An'am fils de Qâhich. Il a fait du butin l'année de la guerre des Nabatéens.* » De là, il faudrait conclure, semble-t-il, que l'inscription aurait été gravée avant l'occupation romaine (106 ap. J.-C.) ou que les safaïtes, auteurs des inscriptions, étaient les auxiliaires des Romains contre les Nabatéens, hypothèse émise par M. Clermont-Ganneau.

J'ajouterai encore que les formules de souhait qui terminent la plupart des inscriptions paraissent devoir être totalement détachées au point de vue syntactique, de ce qui les précède. Ainsi (sans examiner le bien fondé des lectures), je ne traduirais pas (n° 141) : « Il a transpercé un vil (?) ennemi, *car* ah-Lât le protège. » Mais : « Il a transpercé un vil ennemi. Que 'ah-Lât le protège. » — De même (n° 284) : « Son oncle était son ennemi, *mais* Lât lui a procuré le salut »; je préférerais : « Son oncle est son ennemi. Que Lât lui procure le salut. » — Je n'ai pas remarqué d'exception justifiée à cette règle que l'auteur a d'ailleurs appliquée le plus souvent.

A côté de ces réserves et ces incertitudes, il est juste de dire que l'importante moisson de textes safaïtiques recueillie par MM. Dussaud et Macler contribuera puissamment à faciliter aux chercheurs ultérieurs la solution des difficultés inhérentes à tout déchiffrement primordial.

Le chapitre II renferme les inscriptions grecques et latines; toutes accompagnées du fac-similé des copies : elles sont au nombre 180. Il y en a à la vérité, beaucoup qui sont à un état tout à fait fragmentaire et fruste. Plusieurs cependant nous donnent la vocalisation de noms sémitiques dont la consonance était incertaine ou purement conjecturale. Un très petit nombre intéressent l'histoire générale. Nous citerons toutefois celle qui mentionne le rétablissement officiel du culte païen sous Julien l'Apostat, elle est gravée sur un linteau de porte, au village de 'Anz. « *Sous le règne de Fl. Cl. Julianus, empereur auguste, les sacrifices ont été renouvelés et le temple a été restauré et consacré en l'an* 256, *le 6 de Dustros* » (n° 108). L'ère employée ici est celle de Bostra, dont les années commençaient le 22 mars. L'édit de Julien pour la réouverture des temples ayant été promulgué à Constantinople le 11 décembre 361, le 5 mars de l'an 256 ne peut être que le 5 mars 362. L'an 256 de Bostra commençait donc au 22 mars 361. Par conséquent le point initial de cette ère doit être fixé au 22 mars 106, et non pas 105 comme le veulent certains auteurs. Ce point de chronologie est confirmé par

le n° 79, où l'indiction IXᵉ (1ᵉʳ sept. 560-31 août 561) est mise en concordance avec l'an 455 de Bostra (22 mars 560-21 mars 561).

Voici encore quelques remarques, au sujet de ces inscriptions[1] :

N° 4. Ἄμος κ(αὶ) Μαλαίχαθ[ος κ(αὶ)] Παῦλος... La « mauvaise gravure et le mauvais état » de l'inscription autoriseraient facilement à lire κ(αὶ) Αὖδος, nom plus vraisemblable que Παῦλος.

N° 12. Ὀναῖος, n'est pas une variante, mais le diminutif sémitique de Ἀνέος, (= הניאו diminutif de הנאו).

N° 41. ἔτους π' i. e. 80 de l'ère de Bosra, 185 p. C. — La paléographie du fragment ne semble pas concorder avec une date aussi ancienne ; il y avait probablement à la suite du π, un chiffre de centaines.

N° 43. On s'attendrait à avoir l'âge du défunt plutôt que la date, et je corrigerais volontiers ἐτ(ῶν) λγ', au lieu de ἔ(τους) σλγ'.

N° 46. αωο' doit signifier 1870, et non pas 871.

N° 50. Je restituerais la date : σου', plutôt que λ[ε]υ'.

N° 51. Je proposerais comme conjecture pour la dernière ligne : ἔτου(ς) σθ' μην(ὸ)ς ὑπε(ρβερεταίου).

N° 52. Je lis la date σπη', et non pas τπη'.

N° 76. De Μουγλέος on pourrait rapprocher le nabatéen מגדיו.

N° 90. La date υρ' doit être corrigée en υσ'.

Chapitre III. Inscriptions nabatéennes. Elles sont au nombre de 20, dont trois avaient déjà été publiées précédemment dans le *Voyage arch. au Safâ*. Les auteurs ont rapporté des estampages de la plupart de ces inscriptions parmi lesquelles il faut signaler le n° 5, daté de l'an 23 du roi Rabel « qui a fait vivre et sauvé son peuple », (an 93 de notre ère) ; le n° 18 déjà publié dans le *C. I. S.*, II, 181, d'après une copie de Parry qui présentait un nom fort embarrassant קזח *Qozâh*, que l'estampage permet de lire tout simplement ודו *Waddou* ; et surtout le n° 20.

Cette dernière inscription découverte à En-Nemâra est gravée sur un linteau de basalte de 1ᵐ,73 de long sur 0ᵐ,45 de haut et 0ᵐ,40 d'épaisseur. Elle est maintenant au Louvre, grâce à l'habileté de M. Dussaud. C'est certainement la plus importante trouvaille de tout le voyage.

1) Depuis que cet article a été rédigé, j'ai relevé un certain nombre d'autres petites corrections. La plupart ont été déjà signalées par M. Clermont-Ganneau, *Recueil d'Arch. or.*, t. V, p. 383 et suiv. — Le nom Βâλ n'existe pas dans Waddington 2612 ; c'est Βαλ qu'il faut lire (*Saf.* n° 214) ; בבי, ne peut aucunement être rapproché de Βουδος (n° 172).

Voici la traduction à laquelle les auteurs, aidés des lumières de M. Clermont-Ganneau, se sont arrêtés :

Ligne 1. Ceci est le tombeau d'Imrou'lqais, fils de 'Amr', roi de tous les Arabes, celui qui ceignit le diadème.

2. Qui soumit (les deux tribus) d''Asad, (celle) de Nizâr et leurs rois, qui dispersa M*H*Dj jusqu'à ce jour, qui apporta

3. le succès (?) au siège de Nedjrân, ville de Chammar, qui soumit la tribu de Ma'add, qui répartit entre ses fils

4. les tribus et organisa celles-ci comme corps de cavalerie pour les Romains. Aucun roi n'a atteint sa gloire,

5. jusqu'à ce jour. Il est mort l'an 223, le septième jour de Kesloûl. Que le bonheur soit sur sa postérité ! »

La date correspond à l'an 328 de notre ère. Mais ce n'est pas seulement le contenu de l'inscription qui lui donne de l'intérêt, c'est principalement sa paléographie. Elle est en effet rédigée en *langue arabe* et écrite en *caractères nabatéens*. Ces derniers un peu déformés tournent déjà vers les formes de l'écriture improprement appelée *coufique*. A ce point de vue, l'inscription est un document de première importance pour l'histoire de l'écriture.

A la suite de ces inscriptions anciennes les auteurs ont réuni les copies d'une trentaine d'inscriptions la plupart du XIIIe et du XIVe siècle.

Chaque chapitre est suivi de tables des noms propres qu'il aurait peut-être mieux valu réunir à la fin du volume.

En voilà plus qu'il ne faut, je pense, pour montrer l'important service que MM. Dussaud et Macler ont rendu aux études épigraphiques en accomplissant cette mission avec persévérance et en en publiant les résultats avec un soin digne d'éloges et, ce qui ajoute encore à leur mérite, dans une espace de temps relativement très court.

J.-B. CHABOT.

RENÉ DUSSAUD. — **Notes de mythologie syrienne.** — Paris, Leroux, 1903; in-8, p. 65.

M. Dussaud aborde dans cette brochure, consacrée à l'étude des symboles et simulacres du dieu solaire, des problèmes fort délicats, émet des opinions nouvelles, justifie ou réfute des théories anciennes sur des questions à propos desquelles je n'ai moi-même aucune idée arrêtée. Il me serait donc difficile de le suivre ou de le contredire. Aussi me

bornerai-je à l'indication sommaire des matières et à une observation générale. Voici les sujets traités par M. Dussaud : 1. Disque ailé ; disque et croissant ; 2. Azizos et Monimos, parèdres du dieu solaire ; 3. L'aigle symbolique du dieu solaire ; 4. Hélios psychopompe ; 5. Jupiter Héliopolitain ; 6. Quadrige et char solaire ; 7. Le dieu solaire cavalier ; 8. Les dieux solaires de Palmyre. Tous ces sujets sont traités brièvement et clairement et le texte est accompagné de figures représentant les monuments inédits ou importants dont l'auteur discute la valeur symbolique. Des notes et des références nombreuses montrent qu'il n'a négligé aucune source d'information. Mais que valent les conclusions? Sur cette matière, les opinions sont si diverses et les théories ont changé si souvent que nul, je crois, ne peut se flatter d'avoir dit le dernier mot sur la question, ni croire qu'il réunira le suffrage de tous les archéologues. Dans l'interprétation des monuments figurés, la part subjective est souvent trop grande pour ne pas laisser place à côté d'elle à une interprétation différente, souvent autant ou aussi peu fondée que la première. Les monuments sont encore trop peu nombreux, souvent trop mal conservés, pour permettre des appréciations concluantes. Il est des archéologues capables d'interpréter un monument, de déterminer le sens du plus minuscule détail avec autant de précision que s'il avait été exécuté d'après leur propre conception. M. Dussaud n'est point tombé dans ce travers ; pourtant le désir de faire rentrer dans une théorie déterminée l'interprétation des monuments a pu l'entraîner à des hypothèses fort risquées. La plus risquée de toutes est certainement celle qui concerne l'origine typique du Bon Pasteur. Je la cite à titre d'exemple. « Si (dit l'auteur, p. 61) notre explication de l'adolescent criophore de Rimât et de l'enfant criophore gravé sur l'autel palmyrénien de Rome est admise, ces deux monuments établissent un lien indiscutable entre Hermès criophore et le Bon Pasteur. En conséquence, le type du Bon Pasteur ne dérive pas directement d'Hermès criophore, mais du jeune dieu solaire criophore probablement conçu en Orient. Ainsi s'explique que la plus ancienne statue du Bon Pasteur, au Musée de Latran, ait l'aspect d'un adolescent. Mais l'identité n'est pas limité au type plastique : les fonctions de psychopompe remplies par Malakbel et les dieux solaires syriens sont identiques à celles du Bon Pasteur. » De fait, la représentation du Bon Pasteur aussi bien celle en relief du sarcophage du Musée de Latran, que celle plus fréquente et non moins ancienne des fresques des catacombes est tout simplement un commentaire iconographique de la parabole évangé-

lique (*Joh.*, x) semblable aux autres peintures contemporaines représentant des scènes bibliques n'ayant aucun point d'attache avec la mythologie classique, par ex., les Vierges folles, Daniel, les enfants dans la fournaise, Suzanne, et tant d'autres. Tout au plus pourrait-on supposer que la technique est inspirée des monuments païens; j'entends dans les scènes que je viens de citer et autres analogues, car il est incontestable que des sujets païens, Orphée entre autres, ont été adoptés fréquemment par le symbolisme chrétien qui se contentait d'en changer la signification sans en modifier le type. Et, pour en revenir au sujet, une adaptation semblable a pu et a dû être bien souvent faite dans les cultes anciens, d'où l'on conçoit la difficulté d'interpréter avec sécurité un symbole uniquement d'après son aspect matériel.

J.-B. Chabot.

Auguste Sabatier. — **Les religions d'autorité et la religion de l'esprit**. — Paris, Fischbacher; 1 vol. gr. in-8 de xii et 570 p.; prix : 7 fr. 50.

C'est le 2 décembre de l'an 1900 que l'auteur de l'*Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire* écrivait les dernières lignes de ce nouveau livre qui, dans sa pensée, devait être suivi de plusieurs autres. Après avoir, dans le premier ouvrage, exposé sa théorie de la connaissance, après avoir établi par l'analyse psychologique et par l'histoire ce qui constitue la religion, ce qui différencie les phénomènes de l'ordre religieux de ceux d'un autre ordre, après avoir montré ce que l'on pourrait appeler l'évolution organique propre à la religion en tant que manifestation de la vie intime de l'humanité, Auguste Sabatier abordait, dans le second ouvrage, la question capitale de la méthode qui convient à la théologie moderne et dégageait la conception moderne de la religion chrétienne par l'étude de son évolution historique. D'autres travaux devaient suivre, dont ceux-ci constituaient à proprement parler l'introduction, — d'autres travaux qui auraient été autant de chapitres d'une philosophie de la religion chrétienne ou de ce qu'on appelait autrefois la dogmatique. Sabatier a lui-même tracé le plan de cette vaste entreprise à la fin du second ouvrage (p. 562 et suiv.); elle devait comprendre trois parties principales qu'il intitule ainsi : I. La religion de la nature ou la conscience élémentaire de Dieu; opposi-

tion métaphysique entre Dieu et l'homme; II. La religion de la loi ou la conscience morale de Dieu; opposition morale entre Dieu et l'homme; III. La religion de l'amour ou la conscience chrétienne de Dieu; le salut par l'amour rédempteur[1].

On sait comment une mort prématurée a arrêté cette féconde et généreuse activité de théologien et d'historien. Sabatier n'a même pas pu revoir le manuscrit de son dernier ouvrage. Composé durant les rares heures de liberté d'une existence surchargée d'occupations, grâce à un pouvoir de concentration intellectuelle vraiment extraordinaire et à une érudition historique assurée par toute une vie de labeur, ce livre a tout l'attrait, toute la fraîcheur d'une rédaction de premier jet. Il en a gardé aussi quelques-uns des inconvénients. Certainement Sabatier, s'il avait pu le revoir lui-même, eût corrigé bien des détails, fait des additions et des suppressions, élagué surtout certaines répétitions. Les amis et disciples qui ont relu et mis au point l'ouvrage avant l'impression, ne se sont pas crus autorisés à modifier en quoi que ce soit le texte tel qu'il avait été recopié pieusement par Mme Sabatier. Si la publication en a été quelque peu retardée, c'est pour des raisons qui n'ont aucun rapport avec le contenu même de l'ouvrage. Tout ce qu'il y a dans ce livre est de Sabatier et l'on peut ajouter, sans aucune restriction, que nous avons là Sabatier tout entier, sans retouche d'aucune sorte.

Le dernier ouvrage de Sabatier est assurément la plus importante des publications qui ait paru en France depuis quelques années dans l'ordre des études religieuses. Il a obtenu tout de suite le succès qu'il mérite, non seulement dans notre pays, mais encore à l'étranger. Déjà il en a été publié des traductions en anglais et en allemand. Il traite, en effet, de questions qui sont à l'ordre du jour dans tous les pays de haute civilisation. « Deux théologies », écrit l'auteur dans son Avant-propos, « sont encore en présence : la théologie d'autorité et la théologie de l'expérience. Ces deux théologies sont caractérisées par deux méthodes radicalement contraires dans la tractation scientifique des idées religieuses, des dogmes chrétiens. C'est à la solution de cette question de méthode que le présent ouvrage est consacré. » Dès les premières lignes on saisit la portée du grand débat qui va s'engager, débat qui n'est pas seulement d'ordre philosophique, mais qui a sa répercus-

1) Quiconque connaît tant soit peu la théologie de Sabatier, sait qu'il ne s'agissait nullement dans sa pensée du dogme orthodoxe traditionnel de la rédemption, mais du rôle religieux et moral de l'amour comme puissance de vie spirituelle.

sion dans l'ordre politique et social pour l'établissement des relations entre l'Église et l'État, et qui a des conséquences profondes pour la vie morale de l'humanité. Sabatier avait le don de prendre les questions de haut; tous ceux qui ont suivi son enseignement en ont été frappés. C'est qu'il allait droit au principe des choses. Il était trop scrupuleusement historien pour laisser la dialectique envahir et dominer son exposition historique; mais il était trop profondément dialecticien pour ne pas saisir dans l'histoire même le principe central, l'idée maîtresse du développement historique et dès lors c'est elle qu'il s'attachait à suivre dans toutes les phases de son évolution.

La pensée maîtresse du livre, c'est que le règne des religions d'autorité est fini et qu'en religion, en théologie, comme dans les autres sciences et les autres domaines de la vie humaine, l'autonomie de l'esprit humain est souveraine, l'expérience seule fournit la matière de la connaissance. L'autorité dont le règne est fini, c'est, bien entendu, l'autorité, extérieure à l'homme, d'une révélation surnaturelle s'imposant à lui du dehors et lui dictant ce qu'il doit croire et ce qu'il doit faire. Sabatier ne s'engage pas dans l'étude du principe d'autorité dans les diverses religions; il aurait sans doute abordé ce côté du sujet dans ses travaux ultérieurs, à en juger par le plan d'une philosophie religieuse générale que nous avons cité plus haut; car il accordait une grande valeur aux leçons de l'histoire générale des religions et ne prétendait nullement sortir le Christianisme de l'évolution générale de l'humanité. Mais il avait assez à faire de suivre le procès historique au sein de la société chrétienne.

Ici le principe d'autorité se présentait à lui sous deux formes principales : la forme catholique, soit l'autorité de la tradition, garantie par l'Église, puis incarnée en l'Église, c'est-à-dire en ses chefs, et la forme protestante, soit l'autorité de la Bible, considérée comme la Parole dictée par Dieu, la révélation définitive, donnée une fois pour toutes. De part et d'autre, à l'origine, il s'agit de déterminer par quel moyen le fidèle aura l'assurance de posséder la révélation divine communiquée au monde par les prophètes de l'Ancienne Alliance et par le Verbe incarné en la personne de Jésus. Le Christ n'a rien écrit; il n'a pas consigné la révélation en un texte nettement délimité et en des institutions nettement définies. Comment donc avoir part à la connaissance de la vérité divine révélée et de la grâce divine apportée par le Christ? Voilà le problème qui s'est posé dès le lendemain de la mort de Jésus pour ses disciples. Laissant de côté les solutions temporaires et

provisoires, telles que celle de la continuation de l'inspiration surnaturelle divine en la personne de prophètes, ou celles des diverses formes du gnosticisme qui sont toutes plus ou moins de l'ordre de la philosophie religieuse intuitive, on peut dire que l'Église chrétienne primitive, dans sa généralité, s'est rattachée à la solution qui prévaut dès la fin du second siècle, mais qui a déjà des représentants antérieurs, et dont Irénée est le porte-parole le plus autorisé, savoir que la tradition, orale ou écrite, peu importe, mais la tradition régulièrement garantie par la succession des conducteurs légitimes des églises, par les évêques, est une transmission suffisamment sûre de la révélation divine. C'est donc l'Église, en la personne de ses chefs régulièrement institués et se transmettant fidèlement le dépôt sacré, qui dictera au chrétien ce qu'il doit croire et ce qu'il doit faire et qui, bientôt, par ses sacrements lui communiquera le pouvoir de le croire et de le faire en même temps que le savoir.

Au XVIe siècle, au contraire, après que la Renaissance a remis en honneur les lettres antiques, aussi bien chrétiennes que païennes, après surtout qu'elle a renouvelé la méthode et l'esprit dans l'étude de l'antiquité, les chrétiens instruits se sont aperçus qu'il y avait une énorme différence entre les enseignements et les institutions de l'Église telle qu'elle était de leur temps, et les enseignements et les institutions de l'Église, telle qu'elle se fait connaître dans les plus anciens témoignages historiques, notamment dans les livres sacrés, apostoliques, auxquels l'Église elle-même se plaisait à reconnaître une autorité quasi divine. Alors un immense mouvement d'indignation s'empare d'un grand nombre de consciences. Les dépositaires sont accusés d'avoir trahi le dépôt sacré dont ils avaient la garde et la gestion. Avec enthousiasme les âmes les plus religieuses se plongent dans la méditation des livres sacrés où leur éducation ecclésiastique elle-même les autorise à chercher la forme authentique et primitive de la révélation divine ; elles y puisent une nouvelle vie et de nouvelles convictions, et tout naturellement elles sont amenées à opposer l'autorité de la Bible à celle de l'Église. Mais à son tour cette autorité de la Bible devient bientôt quelque chose d'extérieur, de surnaturel. Au lieu d'aller à la Bible parce qu'on a vu qu'elle renferme la vérité, comme le faisaient les premiers réformateurs, on déclare que tout ce qu'elle renferme est la vérité uniquement parce qu'elle est la Bible, c'est-à-dire un livre infaillible, dicté par Dieu, jusqu'à ce que, sous l'influence des méthodes scientifiques modernes, des gens très pieux et très attachés aux croyances chrétiennes arrivent à

reconnaître que, pour ceux-là mêmes qui saluent en Jésus-Christ le Verbe incarné, les livres bibliques ne sont pas une sténographie des paroles prononcées par le Dieu incarné ni une rédaction dictée par Dieu d'une façon surnaturelle, mais des essais, plus anciens que les autres, de consigner par écrit ce que les premiers chrétiens savaient ou pensaient de Jésus.

Dès lors la question du début se pose à nouveau. Comment le chrétien aura-t-il l'assurance de connaître le véritable enseignement de Jésus? Comment aura-t-il l'assurance de posséder un principe de vie morale et religieuse sur lequel il puisse se fonder avec confiance et — pour employer le langage traditionnel — par lequel il puisse faire son salut? Ainsi posée, la question — on le remarquera — est double. La première est d'ordre historique et ne peut se résoudre que par l'application de la critique historique ou de la méthode scientifique à l'étude des plus anciens témoignages relatifs à Jésus et à son enseignement. La seconde, au contraire, est d'ordre religieux et moral; elle est indépendante de la critique historique. Elle relève uniquement de l'expérience religieuse et morale appliquée aux enseignements de la Bible et de la tradition. La religion de l'Esprit se substitue ici aux religions d'autorité.

Toute cette trame du livre de Sabatier est essentiellement d'ordre doctrinal. Nous avons essayé de la dégager, pour la rendre intelligible à ceux qui ne sont pas familiarisés avec les études et les controverses de théologie moderne. Ce n'est pas ici le lieu de la discuter. Comment le ferais-je, d'ailleurs, puisque sur tous les points importants je me sens en complet accord avec mon maître et ami vénéré! Toute doctrinale que soit cette trame, elle n'en est pas moins tout entière recouverte par l'histoire: c'est l'esprit même de l'histoire, le fond même sur lequel celle-ci se déroule. Il faut voir dans le livre avec quelle maîtrise Sabatier montre, documents en mains, les antécédents juifs et gréco-romains de la notion catholique de l'autorité, la genèse de la théorie catholique de la tradition, l'avènement progressif de l'épiscopat, la mise en tutelle de la tradition par l'épiscopat appelé tout d'abord à la garantir, puis amené à la définir, à l'interpréter et à la compléter, l'autorité épiscopale se concentrant dans celle des conciles, puis en Occident tout au moins se condensant de plus en plus dans l'autorité d'un évêque suprême, celui de Rome, enfin l'infaillibilité du pape couronnant ce développement, mais en même temps sapant la base même de la thèse catholique, puisque l'infaillibilité du pape supprime en fait l'autorité suprême de la tradition,

alors que c'est justement la qualité de gardien par excellence de cette tradition qui avait été génératrice de l'autorité du Saint-Siège. Puis le même travail reprend pour le dogme protestant de l'autorité infaillible de la Bible. On voit peu à peu se former cette doctrine, étrangère à la Réforme à son début, puis on assiste à son épanouissement sous la forme la plus absolue, à sa dissolution progressive sous l'action de la critique biblique et du rationalisme, enfin à sa disparition au sein de la partie la plus active et la plus réfléchie du protestantisme.

On éprouve une véritable jouissance à voir se dérouler ainsi la logique interne de l'histoire sous cette plume alerte. Il a suffi, peut dire Sabatier en toute assurance, « il a suffi de raconter l'orageuse et longue élaboration du dogme catholique et du dogme protestant de l'autorité pour les voir se dissoudre sous la triple protestation de l'histoire, de la raison et de la conscience chrétienne. Le premier repose sur une fiction politique, le second sur une fiction littéraire. L'un et l'autre sont le fruit d'un besoin d'autorité exagéré et mal entendu et d'une logique formelle et abstraite, déduisant d'un postulat *a priori*, non ce qui est, mais ce qui devrait être... On déclare le tribunal infaillible, non parce qu'il l'est en effet, mais parce qu'on a besoin qu'il le soit » (p. 399).

La troisième partie est consacrée à la religion de l'esprit. Elle commence par un dialogue, dans lequel l'auteur réfute les objections d'un ami qui fait valoir les diverses raisons pour lesquelles il ne saurait se passer d'une autorité extérieure à l'esprit individuel. Elle montre ensuite comment cette religion de l'esprit est impliquée dans l'enseignement même de Jésus et de ses grands disciples, l'apôtre Paul et le quatrième évangéliste; elle s'achève par une détermination de ce que peut et doit être aujourd'hui une théologie scientifique.

Il est plus malaisé de résumer en quelques lignes ce que Sabatier entend exactement par cette « religion de l'esprit » ou, autrement dit pour lui, par le véritable christianisme. Quelques citations feront, je l'espère, apparaître sa pensée d'une façon suffisamment claire: « la présence de l'Esprit de Dieu dans l'esprit de l'homme se donne à connaître avant tout dans l'énergie active de ce dernier, dans le jeu et le déploiement normal et probe de toutes ses facultés » (p. 486)... « le règne de Dieu établi coïnciderait parfaitement avec le plus large et le plus haut idéal de l'activité humaine réalisé »... « A le bien prendre, quiconque ne désespère pas du devoir idéal qui s'impose à lui, quiconque affirme le triomphe suprême du bien dans le monde, affirme la présence et l'action de Dieu; car le bien, c'est son nom par excellence; et le progrès

du bien en nous sur la terre et dans le ciel, c'est proprement son œuvre mystérieuse et bénie » (p. 487 et suiv.). — Et ailleurs : « Être chrétien, en dernière analyse et pour descendre jusqu'à la première racine du christianisme, ce n'est pas recevoir une notion de Dieu ou même une doctrine abstraite de son amour paternel, c'est revivre intérieurement la vie intérieure, la vie spirituelle du Christ, et, par l'union de notre cœur au sien, *sentir* en nous la présence d'un Père et la réalité de notre rapport filial avec lui, tout comme Christ sentait cette présence et ce rapport en lui » (p. 456).

Nous sortirions de l'ordre de travaux auquel cette Revue est consacrée et dont elle entend ne pas s'écarter, si nous entrions dans l'examen de ces principes, de leur valeur religieuse, sociale et ecclésiastique. Mais il était indispensable de les faire connaître, comme documents de l'histoire religieuse contemporaine. Chacun en tirera les conclusions qui lui conviendront. Mais tous ceux qui liront ces belles et fortes pages comprendront comment les collaborateurs et les amis d'Auguste Sabatier ne peuvent pas se consoler de ne plus l'avoir à leurs côtés.

Jean Réville.

Ad. Harnack. — **Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten.** — Leipzig, Hinrichs ; 1902. 1 vol. gr. in-8 de viii et 561 pages. Prix : 9 marks.

Le dernier grand ouvrage de M. Ad. Harnack est déjà connu et apprécié à sa juste valeur par les théologiens et par les historiens qui s'occupent spécialement des origines du christianisme. C'est à ceux de nos lecteurs qui ne rentrent pas dans cette double catégorie, qu'il peut encore être utile de faire connaître le contenu de ce livre sur la propagation du Christianisme dans les trois premiers siècles.

Les travaux de toute sorte sur les origines du Christianisme, sur ses relations avec l'Empire romain, sur la première littérature chrétienne et la première histoire des dogmes, sont extrêmement abondants. Cependant il n'y a guère d'exposé général de l'extension du Christianisme dans le monde antique et de ce qu'on peut appeler « l'activité missionnaire » du Christianisme, à une époque où il a été nécessairement avant tout missionnaire, ardent à se répandre de près et au loin. Du moins ce genre d'exposé n'existe guère que pour la première partie

de la période envisagée, pour les cent premières années que l'on désigne sous le nom de « siècle apostolique ». Après cette époque nous sommes mieux renseignés sur les conquêtes de la religion victorieuse aux IVe et Ve siècles que sur ses progrès au IIe et au IIIe. Cela tient à la difficulté que l'historien éprouve à se procurer des documents solides et sûrs concernant la propagation chrétienne pendant ces deux siècles. Il y en a, en grand nombre, de légendaires, notamment dans l'hagiographie ; mais à l'épreuve de la critique historique il n'en reste pas grand'chose.

M. Ad. Harnack a voulu combler cette lacune. Nul mieux que lui ne pouvait entreprendre une pareille œuvre. Son érudition merveilleuse, le talent qu'il possède à un si haut degré de reconnaître la valeur historique générale des moindres détails, son aptitude remarquable à grouper les faits glanés par lui dans les provinces les plus distantes du vaste domaine de l'histoire ecclésiastique, bref les dons de l'historien qui lui permettent d'utiliser fructueusement les trésors de son érudition, le qualifient d'une façon exceptionnelle pour une pareille entreprise.

Mais M. Harnack n'a pas voulu se borner à dresser le graphique de l'extension du Christianisme et à marquer les étapes de sa propagation géographique. Il a voulu décrire son activité missionnaire suivant une acception plus large. A la question : « Où le Christianisme s'est-il propagé et dans quelles proportions? » il a ajouté cette autre question : « Comment et dans quelles conditions l'activité missionnaire chrétienne s'est-elle exercée ? » Dès lors il était obligé d'étudier la matière de la propagande chrétienne, la nature de l'opposition qu'elle rencontrait, le mode d'action des missionnaires, voire même l'influence de l'organisation de l'Eglise. Le livre y a gagné en intérêt assurément, mais non en unité organique. Toute l'histoire du Christianisme pendant les trois premiers siècles risquait d'y passer, et, somme toute, c'est bien une histoire du christianisme antique au point de vue missionnaire qu'il nous a donnée. Mais, comme d'autre part il n'a pas voulu refaire des parties de cette histoire qui lui paraissent désormais acquises, c'est une histoire incomplète, très développée sur certains point, à peine esquissée sur d'autres. Ainsi, le siècle apostolique ayant été bien suffisamment étudié par d'autres, il n'a pas cru utile d'en tracer le tableau et on aboutit à ce résultat étrange que, dans cette histoire de la mission chrétienne pendant les trois premiers siècles, il n'y a pas de récit détaillé de l'œuvre du plus grand des missionnaires chrétiens, l'apôtre Paul.

Il faut bien signaler ces choses pour donner une caractéristique exacte de l'ouvrage. Je me garderai néanmoins de tenir rigueur à l'auteur pour cela. Il est facile de compléter son œuvre par d'autres travaux et la richesse des enseignements qu'il nous apporte est telle que nous aurions mauvaise grâce à ne pas nous en contenter.

L'ouvrage se divise en quatre livres. Le premier est une simple introduction, où sont indiqués les antécédents favorables à la première prédication du Christianisme : la propagation antérieure considérable du Judaïsme ; les conditions politiques, économiques et sociales (l'hellénisation générale, l'unité politique, l'extension du commerce, etc.) ; les conditions religieuses générales, notamment le syncrétisme religieux et le développement des religions orientales. On s'étonne de ne pas trouver ici au moins une indication de l'évolution de la philosophie hellénique (éclectisme syncrétiste philosophique; caractère de plus en plus religieux de la morale stoïcienne ; premier éveil du mysticisme philosophique, etc.). Un très court chapitre sur Jésus-Christ et la mission universelle d'après les évangiles, un chapitre un peu moins sommaire sur la transition de la mission juive à la mission chrétienne terminent ce premier livre, auquel est adjoint une appendice sur le concile apostolique légendaire d'Antioche, qui est bien un hors-d'œuvre, puisque personne aujourd'hui ne songe à accorder une valeur historique quelconque à cette légende qui date du IVe siècle au plus tôt. Une observation du dernier chapitre mérite d'être relevée, à cause de sa valeur intrinsèque et aussi comme exemple de la portée générale que présentent quantité d'observations de M. Harnack, dont je ne puis donner la reproduction ici : « Il n'y a guère de fait, dit-il, qui soit plus digne de réflexion que celui-ci : la religion de Jésus n'a pu prendre racine ni sur le sol juif, ni même, comme on l'a fort justement observé, sur le sol sémitique. Il doit pourtant y avoir dans cette religion quelque chose qui soit congénère à l'esprit plus libre de la Grèce. A certains égards le Christianisme est resté grec jusqu'à nos jours » (p. 45). L'auteur n'a garde d'oublier le christianisme syriaque, mais il fait remarquer à bon droit que l'église syriaque, pour avoir conservé sa langue propre, n'en avait pas moins été hellénisée au plus haut degré.

Le second livre a pour objet : la prédication missionnaire en paroles et en œuvres. C'est la partie la plus complexe du livre, d'un puissant intérêt à la lecture, d'une structure organique moins solide que d'autres parties. L'auteur aborde son sujet successivement sous les divers aspects que voici : 1° Les caractères religieux fondamentaux de la prédication

missionnaire (le Dieu unique et vivant; Jésus sauveur et juge; résurrection; le devoir de se garder du monde; rétribution); 2° L'évangile de la délivrance et de la guérison, avec un appendice sur la lutte contre les démons; 3° L'évangile de l'amour et de l'assistance (charité, soins des malades, des prisonniers, souci de procurer du travail, etc.); 4° La religion de l'esprit et de l'énergie, du sérieux moral et de la sainteté; 5° La religion de l'autorité et de la raison, des mystères et de la connaissance transcendante (c'est-à-dire les deux faces de la prédication missionnaire chrétienne, faisant appel à l'autorité non discutable de la révélation divine et prétendant en même temps établir la supériorité rationnelle et intelligible de ses enseignements, se présentant à la fois comme vérité révélée et comme véritable philosophie); 6° Le nouveau peuple de Dieu, c'est-à-dire la conscience qu'avaient les chrétiens de former une humanité nouvelle, destinée à remplacer les Juifs et les Gentils. (En appendice l'auteur décrit quelle impression cette assurance des chrétiens produisait chez leurs adversaires); 7° La religion du livre et de l'accomplissement des temps; 8° La lutte contre le polythéisme et l'idolâtrie. C'est ici que l'auteur examine l'opposition que rencontrait le Christianisme dans la vie industrielle, commerciale, militaire, sociale, par suite de l'intime association des pratiques païennes avec toutes les formes de la vie sociale.

Le Christianisme se présente, dans la conclusion de ce deuxième livre, comme religion syncrétiste universaliste, à côté des deux autres religions de même ordre qui se constituent à la même époque : la religion néoplatonicienne associée au culte solaire et le Manichéisme.

La complexité du sujet est telle qu'il est extrêmement difficile de concilier les sévères obligations de l'histoire avec les nécessités de l'exposition littéraire. M. Harnack a préféré sectionner l'œuvre accomplie par le Christianisme et suivre chaque section à travers les trois siècles dont il s'occupe, plutôt que de faire des divisions chronologiques, qui l'auraient obligé à revenir plusieurs fois sur les mêmes sujets. Cette méthode a des avantages et des inconvénients. Elle donne à l'œuvre l'apparence d'un travail moins strictement historique, puisqu'il y a nécessairement quelque chose d'un peu arbitraire dans le sectionnement. L'auteur a-t-il bien envisagé tous les aspects des relations du Christianisme avec la société antique? De parti pris il a laissé de côté l'élément doctrinal, ce que l'on pourrait appeler le conflit entre la théologie chrétienne et la théologie païenne; il peut, en effet, renvoyer ses lecteurs au premier volume de sa *Dogmengeschichte* où il a traité ces questions

de main de maître. Mais n'a-t-il pas eu tort de laisser de côté la thèse sociale du Christianisme et son côté eschatologique? Assurément les espérances apocalyptiques ne sont pas tout le Christianisme primitif, comme on se plaît à le dire parfois aujourd'hui. Mais elles ont joué un grand rôle dans ce que j'appellerai l'état d'âme des chrétiens antiques. M. Harnack dit bien qu'ils avaient le sentiment d'être un peuple nouveau, mais on ne sent pas assez dans son récit l'élément révolutionnaire de l'âme chrétienne antique, la persistance du messianisme juif, l'assurance que tout ce qui faisait l'orgueil de la société gréco-romaine devait périr pour faire place à une société et à un monde nouveaux. Les apologètes, évidemment, n'éprouvent pas le besoin d'insister sur ce côté de la nouvelle religion; mais les documents littéraires permettent néanmoins de le reconnaître. Il y a là, ce me semble, un élément très important de la propagande chrétienne et aussi une des raisons principales qui provoquèrent l'animosité des païens contre les chrétiens. On ne saurait dire qu'il soit absent dans l'exposé que trace M. Harnack, mais il y est fortement atténué. Cela contribue à produire l'impression que l'historien présente les choses à un point de vue apologétique, trop uniformément favorable aux chrétiens. Sans doute il veut expliquer les causes du triomphe du Christianisme et par conséquent il insiste sur les éléments favorables. Il y en avait d'autres, que l'on aimerait discerner plus clairement.

La plus grande difficulté en ces matières, c'est que nous n'avons guère de moyens pour saisir sur le vif la propagande individuelle des petits, des inconnus, de ceux qui ont cependant été les missionnaires les plus actifs (cfr. p. 268). Ceux d'entre nous qui ont pu voir la propagande socialiste s'exercer dans les ateliers, dans les tramways, dans les trains, au cabaret, à la caserne, d'homme à homme, dans les conversations, comprendront mieux que d'autres quelle est l'importance de ces missionnaires anonymes et quelle grande part y a l'éternelle espérance révolutionnaire d'un monde renouvelé, dont la souffrance et l'injustice seraient bannies et d'où la misère matérielle et morale aurait disparu.

Le troisième livre est consacré aux missionnaires. L'auteur y étudie le rôle des apôtres, des évangélistes, des prophètes et des docteurs. Ici encore les observations suggestives abondent. Voici, par exemple, dans une note de la p. 239 l'idée très ingénieuse que saint Paul aurait bien pu avoir été « apôtre juif » envoyé par le Sanhédrin en mission à Damas avant de devenir apôtre chrétien. Ce que l'on sait des « apôtres juifs » autorise une pareille supposition que je n'avais encore rencontrée nulle

part ailleurs. Un court appendice à ce chapitre nous fait connaître les facilités de voyages et les pratiques épistolaires du temps.

Dans ce même livre un second chapitre est consacré aux méthodes missionnaires. Il est assez maigre, parce qu'en réalité ce qui rentre dans ce chapitre a déjà été traité dans le second livre. L'auteur nous offre comme compensation une étude sur le baptême et quelques indications sur le trouble causé au foyer domestique par les divisions religieuses. Un chapitre suivant traite des dénominations des chrétiens (saints, frères, fidèles, église de Dieu, etc.); deux appendices sont ajoutés qui reproduisent des articles publiés antérieurement sur le même sujet. Le lien avec l'ensemble est ici très lâche.

Rien n'a plus contribué à la mission chrétienne que la constitution d'une organisation ecclésiastique. M. Harnack est amené ainsi à parler de la constitution de l'Église. Puis il passe aux persécutions et aux controverses littéraires des païens contre les chrétiens. Dans un paragraphe final il montre combien il est fallacieux de prétendre énumérer comme le fait Hergenröther, les motifs pour et contre l'adoption de la religion chrétienne dans le monde antique.

Le quatrième et dernier livre traite de la propagation proprement dite du Christianisme. C'est le sujet même que l'auteur avait en vue tout d'abord et c'est la partie la plus neuve du livre, en tous cas celle qui rendra le plus de services aux historiens de l'Église. M. Harnack y groupe et y commente les témoignages littéraires généraux sur l'extension du Christianisme pendant les trois premiers siècles. Dans un second chapitre il étudie les progrès de la propagande chrétienne dans certaines classes de la population : dirigeants et fonctionnaires, la cour impériale, l'armée, les femmes. Puis nous trouvons trois listes très précieuses des localités où le Christianisme a pénétré : 1° dès le premier siècle (avant Trajan); 2° de Trajan à la mort de Marc Aurèle; 3° de Commode au Concile de Nicée. A ces listes fait suite un premier essai de retracer les progrès de la religion nouvelle dans chaque province de l'Empire. Ce gros morceau, de la p. 408 à la p. 534, représente un effort très méritoire pour donner à l'Histoire de l'Église chrétienne dans l'antiquité la contre-partie de ce que le t. V de la *Römische Geschichte* de Mommsen est pour l'Histoire de l'Empire romain. Nous ne saurions trop remercier M. Harnack d'avoir mis à notre disposition cet ensemble de témoignages historiques. Il aura contribué par ce moyen, plus que par toutes les dissertations théoriques, à faciliter la tâche qui s'impose aux historiens du Christianisme dans l'empire romain, savoir de dis-

tinguer entre le Christianisme des diverses régions de l'Empire et de ne plus parler en bloc du Christianisme comme d'une quantité uniforme à travers toutes les provinces du monde antique. Aux divergences doctrinales, théologiques, depuis longtemps reconnues, il faut joindre les différences proprement régionales, géographiques et ethnologiques. Les Africains et les Syriens n'accueillent pas le Christianisme de la même manière et ne le comprennent pas de même.

Un très court, trop court paragraphe sur le Christianisme et le Mithriacisme et quelques pages de conclusions terminent le livre. M. Harnack estime que le développement numérique du Christianisme s'est produit surtout entre la persécution de Decius et celle de Dioclétien, dans la seconde moitié du IIIe siècle. Il ne se risque pas à fixer la proportion des chrétiens pour tout l'empire au début du IVe siècle. Il préfère procéder par approximations régionales. Une première catégorie, celle des pays où le Christianisme devait avoir gagné environ la moitié de la population et exerçait une influence prépondérante, comprend toute l'Asie Mineure (à l'exception de quelques régions écartées), la partie de la Thrace qui fait face à la Bithynie, l'Arménie, Édesse. Dans une seconde catégorie, où le Christianisme compte une partie très notable de la population et exerce une influence comparable à celle des autres religions, il range : Antioche et la Coelésyrie; Chypre; Alexandrie, l'Égypte et la Thébaïde ; Rome, l'Italie méridionale et une partie de l'Italie centrale ; l'Afrique proconsulaire et la Numidie; l'Espagne; certaines parties de l'Achaïe, de la Thessalie, de la Macédoine et des îles ; la côte méridionale de la Gaule. Au contraire le Christianisme était encore peu répandu dans la Palestine (à l'exception de quelques localités toutes chrétiennes), la Phénicie, l'Arabie, certaines parties de la Mésopotamie, dans l'intérieur de l'Achaïe, de la Macédoine, de la Thessalie, en Épire, en Dardanie, en Moesie, en Pannonie, dans le nord de l'Italie, dans la Mauritanie et la Tripolitaine. Enfin il a à peine quelques rares adhérents dans les villes de l'ancien pays Philistin, sur les côtes nord et nord-ouest de la Mer Noire, dans le N. O. de l'Italie, dans le centre et le nord de la Gaule, dans la Belgique, la Germanie et la Rhétie. M. Harnack ne croit pas pouvoir émettre un jugement quelconque sur la Bretagne, la Norique et la Crète.

Au début du IVe siècle le centre de gravité du Christianisme est donc en pays grec, notamment en Asie Mineure.

JEAN RÉVILLE.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

J. A. Macculloch. — **Comparative Theology**. — Londres, Methuen et Cie, 1902, x-332 p. Crown, 8o, 1902.

Ce livre, honnêtement et laborieusement composé par le recteur de Saint-Columba Portree (île de Skye), ne rentre qu'indirectement dans le genre d'ouvrages dont cette *Revue* est appelée à rendre compte. C'est moins un livre d'histoire religieuse qu'un essai d'apologie des principales doctrines de l'orthodoxie chrétienne, apologie fondée sur les analogies que l'on peut glaner dans l'ensemble des religions antérieures au christianisme. L'auteur a beaucoup lu, beaucoup annoté, beaucoup comparé. Il a cru pouvoir poser, à la fois comme point de départ et comme conclusion de ses recherches, la réalité d'une révélation primitive dont les vérités se sont trouvées plus ou moins altérées par l'ignorance et la corruption humaines, mais dont on retrouve toutefois les linéaments plus ou moins distincts dans les nombreuses religions qui se sont constituées chez les peuples les plus divers. C'est ainsi qu'il croit devoir signaler les tendances monothéistes qui se dégagent au milieu et au travers des croyances polythéistes des races inférieures et supérieures. En suivant la même méthode il relève des analogies, qu'à notre avis il exagère parfois, entre les religions dites païennes et la dogmatique traditionnelle de l'Église, et qu'il applique aux doctrines de la Trinité, de la création, de l'incarnation, du péché, du sacrifice expiatoire, de l'attente d'un Sauveur, de l'Église elle-même, du baptême, de la communion sacramentelle, de la vie future et des Livres saints. On voit que tout y passe, ou à peu près.

Il en résulterait que dans le christianisme la révélation primitive a été reconstituée et amplifiée sur ses bases originelles et que ces rattachements, que l'on peut constater en remontant les siècles, fournissent une preuve incontestable de la vérité des croyances que l'on s'est à tort habitué à regarder comme exclusivement chrétiennes. C'est à l'histoire religieuse moderne et à ses infatigables défricheurs que l'on est redevable de ce gage nouveau de la sécurité avec laquelle les chrétiens croyants de nos jours peuvent se reposer dans la certitude qu'ils possèdent la vérité. Bien loin d'avoir ébranlé la foi, l'histoire religieuse n'a fait que lui apporter une confirmation de première valeur.

Nous n'avons ni le temps ni l'espace de reprendre l'un après l'autre tous les chapitres où M. Macculloch se flatte d'avoir montré la filiation à laquelle il attache tant d'importance. S'est-il demandé si l'arme apologétique qu'il a

fourbie avec tant de confiance n'était pas à deux tranchants ou du moins ne pourrait pas servir à deux fins très opposées ? En admettant, ce que nous considérons souvent comme très douteux, que ces analogies et ces rapprochement soient légitimes et réels, ne pourrait-on pas en conclure que l'esprit humain dans ses développements naturels et parallèles arrive aisément à des points de vue, des tendances, des croyances même, sortant spontanément de son travail interne, malgré les différences de vie sociale et les variétés ethniques ? Alors que devient l'hypothèse, désormais aussi indémontrée qu'inutile, d'une révélation primitive épanouïe finalement dans l'Église ? La conclusion ne sort plus des prémisses, à moins qu'on ne l'y ait insérée d'avance, et très arbitrairement. Plus on accentuera les rapports de croyances et de rites entre l'orthodoxie chrétienne et les religions que cette orthodoxie déclare filles de l'erreur et du péché, plus on fournira d'arguments à ceux qui pensent qu'elle rentre elle-même avec ses caractères distinctifs dans le développement naturel de l'esprit humain, sans qu'il soit besoin pour expliquer sa genèse de recourir à l'intervention miraculeuse d'une puissance surnaturelle. Nous n'avons pas ici à nous prononcer, mais nous devons signaler cette conséquence dont l'honorable et savant M. Macculloch ne paraît pas s'être aperçu.

Albert Réville.

Franz Scheichl. — **Glaubensflüchtlinge aus Spanien mit den Niederlanden, Italien und Frankreich seit dem Jahre 1500.** — Brochure, in-12, 59 p. Linz, 1894.

— **Der Buddhismus und die Duldung.** — Brochure in-12, 34 p. Linz, 1899.

— **Das Griechentum und die Duldung.** — Brochure, petit in-8, Gotha, 1903.

Nous avons un arriéré à régler avec le Dr Scheichl qui nous a envoyé plusieurs brochures dont le lien consiste dans une recherche continue du degré et de la nature de la tolérance religieuse chez les peuples non-chrétiens et chez les chrétiens eux-mêmes. La spécialité du Dr Scheichl, professeur à l'École supérieure de commerce de Linz, explique d'avance pourquoi il a été attiré de ce côté par les conséquences économiques de l'intolérance, preuve en soit dans le premier en date des petits traités que nous signalons. Il n'apprend pas beaucoup à ceux de nos collaborateurs français familiarisés avec la répercussion des mesures de proscription religieuse qui ont à plusieurs reprises sévi sur notre pays sous le régime de l'absolutisme royal. Il est bon qu'à l'étranger aussi des voix autorisées et bien documentées appellent également l'attention sur ces éloquentes leçons du passé que les entraînements politiques et religieux du présent risquent parfois de faire oublier. On en retire l'impression du bon droit des sociétés émancipées, quand elles se défendent contre les entreprises de ceux

pour qui la liberté de l'esprit est l'ennemie proprement dite qu'il s'agit d'anéantir. Cette préoccupation a inspiré à M. Scheichl le désir de rechercher quelle était la condition sociale des peuples les plus éminents de l'antiquité au chapitre de la liberté religieuse. En outre des traités que nous mentionnons plus haut, il a porté encore ses investigations, en se renseignant aux meilleures sources, sur l'ancienne Égypte, l'Assyro-Chaldée, la Perse et la Chine.

L'essai qui traite du Bouddhisme montre aisément que le Bouddhisme, ramené à ses principes originels si peu réalisés dans les diverses branches du Bouddhisme historique, est ce qu'on peut concevoir de plus favorable à la thèse de la tolérance théorique et pratique. Je ne sais trop si l'auteur a nettement compris que la tolérance peut naître de plusieurs sources. Elle peut provenir du sentiment que c'est un devoir de respecter la conscience d'autrui comme on tient à ce que la sienne propre soit respectée aussi. C'est de beaucoup la meilleure source et la plus sûre. Elle peut être dictée, comme l'intolérance l'est aussi, par des considérations politiques ou nationales. Elle peut être enfin le résultat de l'indifférence ou du dédain que l'on professe pour les croyances traditionnelles, et c'est au fond le cas du Bouddhisme originel qui part du sentiment que tout dans la vie commune est illusion creuse, la religion ambiante y comprise. Ce qui n'a pas empêché les populations qu'il a conquises de se laisser aller à des intolérances très oppressives. Cette inconséquence bouddhiste a trouvé pour champ d'élection le tempérament chinois, si indifférent au fond à la teneur précise des croyances, mais si revêche à tout ce qui pourrait diminuer sa béate admiration du passé. Le christianisme historique a passé par la même inconséquence. Assurément les enseignements du Christ étaient contraires à toute violence et à toute loi oppressive en matière de foi. Cela n'a pas empêché les chrétiens pendant longtemps de se livrer aux accès de l'intolérance la plus draconienne, alimentée tout à la fois par la vigueur plus grande des peuples occidentaux et par le prix supérieur que le christianisme, vainqueur après une lutte acharnée contre de formidables pouvoirs, attachait à la possession de la vérité telle qu'il la concevait. C'est la faible importance que les peuples païens attachaient à la question du faux ou du vrai en matière de croyances qui explique les longues périodes de tolérance de fait que l'on peut constater dans l'histoire du conglomérat de croyances juxtaposées qui constituait les vieux paganismes.

Le traité de M. Scheichl sur l'*Hellénisme et la tolérance* jette un grand jour sur cette observation. Il fait dater l'éveil de l'intolérance chez les anciens Grecs du moment où la religion traditionnelle des cités se sentit attaquée en principe et dans ses fondements par l'apparition et la propagande de la pensée philosophique, et si le monde grec, pour des raisons multiples, tenant à ses divisions ethniques et politiques, tenant aussi à la nature imprécise et très malléable des croyances polythéistes, n'arriva jamais à organiser la répression des doctrines opposées à ses traditions religieuses sur le pied formidable qui caractérisa l'intolérance de l'Église au moyen âge et même jusque dans les premiers

siècles de l'âge moderne, il faut lire la liste copieuse des procès et condamnations pour cause de religion dans le monde grec, dont M. Scheichl a déroulé la série. Le procès de Socrate a par sa célébrité rejeté dans l'ombre de l'histoire une quantité de faits moins remarqués et qui rentrent pourtant dans la même catégorie. S'il est vrai de dire que l'étroite connexion de la cité antique et de ses institutions religieuses explique le plus souvent la passion avec laquelle le *dêmos* poursuit ceux qu'il accuse de nier ou de blasphémer ses dieux ou d'en profaner le culte, il n'en reste pas moins que c'est l'accusation religieuse qui imprime aux poursuites leur caractère spécial, passionné et souvent tragique. Il faut donc rabattre de l'opinion trop accréditée qui représente la Grèce antique, sauf en certains cas tout à fait exceptionnels, comme la patrie souriante et sereine de la tolérance religieuse.

M. Scheichl signale dans la constitution de l'empire d'Alexandre qui réunit sous un même sceptre, puis sous la direction d'un même esprit, tant de peuples divers, l'avènement pour ainsi dire forcé d'une ère de tolérance. Mais, à mesure que le temps marcha, en Égypte, en Palestine, en Syrie, ailleurs encore, l'intolérance fleurit de nouveau en dépit ou peut-être à cause du syncrétisme qui était résulté du mélange et contre lequel réagit l'esprit religieux national cherchant à reprendre son ancienne prépondérance. C'est alors que l'on arriva au régime impérial romain avec lequel la question de la liberté de conscience et de religion se présenta sous un nouvel aspect.

On puise dans ces essais successifs le sentiment que l'intolérance est un penchant naturel et inférieur du cœur humain, dès que l'homme a conscience que les croyances auxquelles il tient par tradition et accoutumance plus que par réflexion sont menacées par un esprit nouveau. C'est une raison de plus pour s'en défier et pour se garer des efforts tentés pour ramener l'état d'âme qui l'engendre fatalement.

ALBERT RÉVILLE.

T. K. CHEYNE. — **Critica Biblica or Critical notes on the text of the Old Testament Writings.** Part IV : *First and Second Kings.* — London, Adam and Charles Black, 1903. In-8, p. 313-396. Prix : 3 s.

Il a déjà été rendu compte, dans cette Revue (tome XLVIII, p. 399-403), des trois premières parties ou fascicules de cet ouvrage, dont nous annonçons ici la quatrième. Nous renvoyons à ces pages touchant la caractéristique générale de notre publication. Elle s'applique aussi au nouveau fascicule. Nous pourrons donc être d'autant plus bref, vu que la méthode de l'auteur et la tendance restent absolument les mêmes.

Si nous n'avions pas trop de respect pour l'auteur, qui a fourni des travaux de valeur sur l'Ancien Testament, nous aurions dit : manie, au lieu de tendance. Car n'est-ce pas une manie que de vouloir trouver partout, dans la Bible hébraïque, les Jerachméélites, qu'on ne rencontre en réalité que dans un petit

nombre de textes? M. Cheyne s'évertue à les dénicher là où l'on s'en douterait le moins, eux et la région qu'ils habitaient, le Negeb, le nord de l'Arabie, longeant les frontières de la Palestine. Il nous ramène sans cesse là, même quand on en est à cent lieues, et aux populations de la contrée, principalement les Ismaélites, à côté des Jerachmeélites.

Ainsi dans I *Rois*, I, 3, il faut lire Ismaël et non pas Israël. Dans I *Rois*, I, 5 ss., le théâtre des luttes concernant l'héritage du trône de David ne fut sans doute pas Jérusalem, comme nos textes le font entendre, mais *Beth-jerahmeel*, dans le Negeb. *Aïn-roguel*, au verset 9, qu'on a toujours cru trouver dans les environs de Jérusalem, est encore à chercher dans le pays d'Ismaël et de Jerachmeël. Il en est de même de Guihon, mentionné aux versets 33, 38 et 45, ainsi que du désert dont il est question dans I *Rois*, II, 34. La liste antique des officiers de Salomon et des districts de son royaume (I *Rois*, IV, 1-19), nous ramène aussi, à chaque pas, à Jerachmeël, à Ismaël, au Negeb. Cela continue ainsi, à travers les deux livres des Rois. Quand ces livres parlent plus loin des Syriens ou Araméens, en guerre avec les Israélites, les premiers sont transformés en Jerachmeélites et Ismaélites. Et l'Assyrie, dont parlent ensuite ces livres, doit être cherchée, non dans les régions du Tigre et de l'Euphrate, mais au nord de l'Arabie!!

Eh bien, malgré le respect que nous devons à l'auteur, nous ne pouvons voir là qu'une fascination personnelle, qui ne gagnera et ne convaincra sans doute personne. Le subjectivisme prend ici la place d'une méthode sûre et objective. Nous le regrettons pour l'auteur et pour la science. De tels procédés risquent de discréditer la critique, qui semble être livrée au pur arbitraire. Bridons notre imagination et soyons plus sobres, si nous voulons rendre de véritables services à l'exégèse biblique.

C. Piepenbring.

G. B. Gray. — **A critical and exegetical Commentary on Numbers**. — Edimbourg, chez T. et T. Clark. 1903 (dans *The international critical Commentary*).

Les commentaires que la maison Clark d'Edimbourg publie sur les livres de la Bible se succèdent assez régulièrement, bien que trop lentement au gré des spécialistes. Il serait désirable que les savants anglais et américains qui éditent ce vaste recueil prennent modèles sur leurs collègues allemands, les professeurs Nowack et Marti, qui ont mené à bonne fin, chacun de leur côté, leurs entreprises savantes dans un temps fort restreint.

Si nous faisons cette remarque, c'est précisément parce que nous avons la plus haute estime pour la science des divers critiques qui se sont chargés de nous faire connaître les résultats de leurs travaux sur les vieux livres de la Bible. Incontestablement, si l'on compare les études actuelles avec les informes publications d'il y a trente ans, on est surpris de l'immense progrès qu'ont fait les

études sémitiques dans les universités de langue anglaise. D'abord tributaires des Allemands, peu à peu, elles se sont affranchies et aujourd'hui la semence a porté des fruits excellents. Il ne sera plus permis à un savant français de consulter exclusivement ce que l'Allemagne ou la Hollande imprime sur ces sujets de haute critique; il faudra encore qu'il interroge ce que l'Angleterre ou l'Amérique a produit. Il nous tarde — et les divers ouvrages déjà parus ne font qu'exciter notre désir — de pouvoir consulter les commentaires sur la *Genèse*, l'*Exode* et tous les *prophètes*. Nous sommes convaincu de trouver dans ces futurs volumes toutes les qualités de science, de méthode, de saine critique que nous pouvons relever dans le riche commentaire sur le livre des *Nombres* que vient de nous donner le Dr G. B. Gray, professeur au Mansfield College, à Oxford.

C'est un bien gros ouvrage sur un petit livre : LII + 489 pages bien remplies! C'est que le livre des *Nombres*, le quatrième de nos Bibles actuelles, renferme de vieilles traditions relatives au séjour des Israélites dans le désert, après leur sortie d'Égypte, et ces traditions offrent de grandes difficultés d'interprétation, du fait qu'il est presque impossible de les isoler et de les localiser à une date à peu près certaine dans le passé. Il y a donc un travail préparatoire très délicat et qui consiste à retrouver dans le texte reçu les différents éléments qui l'ont composé. Ce travail fait, le texte lui-même demande une étude des plus approfondies; et quand ce texte est établi, il reste à étudier les vieilles légendes, à les comparer à ce que nous donnent les documents fournis par d'autres religions; enfin les lois que renferment ces vieux textes demandent à être mises dans leur milieu, et là encore, il faut faire appel à ce que nous enseignent les dernières découvertes de l'anthropologie. Tout cela nous le retrouvons, soigneusement fait, dans ce commentaire. L'érudition du Dr Gray est immense. Il n'a rien négligé. Si au point de vue philologique, on sent sa dépendance à l'égard de Dillmann, ce qui d'ailleurs n'a rien d'étonnant, par contre son originalité s'affirme dans ce qu'il a tiré des résultats de l'histoire comparée des religions. La section de son ouvrage qui traite d'une façon si complète de la légende de Balaam en est un exemple frappant. Nous mentionnerons aussi spécialement les notes plus détaillées qui s'ajoutent au commentaire ordinaire : le dénombrement des Israélites (pp. 10-15); le camp au désert (pp. 16-18); les lévites (pp. 21-25, 26); le naziréat (pp. 56-60); l'abstinence (pp. 62, 63); la sainteté (pp. 209-211); les prémices (pp. 225-229); l'impureté causée par les morts (pp. 241-248); les noms divins (pp. 310-312); la différence entre les fêtes des temps anciens et celles des temps plus récents (pp. 404-407).

Tout en rendant hommage à la réelle valeur de cet ouvrage, nous ne terminerons pas cette notice sans exprimer un regret. Nous ne pouvons pas comprendre que les hébraïsants qui s'occupent de l'Hexateuque persistent à étudier les livres qui le composent sous leur forme traditionnelle. Aujourd'hui presque tous les savants sont d'accord sur les sources qui ont contribué à ce

qu'on a appelé si justement le « Diatessaron » de l'Ancien Testament. On peut affirmer que le problème littéraire est résolu. Le problème historique est très près de l'être; en effet, les dates respectives des quatre grandes sources de l'Hexateuque J, E, D et P sont acceptées presque unanimement par les critiques. Il est vrai que les récentes découvertes de l'archéologie assyro-babylonienne ont singulièrement reculé dans le passé la naissance des vieux mythes et des antiques légendes que l'on doit considérer comme appartenant au vieux fonds de la réflexion sémitique. Mais si la *tradition orale* a passé par une série de transformations qui ont peut-être demandé des siècles pour se produire, il n'en reste pas moins que cette tradition ancestrale, en passant par la pensée hébraïque, a pris une forme spéciale et s'est fixée par l'*écriture* à un moment donné; et l'on est d'accord, ou peu s'en faut, pour donner les dates de cette fixation, J et E au IXe et au VIIIe siècles av. J.-C., D au VIIe, P à la fin du VIe ou au commencement du Ve. Puisque ces résultats sont acquis, pourquoi continuer à écrire des commentaires sur la Genèse, l'Exode, etc.? Il me semble beaucoup plus logique, pour étudier scientifiquement ces vieux livres, de faire ce qu'ont déjà tenté MM. Addis et Bacon, de les décomposer en leurs parties constituantes et d'étudier ainsi chaque document à part. Puisse ce vœu se réaliser!

X. Koenig.

Hugo Gressmann. — **Musik und Musikinstrumente im Alten Testament.** — Giessen, 7, Ricker'sche Verlagsbuchhandlung, 1903, une brochure de 32 pages in-8.

Cette brochure qui est le 1er fascicule du 2e volume des « *Études relatives à l'Histoire des Religions* » éditées par MM. A. Dieterich, de Heidelberg et R. Wünsch, de Giessen, a pour but de nous renseigner sur les origines et l'état de la musique, d'après les documents hébraïques recueillis dans la Bible. Or les renseignements sont maigres. Ajoutons que M. A. Gressmann a tiré le meilleur parti des textes qu'il a étudiés.

Dans une première partie (pp. 1-20), générale, il cherche à l'aide d'une critique subtile appliquée aux renseignements fournis par l'A. T. et en s'aidant de toutes les recherches les plus récentes sur la civilisation primitive de l'humanité, de nous présenter une histoire de la naissance et du développement de l'art musical chez les Hébreux. Il arrive à cette conclusion que les origines de la musique se perdent dans l'obscurité de la préhistoire. De très bonne heure, la musique a fait partie intégrante du culte.

La sorcellerie elle-même l'a utilisée. Elle joue un rôle considérable dans toutes les pratiques qui ont pour but de créer l'enthousiasme, l'excitation religieuse.

De tous temps, l'humanité consciente a utilisé une musique plus ou moins développée pour entrer en contact soit avec la divinité, soit avec les démons.

Quels étaient les instruments de musique des Israélites? C'est le sujet de la

2e partie de la dissertation de M. H. G. « Sur les instruments de musique, nous dit notre auteur (p. 20), l'A. T. nous renseigne encore moins que sur la musique en général. Nous devons utiliser pour cette étude des renseignements qui pour la plupart sont très postérieurs. D'autre part, l'étymologie ne nous est pas d'une plus grande utilité ; la plupart du temps elle ne nous apprend que la matière dont les instruments sont faits. » Après cette constatation, on ne s'étonnera pas que 12 pages suffisent à épuiser la liste : 1° des instruments à corde : *nébel*, *kinnor*, *sab'cah* ; 2° des instruments à vent, flûtes et trompettes ; 3° des instruments tels que les castagnettes et les cimbales.

En somme, nous savons que la musique a joué un rôle considérable, dès la plus grande antiquité, dans la civilisation israélite. Mais nous ne savons rien sur le genre de musique ; presque rien sur les instruments de musique.

X. Koenig.

Apocrypha syriaca. The Protevangelium Jacobi and Transitus Mariae. With texts from the Septuagint, the Corân, the Peshitta, and from a syriac hymn in a syro-arabic palimpsest of the fifth and other centuries, edited and translated by Agnes Smith Lewis... with an appendix of palestinian syriac texts from the Taylor-Schechter collection. — London, 1902. In-4°, lxxii-71-157 pp. et 8 planches photographiques (N° XI des « Studia *Sinaitica* »).

Le titre suffit à lui seul à montrer l'importance et l'intérêt de la publication de Mme Lewis ; elle fait à la fois honneur à l'infatigable savante qui enrichit de textes nouveaux la bibliographie syriaque et à l'éditeur de Cambridge, qui, au point de vue typographique, a mis au jour un volume louable à tous les égards.

Les deux apocryphes mentionnés ci-dessus font partie des *Évangiles apocryphes*, dont le nombre va s'augmentant et dont l'étude fait chaque jour de nouveaux progrès, mais dont les différentes versions n'offrent souvent que des variantes sans grande importance.

En 1895, Mme Lewis se procura à Suez un manuscrit palimpseste dont elle édite une partie dans ce volume ; elle donnera le reste ultérieurement, lorsqu'elle sera arrivée à un déchiffrement satisfaisant des passages obscurs, difficiles, quasi illisibles de sa précieuse acquisition.

Le palimpseste présentement édité par Mme Lewis contient le *Protévangile de Jacques* et le *Transitus Mariae* en syriaque, datant du ve ou vie siècle ; le texte, défectueux en certains endroits, fut complété à l'aide d'une copie apportée de Tour Abdin en Mésopotamie par M. Rendel Harris ; cette copie fut exécutée en 1857, mais semble faite sur un ms. plus ancien qui offre des garanties suffisantes pour qu'on puisse y recourir pour combler quelques lacunes.

La publication de Mme L. renferme encore des passages du Coran et des textes

chrétiens en arabe, puis quelques fragments des Septante en onciales. Enfin il faut mentionner les traces d'un fragment de la Peshitto, datant vraisemblablement du ve siècle.

Pour donner plus de valeur à son travail, Mme L. a su habilement s'assurer le précieux concours de savants tels que Nestle, Margoliouth, Rendel Harris, dont les conseils et les directions lui furent des plus utiles ; elle rend à chacun ce qui lui est dû et ne cherche pas à s'attribuer une part de mérite à laquelle elle n'estime pas avoir droit.

En multipliant le nombre des publications d'apocryphes, on montre quelle influence ceux-ci ont exercée sur l'art à travers les âges, mais spécialement sur l'art ancien ; un exemple entre mille : certains apocryphes, surtout les évangiles, représentent Joseph comme un vieillard, au moment où il épousa Marie ; de là les innombrables tableaux où Joseph apparaît en vieillard vénérable à côté de la Vierge, très jeune. Chez d'autres au contraire, Joseph est un jeune homme, et la représentation populaire le peint ainsi, jeune à côté de la jeune Marie.

Mme Lewis a rendu service à la connaissance des apocryphes en éditant des textes d'un âge respectable, qui montreront une fois de plus l'influence réciproque de la conception populaire sur l'art, et de l'art sur la conception populaire.

F. Macler.

Marcus Jastrow, Ph. D. Litt. D. — **A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature**, *with an index of scriptural quotations*. — Londres, Luzac & Co, et New York, Putnam's Sons, 1886-1903, 2 vol., xviii-1736 pages.

Lorsque le profane, même muni d'une connaissance suffisante de l'hébreu biblique, essaie de se familiariser avec la littérature rabbinique, il se heurte à bien des difficultés qui proviennent en partie de la langue, de plus en plus différente de l'hébreu et de l'araméen bibliques, que parlaient les docteurs juifs entre le Ier siècle avant J.-C. et le VIIIe après notre ère. Un dictionnaire à la fois maniable et complet, simplement et clairement disposé, est un guide indispensable pour entreprendre une pareille étude. Les deux dictionnaires allemands de Jacob Levy, l'un pour les Targums (*Targumisches Woerterbuch*, 2 vol., Baumgaertner, 1867-68), l'autre pour les Talmuds et les Midraschs (*Neuhebraeisches und chaldaeisches Woerterbuch über die Talmudim und Midraschim*, Leipzig, Brockhaus, 1876-1889), répondaient déjà à ces desiderata. Les lecteurs de langue anglaise ont maintenant entre les mains un instrument de travail analogue et de valeur au moins égale.

M. Marcus Jastrow, rabbin émérite à Philadelphie, a travaillé pendant 25 années à cette œuvre considérable. Il a naturellement mis largement à profit les travaux de ses devanciers, mais en les enrichissant et en suivant sur

certains points sa voie propre. Il a su glaner un certain nombre de mots ou de significations qui n'avaient pas été indiqués dans le grand ouvrage de Levy. De plus, il n'a pas séparé les Targums du reste de la littérature rabbinique, comme l'avait fait son prédécesseur, ce qui l'avait obligé tantôt à des répétitions, tantôt à des renvois fort incommodes d'un dictionnaire à l'autre. La rédaction de l'ouvrage anglais est, en général, un peu plus condensée que celle du travail allemand, et les citations moins longues.

Une des grandes difficultés que présentait la confection de ce dictionnaire, c'est que le texte des ouvrages à utiliser, spécialement du Talmud de Jérusalem et des Midraschs, est mal établi. M. Jastrow s'est montré très circonspect dans la reconstitution des leçons originales. Il a suivi, quand cela était possible, les indications des passages parallèles, « et lorsque ces auxiliaires faisaient défaut, l'auteur a mieux aimé pécher par excès de conservatisme que de se livrer à des corrections conjecturales ».

M. Jastrow n'a pas cru que sa tâche dût se limiter à cataloguer les mots du vocabulaire rabbinique, à en noter et à en coordonner les sens divers. Il a entrepris d'indiquer l'étymologie de chacun d'eux. Ce n'est pas là nécessairement l'office du lexicographe; et l'on conçoit fort bien un dictionnaire, comme celui que MM. Siegfried et Stade ont publié pour l'hébreu et l'araméen bibliques, où les conjectures sur l'origine des différents mots n'occupent aucune place. Toutefois, lorsqu'il s'agit de la langue rabbinique, où les mots de provenance étrangère sont si nombreux, il est souvent très important pour la détermination du sens même des termes d'en reconnaître l'origine. M. Jastrow était donc très naturellement amené à introduire dans son dictionnaire ses vues sur l'étymologie des différents mots.

Ce n'est pas le lieu de discuter ces vues, ce qui nous entraînerait sur le terrain de la philologie pure. Indiquons-en seulement la tendance générale. L'auteur pense avoir reconnu « les lois de la formation des mots » dans l'hébreu rabbinique et pouvoir ainsi « convaincre le lecteur que le vocabulaire en question n'est pas une agglomération de termes empruntés indistinctement à toutes les parties du monde, et tout à la fois corrompus phonétiquement et logiquement mal compris, mais plutôt l'aboutissement légitime d'un développement naturel, comme on en observe dans toutes les langues et dans leurs productions littéraires ».

L'auteur croit pouvoir réduire considérablement le nombre des mots que l'on regardait comme empruntés au grec et au latin; il n'admet l'hypothèse d'un emprunt que lorsque l'objet désigné ou l'idée exprimée sont eux-mêmes d'importation étrangère. Quant aux termes positivement grecs et latins, ils n'ont été altérés (sauf le cas des fautes de copistes) que selon les habitudes de la phonétique hébraïque.

Pour les mots purement sémitiques, M. Jastrow avait tenté de les ramener tous à des racines bilittères. Il a renoncé à ce procédé trop hypothétique à partir de la troisième lettre de l'alphabet.

L'ouvrage est pourvu d'un intéressant index, dû au Dr S. Mendelsohn, « des interprétations talmudiques et midraschiques de versets scripturaires citées dans le dictionnaire ».

L'exécution typographique de cette œuvre magistrale est très soignée et mérite tous les éloges.

Adolphe Lods.

Miguel Asín Palacios. — **Bosquejo de un diccionario tecnico de filosofia y teologia musulmanas** (Extracto de la *Revista de Aragón*, oct.-nov. y dic. 1903). — *Zaragoza*, 1903.

Nous ne pouvons que recommander vivement à tous ceux de nos lecteurs qui s'intéressent aux études musulmanes, l'esquisse, que vient de tracer en quelques pages le professeur Palacios, d'un dictionnaire technique de philosophie et de théologie de l'Islam.

L'auteur n'a pas de peine à montrer la nécessité d'un tel dictionnaire. Malgré les travaux des arabisants, de Dozy en particulier, le langage philosophique et théologique des Musulmans est loin d'être connu d'une façon précise; les grands dictionnaires arabes que les savants européens ont composés, quelque grande qu'en soit la valeur, sont insuffisants à cet égard. Les difficultés que présente cette langue philosophique proviennent essentiellement du fait que les Arabes, dans le domaine scientifique et philosophique, ont été les copistes et les imitateurs des Grecs. Dans ce but, ils ont dû ou bien transcrire en caractères arabes les mots grecs (ὕλη = هيولى = *materia prima*), ou les traduire littéralement (ἀπ' ἑαυτοῦ = تلقاء نفسه = *sua sponte*), ou modifier le sens habituel des termes arabes par la métaphore (συλλογισμός = قياس = *comparaison* pour *analogie-syllogisme*).

Dans une première partie, l'auteur examine les matériaux que devra contenir le dictionnaire : ce sont essentiellement la logique et la philosophie proprement dite. Celle-ci se divise en deux parties : partie spéculative, qui comprend, d'après la classification d'Avicenne, la métaphysique, la mathématique et la physique; partie pratique, comprenant la morale individuelle, la morale domestique, la morale politique. L'auteur propose, à tort selon nous, d'éliminer du dictionnaire le langage technique arabe des sciences mathématiques, physiques et naturelles. Nous estimons, en effet, que, du moment qu'on veut établir une sorte de bilan philosophique du monde musulman, il y a lieu de prendre le mot de philosophie dans son acception la plus étendue, qui comprend l'ensemble de la science. Il nous paraît d'ailleurs difficile, pour un peuple et une religion qui n'ont jamais compris dans leur sens moderne la science et l'esprit scientifique, mais ont traité toutes les sciences au point de vue religieux et les

ont étudiées sous l'angle théologique, d'établir le départ entre ce qui est science proprement dite d'une part, et philosophie ou théologie d'autre part.

Quant à la théologie, le dictionnaire comprendra les termes usités dans l'exégèse coranique, la tradition (علم الحديث), la dogmatique et la morale; il faut y ajouter le droit civil et canonique.

Dans une seconde partie, l'auteur nous parle des sources et du plan d'un tel dictionnaire.

Ici une grosse difficulté, la variété d'acceptions qu'ont prises tels ou tels termes philosophiques ou théologiques, et l'évolution qu'il est aisé de remarquer dans leurs variations de sens ; l'auteur en cite plusieurs exemples. De là, la nécessité de préciser, dans un dictionnaire de philosophie et de théologie musulmanes, le sens des vocables, selon les temps, les pays, les principales écoles ou sectes, et dans ces écoles ou sectes selon les principaux maîtres. Pour rédiger avec clarté le dictionnaire, l'auteur estime avec raison qu'il y a lieu de remonter jusqu'aux sources originales grecques, d'où dérive la pensée philosophique musulmane.

L'auteur signale enfin une autre difficulté, qui n'est pas moins grande : celle de traduire en espagnol les termes arabes. Mettez à la place du mot *espagnol* le nom de nationalité que vous voudrez (français, anglais, allemand, etc.), la difficulté reste la même.

Dans une troisième partie, l'auteur met en lumière les avantages du dictionnaire dont il propose la rédaction. Il est inutile d'insister ici, tant la chose est évidente, et l'auteur aurait pu se dispenser de citer plusieurs exemples de textes arabes, dans les traductions anciennes, insuffisantes ou fautives, et dans les versions modernes d'un caractère strictement scientifique.

Pages 37 et suivantes, l'auteur rappelle les rapports frappants existant entre les confréries musulmanes et les congrégations religieuses catholiques touchant le vœu d'obéissance, et la quasi identification du *perinde ac cadaver* d'Ignace de Loyola et du « *comme le cadavre entre les mains du laveur des morts* » (كالميت بين يدى الغسال) de certains ordres musulmans. Les mêmes principes étroits, dogmatiques, mystiques ou ecclésiastiques, arrivent parfois à prendre corps dans les mêmes formules ou pratiques rituelles. Sur ce point intéressant, et à propos duquel bien des inexactitudes ou des erreurs même ont été affirmées, nous renvoyons aux articles spéciaux que nous avons publiés dans l'*Asiatic Quarterly Review* (*Quarterly Report on Semitic Studies and Orientalism*, octob. 1898) et dans le *Progrès religieux de Genève* (30 juillet 1898).

En résumé, l'opuscule du prof. Palacios mérite d'attirer l'attention des spécialistes, et de tous ceux qui s'intéressent à l'histoire de la philosophie et à celle des religions.

Édouard Montet.

H. von Schubert. — **Grundzüge der Kirchengeschichte.** *Ein Ueberblick.* — Tübingen und Leipzig. J. C. B. Mohr. (P. Siebeck). 1904, 1 vol. 8° de vii-304 pages.

C'est surtout à l'usage des étudiants — futurs historiens ou théologiens — que M. von Schubert a écrit ce livre, ou plus exactement l'a « parlé », car il a eu pour origine une série de copieuses conférences faites par l'éminent professeur devant son auditoire universitaire de Kiel ; aussi en faut-il tout d'abord louer l'intérêt pédagogique. Son plan témoigne de la plus judicieuse entente des nécessités scolaires : les questions y sont nettement délimitées et placées sous des titres précis et complets ; l'évolution de la pensée chrétienne est située dans le temps avec l'exactitude nécessaire, sans toutefois apparaître comme emprisonnée dans des cadres chronologiques trop étroits ; enfin une bibliographie discrète est intimement mêlée au texte : à propos des grandes questions d'histoire ou de dogmatique sont rappelés, au cours de l'exposé, les noms et les grands traits de la doctrine des savants qui en ont fait une étude spéciale.

Il va sans dire que ce « coup d'œil » embrasse les circonstances historiques au milieu desquelles s'est manifesté et développé le premier christianisme, l'état politique, les religions et les philosophies du monde méditerranéen, les positions respectives du judaïsme et du christianisme. Du second chapitre (Das Urchristentum) nous retiendrons surtout les quelques pages où l'auteur s'attache à définir la situation de Jésus par rapport au prophétisme juif. Forcément très rapide, l'exposé du *processus* de l'Église durant les premiers siècles et de ses premiers contacts avec les nations (chap. iii et iv) attire cependant l'attention du lecteur sur les phases essentielles du développement du symbole, du canon et de la hiérarchie et, d'autre part, sur la pénétration continue du monde romain par le christianisme et son entrée dans l'histoire politique de l'empire. Arrivé à cette période de la vie externe de l'Église chrétienne, M. v. Schubert trace en trois chapitres l'historique succinct des éléments doctrinaux ou disciplinaires du système orthodoxe (ch. v : Glaube, Theologie und Dogma. — Ch. vi : Sittlichkeit, Disziplin und Mönchtum. — Ch. vii : Gottesdienst, Kultusfrömmigkeit, Messe). Notre intention ne saurait être de résumer encore des idées et des faits que M. *V. S.* a déjà condensés en un minimum de pages et même de mots ; notons seulement dans ces substantiels chapitres l'exosé de la crise gnostique, des origines du monachisme et en particulier de l' « éthique négative » des anachorètes, etc.

Avec une visible tendance à éviter toute solution de continuité, M. *V. S.* montre ensuite les prolongements des luttes dogmatiques dans le christianisme byzantin et les prolongements de la romanisation politique dans l'Église latine (ch. viii et ix). Lorsqu'elle entre en contact avec le monde barbare, l'Église d'Occident se confond avec la civilisation romaine ». Des nations barbares gagnées au christianisme — par conquête superficielle ou par lente assimilation — se

forment les églises nationales. A l'origine il y a, contre les foules païennes et la diversité de leur résistance, unité d'action entre l'Église et l'État ; le chef franc et le prêtre romain conquièrent côte-à-côte ; « Romanisierung und Germanisierung, die beiden Merkmale für die katholische Kirche des Abendlandes im Mittelalter ! » ; période de préparation que va clore le grand acte accompli par Léon III à la Noël de l'an 800 (ch. x). L'âge qui suit verra la lutte entre l'empire et le sacerdoce, ses convulsions et ses rares accalmies ; des hommes et surtout des empereurs qui s'y trouvèrent mêlés (d'Otton Ier et d'Henri IV notamment, M. *V. S.* a donné des portraits politiques d'un vigoureux relief en leur sobriété (ch. IX). Mais sa tâche était en cela relativement aisée si on la compare à l'effort de synthèse pédagogique qu'il a dû accomplir pour faire tenir en vingt petites pages la somme de faits et de doctrines qui doivent se placer sous un tel titre : Das geistige Leben in der Kirche des Mittelalters (ch. XII). Évidemment M. *V. S.* procède en ce cas le plus souvent par allusions ; mais souvenons-nous que son livre est un memento, plus exactement un « coup d'œil » historique, et nullement un Lehrbuch, et rendons toute justice à la sûreté avec laquelle sont discernées et présentées les positions des grands problèmes du droit canon, de la scolastique, de la doctrine sacramentaire, de la morale monastique, etc. La reprise plus acharnée des luttes entre l'élément laïque et l'élément ecclésiastique, les premières révoltes des libres esprits isolés contre le dogme romain, l'expansion de l'individualisme mystique, enfin les péripéties du grand schisme ont aussi été condensées en un exposé très vivant qui occupe le chapitre XIII.

Le chapitre qui suit est bien nettement l'un des plus personnels du livre de M. v. Schubert : il renferme une magistrale étude de la pensée luthérienne et c'est à peine si l'on ose ensuite regretter que l'histoire de la réformation et de la contre-réformation dans les pays non-germaniques ait été quelque peu sacrifiée. Les deux derniers chapitres, consacrés à l'époque moderne et contemporaine, sont plus « européens » ; l'un retrace les progrès du subjectivisme protestant et, chemin faisant, nous fournit du piétisme une pénétrante analyse ; le second nous mène, à travers la foule compacte des idées et des événements du XIXe siècle, jusqu'à la période immédiatement contemporaine. Les manifestations de la théologie critique, les actes de l'ultramontanisme, du catholicisme libéral, des écoles protestataires, l'apparition d'églises nouvelles d'origine protestante ou catholique, le développement des philosophies anti-religieuses, du pessimisme, du darwinisme, enfin le contre-coup des grandes crises politiques et sociales, tout cela se détermine, se coordonne, s'explique dans les formules nerveuses et rapides de ce résumé que son auteur a voulu — sauf dans les quelques pages de conclusion — faire aussi objectif, aussi purement critique que possible.

P. Alphandéry.

T. H. Pattison. — **The History of Christian Preaching**. — Philadelphia, American Baptist publication Society, 1903, 1 vol. in-8 de 412 p.

Dans ce beau volume, M. T. H. Pattison, professeur d'homilétique au Collège Baptiste de Rochester, dans l'Amérique du Nord, ne veut pas nous donner l'histoire générale de la prédication chrétienne comme le titre semble le comporter. Il a surtout en vue les prédicateurs de langue anglaise. Quelques notices sont cependant consacrées aux grands prédicateurs français Claude, du Bosc, Saurin, Malan, Gaussen, Vinet, Adolphe Monod, Bersier, pour les protestants ; Bossuet, Bourdaloue, Fléchier, Fénelon, Massillon, Lacordaire, Didon, Hyacinthe Loyson, pour les catholiques. Tout le reste du volume renferme l'histoire de la prédication en langue anglaise et les plus grands noms de l'Angleterre, de l'Écosse et des États-Unis sont passés en revue. Ce sont des portraits qui se succèdent, très vivants, et qui rendent fort bien compte de l'idiosyncrasie de chaque personnalité.

L'*Introduction* fait remonter l'histoire de la prédication jusqu'au prophétisme hébreu. Puis M. P. jette un coup d'œil rapide sur la prédication apostolique, sur les grands prédicateurs de l'Église primitive, du moyen-âge et de la réforme. Et c'est seulement à partir de ce moment là qu'il nous donne le résultat de ses études personnelles. Pour moi, j'aurais intitulé ce livre : « Histoire de la prédication chrétienne chez les Protestants de langue anglaise ». Il me semble en effet que l'Espagne et l'Italie, pour le catholicisme, l'Allemagne et les pays scandinaves, pour le Protestantisme, auraient le droit de revendiquer un certain nombre d'assez gros chapitres dans une Histoire générale de la prédication. Évidemment le titre ne correspond pas au contenu.

N'oublions pas de signaler que ce livre renferme vingt héliogravures bien réussies et surtout louons son auteur d'avoir montré une très grande largeur d'esprit dans la tractation de son sujet.

X. Koenig.

Dr H. Romundt. — **Kirchen und Kirche**, nach Kants philosophischer Religionslehre. Un volume in-8° de viii et 190 pages. — Gotha, E. F. Thienemann, 1903. — 4 M.

Nous avons eu l'occasion de présenter déjà aux lecteurs de la Revue un ouvrage de M. H. Romundt[1], dans lequel il analysait et commentait les deux premières parties de l'écrit de Kant sur « la Religion dans les limites de la pure raison ». — Nous avons aujourd'hui sous les yeux la suite naturelle de ce premier volume : l'analyse et le commentaire des deux dernières parties de l'œuvre du philosophe critique. — Est-il besoin de rappeler le respect quasi dévotieux de notre

1) *Kants philosophische Religionslehre*, eine Frucht der gesammten Vernunftkritik. Cf. *Revue de l'Histoire des Religions*, mars-avril 1903, pp. 250 et ss.

auteur pour son illustre maître, et de dire qu'ici encore il semble avoir voulu surtout mettre en évidence ce qu'il y avait de nouveau et de durable en même temps dans la théorie kantienne de la religion?

Églises et Église; ce titre seul indique que c'est dans le domaine des questions pratiques, et presque des questions ecclésiastiques, que nous allons nous mouvoir, sous réserve, il va sans dire, de la hauteur de vues habituelle au philosophe de Kœnigsberg. Il s'agit en définitive de savoir comment se réalisera la victoire du bon principe sur le mauvais, ou comment se fondera le Royaume de Dieu. Celui-ci — chose en soi — ne peut être saisi par nous que sous la forme phénoménale d'une Église, et il sera pleinement réalisé le jour où *les Églises* se seront fondues dans *l'Église*. — De là le titre du livre. — Or ce passage de la multiplicité à l'unité (on pourrait dire, si nous n'étions en terre kantienne, du relatif à l'absolu) se fait par l'élimination des éléments particuliers dans la foi de chaque Église, ou, si l'on préfère, par le passage de la foi ecclésiastique historique (historischer Kirchenglaube), à la foi purement religieuse (reiner Religionsglaube). En d'autres termes, il y a dans toute religion deux éléments, la foi révélée, qui présente toujours un caractère historique, donc particulier, et la foi religieuse à laquelle au contraire on peut arriver par la pure raison, et qui représente par conséquent l'élément d'universalité. — C'est la prédominance de ce dernier élément qui doit assurer l'établissement du Royaume de Dieu.

Ne nous y trompons pas, nous sommes avec cette distinction au centre même du sujet, puisque nous nous trouvons au point de contact entre les Églises et l'Église. Aussi M. *H. R.* suit-il pas à pas, avec le plus grand soin, et la plus grande admiration, l'application que fait Kant de cette distinction à la religion chrétienne.

Or c'est là précisément ce qui nous paraît le plus contestable dans tout le cours de l'ouvrage. Une religion n'est pas chose qui se laisse enfermer dans un livre, elle n'existe vraiment que dans l'esprit de ses sectateurs, et là, dans sa réalité concrète, elle est chose vivante, et ne se prête pas à de semblables dissections. Essayer de séparer la « foi ecclésiastique » de la « foi religieuse », c'est tenter l'impossible. Assurément il y a dans la théologie chrétienne des concepts qui lui appartiennent en propre, et des concepts qui sont le fond commun de toute religion, mais cela se tient, cela fait un tout, et ne peut être séparé que sur le papier. — Dans un récent article, le professeur O. Pfleiderer regrettait que le « romantisme » de Schleiermacher et de Ritschl eût nui au sobre rationalisme de la conception kantienne; il est probable que cela paraît aussi fort regrettable à M. *H. R.*; mais enfin ce « romantisme » n'est autre chose que le sentiment de la vie, la notion de ce qu'il y a d'artificiel dans de semblables analyses. Le Christianisme, dépouillé, comme le veut Kant, de son élément historique, n'est plus qu'une abstraction de philosophe, qui n'a jamais existé dans la réalité; et de même pour toutes les religions. Ainsi conçue, la religion est une manière de chose en soi, un concept formel, vide de tout contenu positif.

Aussi y a-t-il quelque chose de déconcertant à voir, M. *H. R.* comparer tou-

jours l'œuvre de Kant à celle de Jésus. Ce sont choses d'un autre ordre, Kant construit une théorie critique de la religion, aussi a-t-il grandement raison de faire remarquer lui-même que sa définition de la religion au point de vue subjectif (l'accomplissement de nos devoirs considérés comme commandements divins) ne suppose même pas, à strictement parler, l'existence de Dieu, mais seulement sa possibilité. — Nous ne savons pas encore en effet si Dieu, le souverain bien, etc., existent, nous avons seulement appris de la raison pratique que nous devons nous conduire comme s'ils existaient; la prudence dialectique du philosophe est donc légitime, et même nécessaire; — il n'y en a pas moins quelque chose d'étrange à la mettre en parallèle avec la spontanéité joyeuse de Jésus. — Et que dire de l'acharnement impitoyable avec lequel Kant poursuit comme étant en dehors du service de Dieu, et tombant dans la superstition (Afterdienst) tout ce qui ne correspond pas à sa définition, tout ce qui n'est pas accomplissement du devoir! Que l'on lise en particulier ce que M. R. dit (p. 173) des conceptions de Jésus, de Luther et de Kant sur la prière; rien n'est mieux fait pour faire apercevoir le vice originel d'un aussi étrange rapprochement. Ce que dit Luther est peut-être moins « sobre » que la théorie kantienne, mais c'est autrement vivant; pas un historien ne s'y trompera. Mais quoi qu'en dise son admirateur, Kant appartient aux théoriciens, nullement aux historiens de la religion, et plus il s'éloigne de la philosophie pour côtoyer l'histoire, plus il risque de s'égarer; son œuvre est assurément pleine d'aperçus ingénieux ou profonds que les théoriciens modernes de la religion lui ont empruntés à l'envi, elle a ruiné bien des erreurs et bien des partis-pris, mais elle ne saurait passer pour l'œuvre définitive et sans retouches possibles, car son titre seul indique à quel point elle porte la marque de l'époque qui l'a vu naître; emprisonner la religion dans les limites de la pure raison, était la plus chère ambition de cette *Aufklärung* dont Kant a humilié l'impertinente suffisance, mais dont il a subi néanmoins la très profonde influence.

M. Heinrich Romundt a consacré à l'œuvre de son maître un volume intéressant et minutieusement documenté, mais il n'a pu que faire plus profondément ressortir l'incompatibilité de notre mentalité *historiographique* avec le point de vue *a prioriste* du vieux Maître auquel nous devons tant.

A.-N. Bertrand.

Dr H. Romundt. — **Kants Widerlegung des Idealismus**. *Ein Lebenszeichen der Vernunftkritik, zu ihres Urhebers hundert-jährigem Todestage.* — Une brochure in-8° de 24 p. Gotha, J. E. Thienemann, 1904. M. 0,50.

Dans les Prolégomènes à toute métaphysique future, Kant protestait déjà contre les critiques qui le présentaient comme un idéaliste; non content de cela, il ajoutait à la 2e édition (1787) de la « Critique de la Raison pure » une longue note sur la « réfutation de l'idéalisme ». Malgré cela, moins de dix ans après,

Fichte développait son système de l'idéalisme absolu, et devant les protestations de Kant et des kantiens, ne craignait pas d'ajouter : Il n'y a que moi qui aie bien compris Kant. Un bon kantien comme M. Romundt ne pouvait assister impassible à un semblable spectacle; il fallait qu'il vînt dire son fait à ce petit candidat en théologie, « assez impertinent pour décorer du nom de philosophie kantienne » ce qui ne fut jamais que de la rhétorique.

Après avoir nettement montré ce qu'est l'idéalisme de Fichte, et ce qu'était celui de Kant, notre auteur analyse donc, fort exactement du reste, les quelques pages que son Maître consacre à ce sujet; mais pourquoi s'en tenir strictement aux lignes placées sous ce titre : *Réfutation de l'idéalisme*? Il eût été facile de glaner dans l'œuvre de Kant bien des citations intéressantes, et d'élargir ainsi quelque peu le débat. N'est-il pas instructif de voir l'idéalisme qualifié de *scandale de la philosophie*? (*Critique de la Raison pure*, préface de la 2e édition). Bien plus, est-il possible de caractériser l'idéalisme kantien par cette formule assurément trop vague : « Il y a dans mes œuvres un certain souffle d'idéalisme, mais il n'est pas l'âme de mon système »? M. *H. R.* est trop érudit pour ignorer que Kant aimait à définir son système : *un réalisme empirique et un idéalisme transcendental*. Cette formule en eût dit plus long que bien des développements.

Dans sa conclusion notre auteur esquisse à grands traits le mouvement de la pensée allemande de Kant à nos jours, la débauche d'idéalisme de la philosophie dite *classique*, et le *Rückgang nach Kant* inauguré par Lange. Malheureusement son exclusive vénération pour l'auteur des *Critiques* semble avoir quelque peu oblitéré son sens historique. C'est ainsi que nous apprenons, non sans étonnement, que Schelling, au lieu de s'engager sur la voie ouverte par Fichte *aurait dû* revenir à la sobriété des *Critiques*. Ce « aurait dû » vaut son pesant d'or. Peut-être Victor Hugo aurait-il dû aussi revenir à la manière de Racine?...

Ces petites chicanes n'empêchent pas que nous ne rendions hommage au travail de M. *R.* Il a voulu prouver que cent ans après la mort de son fondateur la philosophie critique était plus vivante que jamais; il y a parfaitement réussi.

A.-N. Bertrand.

Rev. Charles Swynnerton. — **Romantic Tales from the Panjâb.** — Westminster, Archibald Constable, 1903, 8°, 484 pages. Prix, 21 sh.

Le Rev. Ch. Sw. a publié déjà un recueil bien connu des folk-loristes, celui des *Indian Nights' Entertainment*. Son nouveau volume, dont les matériaux ont été recueillis, il y a plusieurs années, dans le Haut-Panjâb, est également une mine très riche de renseignements. Voici les titres des légendes : Les amours de Hir et de Rânjha; Aventures de Gul Bâdshâh; le Cycle de Rasalu (pp. 109-326); aventures de Nek Bakht; Histoire des amours de Mirza et de Sâhibânh; Histoire de Pûran Bhagat. Puis vient une série de contes plus courts et d'apo-

logues. Une longue Introduction et des notes explicatives en appendice complètent le volume.

Toutes ces légendes ont été recueillies directement par l'auteur, qui nomme ses conteurs et donne leur biographie; elles gardent donc toute leur valeur documentaire à côté des recueils de sir R. C. Temple; il suffit pour s'en convaincre de se reporter à l'analyse du folk-lore du Panjâb publiée par sir R. C. T. dans *Folk-Lore*, déc. 1890. On trouve dans le recueil du Rev. Ch. Sw. quelques éléments passés sous silence par R. C. T., comme les croyances relatives aux monuments préhistoriques (les menhirs sont les flèches de Rasalu) et celle qui veut que toute femme, quelle qu'elle soit, est douée du pouvoir de deviner l'avenir et est experte en l'art magique.

Dans toutes les légendes, l'influence musulmane se manifeste par des raccords évidemment surajoutés et souvent avec maladresse; d'ordinaire le récit suit son cours normal lorsque brusquement une allusion à la foi nouvelle survient sous forme de prière, d'invocation à un saint musulman (cf. les cinq Pirs qui protègent Rasalu de loin en loin seulement), de pèlerinage à la Mekke : mais la trame du récit reste bien indigène et localisée. Il va de soi que toutes les pratiques religieuses anciennes sont regardées comme étant des plus naturelles sauf que par ci par là on les déclare œuvre magique et satanique.

La variante entendue par le Rev. Ch. Sw. de la légende de Mirza et Sahibâṇh est certainement incomplète car il n'y est pas fait mention de l'infanticide des filles dans le clan des Kharal devenu, dit-on, coutume à la suite des amours malheureuses des deux jeunes gens appartenant à des clans entre lesquels le mariage était prohibé.

Dans son Introduction, datée de 1893, l'auteur rapproche certains éléments de ses légendes de thèmes connus (Joseph abandonné par ses frères; Joseph et la femme de Putiphar; Rustem et son cheval); mais ces ressemblances n'ont pas l'importance que leur attribue l'auteur, qui semble y voir des preuves, sinon d'emprunt direct, du moins de relations politiques et commerciales anciennes; car dans tous les pays le fait peut se présenter d'un frère envié puis chassé ou abandonné par ses frères, d'un jeune homme repoussant les avances d'une femme mariée, d'un héros possédant un cheval préféré; et toutes les littératures ont pu puiser ces thèmes directement dans la vie quotidienne. Le Rev. Ch. Sw. rapproche encore l'histoire de Hir et de Rânjha de celle de Héro et de Léandre; si les noms des amants se ressemblent en effet, il n'en est point de même des thèmes légendaires qui peuvent avoir pour origine un événement réel localisé. Il n'y a donc pas lieu, nous semble-t-il, de croire la légende du Panjâb importée par les Grecs d'Alexandre.

Sur beaucoup d'autres points l'Introduction — et surtout l'Appendice — fournissent d'utiles renseignements qui aident à l'intelligence des détails folkloriques des légendes. Le volume est en outre illustré très originalement par un dessinateur hindou, précis et naïf.

A. van Gennep.

P. Huguenin. — **Raiatea la Sacrée** (*Bulletin de la Société Neuchateloise de géographie*, t. XIV, 1902-1903).

M. P. H., ancien directeur des écoles de Raiatea, île voisine de Tahiti, a eu l'occasion d'étudier de près les indigènes des districts reculés de cette île et ceux des îles de Bora-Bora et de Maupiti, où les mœurs anciennes se sont le mieux conservées; il en a profité pour décrire avec détail la vie quotidienne de ces Polynésiens et c'est surtout au point de vue ethnographique proprement dit que ce livre est intéressant, d'autant plus que les descriptions sont accompagnées de dessins excellents.

Aujourd'hui Raiatea la Sacrée ne mérite plus guère son épithète : les anciens cultes ont disparu sans presque laisser de traces; on y célèbre cependant encore l'*umuti*, le passage sur les pierres brûlantes, cérémonie sur laquelle on a obtenu ces dernières années des renseignements très circonstanciés; M. H. a assisté deux fois à l'*umuti*; il en donne une description intéressante accompagnée du texte et de la traduction des incantations (p. 146 sqq.). Pages 160-165 sont étudiés rapidement la religion et les mythes; pages 177-179 les rites des funérailles, pages 184-188 le tabou, qui a subi sous l'influence européenne une évolution absolument identique à celle de l'*interdit* et du *defends* en France. Le chapitre XII contient des contes, des légendes et des chants populaires; il est regrettable que l'auteur ait jugé inutile « de sauver *in-extenso* les débris des anciennes légendes, des épopées populaires... parce que tout émaillés d'expressions surannées et de termes archaïques dont le sens échappe même aux indigènes contemporains... et parce que n'offrant guère d'intérêt qu'au point de vue philologique » (p. 227).

Cette monographie est illustrée d'aquarelles par l'auteur; incomplète au point de vue spécial qui nous intéresse ici, elle est par ailleurs des plus estimables, d'autant plus que cette colonie française n'avait pas été encore étudiée monographiquement, même par les Français.

A. van Gennep.

CHRONIQUE

FRANCE

Enseignement de l'histoire religieuse. — Nous relevons quelques modifications au programme des conférences de l'École pratique des Hautes Études, Section des Sciences religieuses, pour le second semestre de l'année 1903-1904.

On remarque d'abord la disparition du cours libre professé par M. *A. Loisy* sous ce titre : « Questions relatives à la littérature et à l'histoire bibliques ». M. Loisy, en effet, pour des raisons que nous n'avons pas à apprécier ici, a cru devoir ne pas continuer la série de conférences qu'il faisait sur les Récits de la Passion dans les évangiles synoptiques. Ces conférences attiraient un nombreux public, lequel a éprouvé quelque déception en apprenant que l'honorable professeur libre n'achèverait pas la tractation du sujet commencé pendant le premier semestre.

Deux nouveaux cours libres ont été autorisés pour le second semestre : le premier, sur la *Patristique*, par M. de Meissas, premier aumônier du Collège Rollin, est consacré à des « Recherches sur le Sénat ecclésiastique romain mentionné par saint Jérôme » ; — le second, de *Psychologie religieuse*, est professé par le Dr Eugène-Bernard Leroy. Il porte sur l' « Étude de quelques phénomènes dits de l'ordre intellectuel chez les mystiques et sur leur interprétation psychologique ». Le Dr Leroy, déjà connu par des cours libres professés à la Faculté de médecine et à la Faculté des Lettres, cherche à éclairer surtout les phénomènes d'ordre extatique rapportés par sainte Thérèse et par Jean de la Croix au moyen de la comparaison avec des phénomènes de même ordre étudiés par la psychologie physiologique moderne. C'est le premier cours de ce genre qui soit professé à la Section des Sciences religieuses de l'École des Hautes Études. Il a semblé, en effet, qu'une école des « sciences religieuses », si elle devait être avant toute une école d'interprétation critique des textes historiques, pouvait également s'ouvrir à des recherches de psychologie religieuse. La psychologie n'est pas moins nécessaire que l'histoire à la science des religions.

***

Le XIVe Congrès international des Orientalistes se réunira à Alger en 1905, pendant les vacances de Pâques, conformément au vœu exprimé par le Congrès de Hambourg en 1902. Le Comité d'organisation constitué sous le haut patronage de M. le Gouverneur général de l'Algérie, a pour président

M. René Basset et pour secrétaire général, M. Edmond Doutté, en qui nous sommes heureux de saluer deux collaborateurs de cette Revue. Les travaux du Congrès commenceront vraisemblement le mercredi saint pour se terminer le jeudi de la semaine de Pâques. La session du Congrès des Orientalistes coïncidera ainsi avec la réunion des Sociétés savantes de France qui, l'année prochaine, se tiendra également à Alger. Le Comité organise plusieurs excursions qui promettent d'être exceptionnellement intéressantes. Il est probable que les congressistes seront très nombreux. Comme certaines excursions ne peuvent être faites qu'à un nombre limité de personnes, on annonce que dans ce cas il sera tenu compte de la priorité des adhésions au Congrès. Il y a donc intérêt à s'inscrire le plus tôt possible. Le montant de la cotisation est fixé à 20 francs. Des cartes au prix de 10 fr. seront délivrées aux dames qui accompagneront les congressistes. On s'inscrit soit auprès du Trésorier du Comité d'organisation, M. A. David, Chef du secrétariat particulier de M. le Gouverneur général de l'Algérie, au Palais d'hiver, soit chez l'un des libraires correspondants (M. E. Leroux, 28, rue Bonaparte, Paris ; de Stoppelaar, Oude Rijn, à Leyde ; Probsthain, 14, Bury street, Londres, W. C.).

Voici le tableau des Sections du Congrès : I. Inde ; langues aryennes et langues de l'Inde ; II. Langues sémitiques ; III. Langues musulmanes (Arabe, Turc, Persan) ; IV. Égypte : langues africaines ; Madagascar ; V. Extrême-Orient ; VI. Grèce et Orient ; VII. Archéologie africaine et Art musulman.

Les langues admises, tant pour les discussions que pour les publications sont : le français, l'anglais, l'allemand, l'espagnol, l'italien, le latin et l'arabe. A l'unanimité la Commission a été d'avis qu'il y avait lieu de reprendre la publication des Actes du Congrès, qui avait été supprimée à la dernière session.

Les correspondances et les demandes de renseignements touchant le Congrès devront être adressées au Secrétariat de la Commission d'organisation, 46, rue d'Isly, Alger (Service des Affaires indigènes).

*
* *

La Revue documentaire des Religions est un nouveau périodique paraissant le 10, le 20 et le 30 de chaque mois, par livraison de 32 pages in-8° raisin, 93 boulevard Saint-Germain, à Paris (prix de l'abonnement : 10 fr. par an, pour la France ; 13 fr. pour l'étranger). Cette revue, anonyme, se propose d'enregistrer toutes les manifestations de l'esprit humain, en tant qu'elles sont d'ordre religieux, sans parti pris, sans arrière-pensée confessionnelle, tout ce qui s'écrit pour, sur ou contre les diverses religions qui se partagent l'humanité : « Catholicisme, bouddhisme, mahométisme, protestantisme, religion israélite ou religion orthodoxe seront tour à tour ensemble examinés suivant les temps et les circonstances ». Le programme est très vaste. En fait il y aura, à en juger par la première livraison et comme le nom le comporte, des documents d'histoire ecclésiastique contemporaine, tels que les actes épiscopaux, des do-

cuments parlementaires et administratifs, des statistiques, le tout concernant surtout les diverses églises chrétiennes. Cette revue pourra rendre des services aux hommes politiques, aux sociologistes, aux ecclésiastiques et aux historiens... de l'avenir.

*
* *

Publications récentes. — M. *L. de Milloué* a publié dans la « Bibliothèque de vulgarisation des Annales du Musée Guimet » une nouvelle série de *Conférences au Musée Guimet* (1899-1901), dont voici les titres : 1° et 2° La condition de la femme dans l'Inde ancienne (au point de vue religieux et légal ; dans la littérature et au théâtre) ; 3° Comment s'est formé le pouvoir temporel des Dalaï-Lamas ; 4° et 5° La tradition historique et la mythologie dans les poèmes épiques de l'Inde (Râmâyana ; Mahâbhârata) ; 6° Cultes et cérémonies en l'honneur des morts dans l'Extrême-Orient ; 7° Les dieux du feu ; 8° L'astrologie et les différentes formes de la divination dans l'Inde, la Chine et au Thibet ; 9° Triades et Trinités.

J. R.

— La *Patrologia Orientalis*, collection dirigée par MM. R. Graffin et F. Nau, professeurs à l'Institut catholique de Paris, imprimée et éditée par la maison Firmin Didot, comprend dès à présent : *Le Livre des mystères du ciel et de la terre*, texte éthiopien publié et traduit par M. J. Perruchon avec le concours de I. Guidi, et la *Vie de Sévère* par Zacharie le Scholastique, texte syriaque publié, traduit et annoté par M. A. Kugener. Ces deux ouvrages forment les tomes I (fasc. I) et II (fasc. I) de la *Patrologia Orientalis*. Nous ne saurions les faire mieux connaître à nos lecteurs qu'en reproduisant, au moins en partie, les notices que leur a consacrées M. F. Nau dans le fasc. de novembre-décembre du *Journal Asiatique* (pp. 533-535).

« Le *Livre des Mystères* nous est conservé dans un seul manuscrit (Bibliothèque nationale de Paris, n° 117) acheté et relié par Peiresc, de 1633 à 1635, aux lieu et place du célèbre livre d'Hénoch. Il a été écrit par un certain Ba-*Hayla* Mika'ël ou Ba-Salota Mikaël, dont on ne connaît pas d'autre ouvrage. Il n'est pas certain qu'on puisse l'identifier avec Ba-Salota Mikaël, personnage du XIIIe au XIVe siècle que l'on fête le 21 de *hamlé* et dont la vie nous est conservée dans le manuscrit 129 d'Abbadie. Cet auteur quel qu'il soit, nous expose ses idées et les idées souvent étranges qui avaient cours en Éthiopie à son époque, sur une partie de la Bible. Il expose à sa manière et commente le récit de la Création, l'histoire des patriarches, la construction du tabernacle et la vision d'Ézéchiel sur le second tabernacle avec des nombreuses digressions. — Ajoutons que l'auteur se donne comme un simple scribe qui écrit les révélations de l'ange Gabriel, ou simplement de l'ange et parfois de Moïse et d'Aaron ou de Pierre. »

« Le texte syriaque de la *Vie de Sévère*, par Zacharie le Scholastique, publié à Gœttingue en 1893, était épuisé. M. Kugener l'a donc réédité et traduit en tête

de ses publications sur Sévère d'Antioche. C'est le premier fascicule du tome II. La suite, qui comprend une autre vie de Sévère inédite, avec la collection de tous les fragments syriaques, arabes, grecs et latins relatifs à ce célèbre hérésiarque, est maintenant à l'impression ».

La Patrologie orientale — c'est M. Nau lui-même qui nous l'apprend au cours du même article — publiera les *homélies* de Sévère avec traduction française par MM. Rubens Duval et Kugener, et l'*Octoechus* du même auteur, avec traduction anglaise par E. W. Brooks. Sont actuellement à l'impression, en sus du fascicule de M. Kugener mentionné plus haut, l'*Histoire des patriarches coptes d'Alexandrie*, texte arabe, traduction anglaise, par M. B. Evetts; le *Synaxaire copte-arabe*, texte arabe, traduction française, par M. René Basset; les *Apocryphes coptes*, texte copte, traduction française, par M. E. Revillout.

— Dans le *Journal Asiatique* (novembre-décembre 1903) M. *L. de la Vallée-Poussin* continue ses recherches de dogmatique bouddhique. (Les premières avaient paru dans le *Journal Asiatique*, année 1902, II, p. 250 et suiv.) Celles-ci portent spécialement sur la doctrine de l'acte (Grand Véhicule, Système mâdhyamika, Les deux vérités, Prajna, Karunâ, Bhakti). « L'étude de la dogmatique du Grand Véhicule, dit, dès les premières lignes, M. de *L. V. P.*, est, pour ainsi dire déconcertée par le double aspect que présente cette dogmatique, tantôt nihiliste et athée, tantôt affirmative et pieuse. Commune à plusieurs systèmes indiens, du moins à certain moment de leur évolution, cette dualité s'accuse dans le Bouddhisme et dans le Vedânta avec une particulière netteté »... Cette question « présente un égal intérêt pour le philosophe et pour l'historien ». Le conflit est de tous les temps entre les esprits « qui méprisent la révélation, ne voient que par le raisonnement » (*Naiṣkarmyasiddhi*, III, 34), nient « ce qui ne supporte pas l'examen »; et ceux qui acceptent les antinomies du problème métaphysique, ne croient pas que la contradiction soit « marque infaillible d'erreur », « n'abandonnent pas les vérités une fois connues », et s'inclinent devant le mystère, l'incompréhensible (*acintya*).

« Ce conflit prend dans l'Inde un aspect d'autant plus curieux que la dialectique y est aussi hardie que la religion y est intense et la tradition exigeante; il est d'autant plus instructif que les mêmes hommes sont à la fois dévots et esprits forts et que les foules partagent les convictions apparemment contradictoires des savants : l'Inde s'est abreuvée aux sources abondantes du panthéisme et du nihilisme, sans altérer son souci de la moralité et du devoir, sans refroidir ses ardeurs de piété ». C'est ainsi que l' « École ne répudie aucun des dogmes traditionnels... elle les admet tous; bien plus elle les complète en faisant une large part dans le Chemin aux exercices de piété et de dévotion. Elle les admet au point de vue de la « vérité de l'apparence ». « Pour comprendre l'économie du Bouddhisme mâdhyamika et du monisme (*advaita*) vedantique, il faut déterminer les relations des deux vérités dans ces illustres disciplines; il faut fixer les principes qui gouvernent les docteurs dans l'appréciation de la raison trans-

cendante, règle de la vérité vraie, et de la raison raisonnable, maîtresse de la vie religieuse. »

« A quel prix et sur quelles bases l'accord s'est réalisé », M. *L. V. P.* le montre dans une suite d'études partielles remarquablement précises; accessoirement il traite de l'idée de liberté et de solidarité dans ses rapports ou plutôt dans son incompatibilité avec le dogme du *Karman*. En conclusion, « il semble que la croyance à l'efficacité de la *bhakti* (dévotion) et de la *parinamanâ* (application des mérites) ne soit pas une imagination, utile peut-être à certain stade de la carrière sainte, mais dénuée de tout fondement dans le monde des apparences : on peut y reconnaître une vue profonde et exacte, étroitement liée à une conception nouvelle de la causalité, encore que cette conception ne soit jamais exposée *ex professo*. Le Grand Véhicule a résumé le mérite (*punya*) dans le *dâna*, dans la *Karuna* : mais, en dépit des catégories scolastiques, il a fait à la *bhakti* des Bodhisattvas une large place dans les textes doctrinaux, une plus large place encore dans les rituels. Par le fait, l'adoration pieuse, au même titre ou à meilleur titre que la compassion, s'impose comme méthode de pureté, d'humiliation, d'anéantissement : elle doit donc faire partie du Chemin, car elle conduit tout droit à la vérité vraie, à la Bodhi. »

*
* *

L'Histoire des Religions à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — *Séance du 5 février* 1904. M. *Philippe Berger* communique, de la part du P. Delattre, une inscription phénicienne découverte en Espagne, au S. de Carthagène, par M. Siret, ingénieur des mines : elle se trouve sur une stèle funéraire et est ainsi conçue : « Tombeau d'Abdmelqart, fils de Baalpillès. C'est la première *inscription punique découverte en Espagne*, bien que ce pays ait été profondément pénétré par l'influence phénicienne. Le R. P. Delattre a découvert à Carthage trois nouvelles inscriptions funéraires : M. Berger les signale à ses collègues et leur présente le moulage d'une petite stèle représentant la triade punique (V. à ce sujet la séance du 29 janvier).

— *Séance du 19 février*. M. *Clermont-Ganneau* donne lecture d'une lettre du P. Lagrange, de Jérusalem, qui lui a adressé la copie sommaire de quelques inscriptions grecques du VIe siècle. Ce sont des épitaphes chrétiennes recueillies à Bersabée par le P. Cléophas; très exactement datées selon l'ère d'Eleuthéropolis, elles permettent de fixer définitivement l'époque de cette ère à l'an 199 après J.-C.

M. *Heuzey* signale quelques-unes des plus intéressants résultats obtenus dans les fouilles de Tello par le capitaine Cros qui a pris récemment la direction de la mission française de Chaldée. Parmi ces découvertes, nous avons à noter celle d'un bas-relief, de caractère très archaïque, représentant la *pêche miraculeuse d'Isdubar*, sujet des plus rares et seulement reproduit sur un cylindre ; une plaque de coquille découpée représente la figure du roi Our-Nina dont on

place l'existence vers le XIe siècle avant notre ère. D'autre part les documents épigraphiques qui ont été recueillis par le capitaine Cros et déchiffrés par M. François Thureau-Dangin permettent d'établir une relation directe entre les annales de Sirpourla et celles de plusieurs autres villes chaldéennes, au nombre desquelles se trouve la cité biblique d'Erech, que mentionne la Genèse.

— *Séance du* 26 *février*. Dans une lettre que M. *Clermont-Ganneau* communique à l'Académie, le P. Lagrange annonce la découverte à Eboda du sanctuaire consacré au fameux roi nabatéen divinisé *Obodat*; la marque de deux pieds gravés y atteste l'acte d'adoration d'un pèlerin. M. *Clermont-Ganneau* présente ensuite à ses collègues une *inscription grecque chrétienne* qui lui a été envoyée de Jérusalem par le P. Prosper et qui provient de Rouhaïbé (entre Eboda et Elousa). C'est l'épitaphe d'une certaine Anastasia; son réel intérêt consiste dans son mode de datation : il semble qu'il faille admettre que le calendrier employé est celui des Arabes et que le « 4e jour épagomène de l'an 494 » indiqué dans l'inscription doit concorder avec le 20 mars 435 de notre ère.

— L'Académie procède à la désignation d'une commission chargée d'examiner la question d'une édition critique du Mahâbhârata. Sont nommés : MM. Bréal, Oppert, Sénart et Barth.

— M. *Clermont-Ganneau* commence la lecture d'un mémoire sur la *Peregrinatio Silviae*. Cette lecture a été continuée dans les séances suivantes.

— *Séance du* 4 *mars*. M. *Heuzey* continue son exposé des résultats obtenus par les *fouilles de M. Cros à Tello*. Une série de vases chaldéens en terre noire a été récemment découverte. Ces vases sont ornés de figures à la pointe, incrustées de blanc, dont les sujets sont empruntés surtout à la vie fluviale, soit qu'ils représentent seulement des oiseaux aquatiques, soit qu'ils retracent des scènes religieuses, les barques sacrées portant des étendards que surmonte le croissant du dieu lunaire Sin.

— *Séance du* 18 *mars*. M. *Salomon Reinach* annonce « que M. R. Herzog, professeur à Tübingen, ayant découvert à Cos une *inscription grecque* très intéressante pour l'histoire des Gaulois, a voulu que l'Institut de France en eût la primeur. Il a envoyé à l'Académie le texte de cette inscription accompagné d'une traduction et d'un commentaire en latin. A la demande de l'Académie M. S. Reinach donne lecture d'une traduction française de l'inscription et en fait ressortir l'importance. La ville de Cos, ayant appris, vers le mois de mars 278, que les Gaulois avaient été repoussés devant Delphes en décembre 279, vote un décret pour exprimer la joie que lui cause cette nouvelle. Elle rend grâces au dieu de Delphes Apollon, apparu en personne pour sauver son temple. Des envoyés de Cos lui offriront en sacrifice un taureau aux cornes dorées et invoqueront sa protection, afin qu'il fasse régner la prospérité et la concorde parmi eux; ils lui demanderont d'accorder un bonheur perpétuel à ceux des Grecs qui sont venus au secours du temple. D'autres sacrifices seront offerts à Jupiter Sauveur et à la Victoire; le jour de ces sacrifices sera considéré comme

férié et toute la population de Cos portera des couronnes. Un crédit de 400 drachmes est ouvert pour les sacrifices de Delphes et un autre de 160 drachmes pour ceux qui seront offerts à Cos. Enfin on décide que le décret sera gravé sur une stèle de marbre qui sera exposée dans le temple d'Esculape à Cos. C'est cette stèle, tout à fait intacte, que M. Herzog a eu la bonne fortune de retrouver. » (C. R. d'après *Revue critique*, n° du 28 mars 1904.)

M. *Philippe Berger* annonce que M. Gauckler vient de découvrir au Djebel-Mansour, dans les ruines de la petite *Civitàs Galitana*, un linteau de porte monolithe portant la dédicace d'un temple à Mercure par la *civitàs Galensis* et ses deux suffètes, Aris et Manius, fils de Celer.

— A l'*Académie des sciences morales et politiques*, dans une des dernières séances de l'année 1903, M. Georges Picot a présenté en ces termes le tome II de l'ouvrage de M. Lallemand, intitulé : *Histoire de la Charité* : « Après nous avoir montré ce qu'avaient fait pour les pauvres les peuples de l'antiquité, l'auteur nous conduit dans ce volume depuis la prédication de l'Évangile jusqu'au xe siècle. — Dans une série de chapitres bien distribués, M. Lallemand étudie, avec une grande précision et un heureux choix de textes, la situation de la famille dans la société païenne, les relations des riches et des pauvres à l'aurore du christianisme. Il suit avec exactitude les résultats de la prédication de l'Évangile, observe l'infiltration des idées nouvelles dans les mœurs, puis dans les lois ; il note les premières manifestations de l'idée de charité, l'action individuelle, l'assistance légale, la nature des secours attribués aux malheureux et la fondation des établissements hospitaliers » (*C. R.*, 2e livr. février 1904, p. 250).

P. A.

SUISSE

Le *Congrès international d'histoire des religions* tiendra sa seconde session à Bâle, du 30 août au 2 septembre de cette année, ainsi que nous l'avons déjà annoncé. Nous recommandons aux amis de nos études de ne pas attendre au dernier jour pour souscrire et pour faire connaître au Comité d'organisation les sujets des communications qu'ils se proposent de faire au Congrès. Toute la correspondance doit être adressée à M. A. Bertholet, professeur à l'Université, secrétaire général, 8 Leonhardstrasse, à Bâle.

Le Congrès d'Histoire des religions sera suivi immédiatement du *Congrès international de philosophie* qui tiendra sa seconde session, à Genève, du 4 au 8 septembre, comme le précédent a été inauguré à Paris en 1900. La Commission d'organisation a M. Ernest Naville pour président d'honneur et M. J.-J. Gourd, professeur à l'Université de Genève, comme président effectif. Les deux vice-présidents sont MM. Adrien Naville et Th. Flournoy, tous deux professeurs à l'Université de Genève. Toutes les communications concernant le Congrès, ainsi que les adhésions, doivent être adressées à M. le Dr Claparède,

11, Champel, Genève. La cotisation est de 20 francs. Les sections sont au nombre de cinq : 1° Histoire de la philosophie; 2° Philosophie générale et Psychologie; 3° Philosophie appliquée (Morale, Esthétique, Philosophie sociale, Philosophie de la religion, Philosophie du droit); 4° Logique et Philosophie des sciences; 5° Histoire des sciences. L'allemand, l'anglais, le français et l'italien sont reconnus comme langues officielles du Congrès.

ALLEMAGNE

L'*Archiv für Religionwissenschaft* vient de subir une transformation considérable et dont les amis de la science des religions ne peuvent que se réjouir. M. *Achelis*, de Brême, qui s'est dévoué avec un zèle infatigable à faire vivre ce recueil pendant les années précédentes, peut considérer le nouvel avatar de l'*Archiv* comme le couronnement de ses efforts. Désormais il s'associe dans la direction le professeur de Heidelberg, *A. Dieterich*, et un groupe de quatre collaborateurs titulaires, MM. Usener, Oldenberg, Bezold et K. Th. Preuss. La Revue paraîtra en 4 livraisons d'environ 7 feuilles d'impression, chez l'éditeur Teubner, à Leipzig. Les deux premiers fascicules, réunis en un seul volume de 280 pages, ont été publiés le 29 janvier. Le prix de l'abonnement est de 16 marks.

Une préface, par M. A. Dieterich, fait connaître les principes dont la Revue s'inspirera. Ce sont ceux-là mêmes que nous avons toujours défendus dans la *Revue de l'Histoire des Religions* et que nous sommes heureux de voir s'affirmer en Allemagne. M. Dieterich constate que l'histoire d'un peuple déterminé ou la philologie d'une langue particulière ne peuvent pas se suffire à elles-mêmes, lorsqu'il s'agit d'expliquer les formations religieuses. Elles ont besoin de s'éclairer par la comparaison avec l'histoire religieuse d'autres peuples. Il signale tout spécialement comme indispensable la connaissance de la religion populaire. La philologie, l'histoire, l'ethnologie, l'anthropologie, le folk-lore doivent se prêter un mutuel appui. De là la nécessité d'un organe qui centralise les renseignements puisés sur ces divers domaines pour les porter à la connaissance de l'historien des religions. La part que l'*Archiv* compte faire à l'étude des religions primitives et de leurs survivances est déjà caractérisée par le simple fait que, moyennant une légère augmentation de prix (20 marks au lieu de 16), l'éditeur livrera avec l'*Archiv* la « Zeitschriftenschau » (Revue des périodiques) des *Hessischen Blätter für Volkskunde*, un des meilleurs périodiques allemands de folklore.

M. Dieterich nous informe aussi qu'une attention toute spéciale sera accordée aux recherches sur les origines du Christianisme, notamment à la chute du paganisme antique et à la formation concomitante du Christianisme historique.

L'*Archiv* se composera de trois sections : la première comprendra des articles de fond; la seconde contiendra des Bulletins dans lesquels des spécialistes feront connaître brièvement les recherches et les découvertes opérées sur leur

domaine particulier; la troisième donnera de courtes communications et des nouvelles.

Les Bulletins du domaine sémitique seront fournis par MM. Bezold, Nöldeke et Schwally. M. Oldenberg traitera de l'Inde, M. Wiedemann de l'Égypte; MM. Usener et Dieterich référeront sur la philologie classique, M. Furtwängler sur l'archéologie classique. La philologie germanique est confiée à M. Kauffmann; l'ethnologie à M. Preusz qui s'entourera d'autres collaborateurs. M. Max Siebourg parlera des religions celte et germanique, M. Javorsky de la religion populaire slave et M. Deubner s'occupera de la religion populaire russe.

Voici le sommaire des deux premières livraisons : *H. Usener*, Mythologie : *J. Wellhausen*, Deux rites judiciaires chez les Hébreux; *G. Wissowa*, Les commencements du culte romain des Lares; *H. Holtzmann*, Éléments de sacrements dans le Nouveau Testament; *Lewis R. Farnell*, Hypothèses sociologiques concernant la situation des femmes dans les religions antiques; *R. Wünsch*, Un sacrifice d'actions de grâce à Esculape; *G. Karo*, Anciens lieux de cultes crétois (avec planche); *J. J. M. de Groot*, La persécution du Bouddhisme par WuTsung; *G. H. Becker*, Panislamismus. — Bulletins de M. *Bezold* sur la Religion assyro-babylonienne, — de M. *Oldenberg* sur les religions de l'Inde (1903), — de M. *Preusz* sur les religions des non-civilisés (généralités; rel. de l'Amérique du Nord, du Mexique et de l'Amérique centrale, de l'Amérique du Sud).

L'*Archiv* admet des articles en anglais et en français.

J. R.

La *Fuldaer Actiendruckerei* a publié dans les derniers mois de l'année dernière une élégante traduction allemande du livre bien connu de M. G. Kurth sur saint Boniface (*Wynfrith-Bonifatius*. Fulda, Fuldaer Actiendruckerei, 1903, 1 vol. in-12 de VIII-172 pages). L'auteur en est M. H. Eltester; il a rendu avec talent le style tout entier de l'éminent professeur de l'Université de Liège, ses robustes qualités historiques et aussi ses ardentes périodes lorsque le biographe de saint Boniface exprime ses propres convictions dogmatiques. La maison d'édition allemande a orné cette traduction d'une planche reproduisant une miniature assez intéressante tirée d'un manuscrit du Xe siècle actuellement à la Bibliothèque de l'Université de Göttingue (Sacramentaire de saint Salvator de Fulda). Elle représente le baptême de païens par saint Boniface et le martyre du saint.

ANGLETERRE

Signalons au moins sommairement l'ouvrage important qu'a publié à la *Clarendon Press* d'Oxford, M. Chambers, sous le titre singulièrement compréhensif de *The mediaeval Stage*. Il touche, non seulement à l'histoire littéraire

proprement dite, mais encore, et peut-être surtout à l'histoire religieuse, à l'histoire des institutions, du folk-lore médiéval tout entier. Dans la première et la plus grande partie de ce livre copieux, M. C. énumère et classe les éléments dramatiques qu'il estime pouvoir être relevés avec précision dans les rites du paganisme germano-celtique. Des fêtes comme celle des fous, de l'âme, de l'évêque des enfants lui semblent à la fois déceler des survivances germaniques et entrer pour beaucoup dans la genèse du théâtre médiéval. M. C. base la plupart de ses raisonnements sur les théories de Frazer et sur celles de MM. Hubert et Mauss; mais l'application qu'il en fait est parfois hasardeuse, touche souvent au jeu d'imagination pure, aboutit à des comparaisons moins solides qu'ingénieuses. On lira néanmoins avec intérêt ce livre alertement écrit qui n'est ennuyeux en aucun endroit, et notamment la subtile interprétation folk-lorique que donne M. C. de quelques drames liturgiques dont l'homogénéité religieuse semblait jusqu'à présent hors de doute.

ÉTATS-UNIS

Sous la forme très élégante qui est habituelle à ses publications, la *Open Court publishing Company* de Chicago vient d'éditer une traduction due à M. Th. Mac Cormack du précieux volume de M. Fr. Cumont : *Les mystères de Mithra* (*The Mysteries of Mithra*. Chicago, Open Court publishing Company; London, Kegan Paul, Trench, Trübner, 1903, 1 vol. de xiv-239 pages in-12, avec un frontispice, une carte et cinquante illustrations). Nous n'avons pas à revenir ici sur les mérites, aujourd'hui connus de tous, de ce petit livre (V. *Revue*, tome XLIII, p. 184 et suiv.); déjà il facilite et facilitera sous sa nouvelle forme à un public de jour en jour plus étendu la connaissance, précise et attrayante, des résultats essentiels acquis par l'éminent professeur de Gand et consignés à l'usage d'un cercle naturellement plus étroit de lecteurs dans ses remarquables « Textes et Documents relatifs au mithriacisme ».

P. A.

Le Gérant : Ernest Leroux.

L'APOCALYPSE ARABE DE DANIEL

PUBLIÉE, TRADUITE ET ANNOTÉE

L'Ancien Testament ne connaît pas de prophète portant le nom de Daniel.

Pendant qu'il régnait à Hébron, David eut un fils du nom de Daniel[1]; le prophète Ézéchiel mentionne trois justes, qui par leur justice, ne réussiraient pas en temps de calamité à sauver ni leurs fils ni leurs filles, mais qui ne pourraient sauver que leur propre vie; ces hommes justes sont : Noé, Daniel et Job[2]. Une partie du livre biblique de Daniel raconte la vie et l'histoire d'un jeune Israélite, nommé Daniel, qui fut emmené en Orient par Nébukadnétsar après la bataille de Karkémis (606-604 av. J.-C.); deux ans après, il fut élevé à l'un des postes les plus éminents de l'empire chaldéen; c'était un sage, un habile homme d'État; son histoire rappelle sur plus d'un point celle de Joseph élevé à la cour des Pharaons; comme lui, il savait interpréter les songes et lire dans l'avenir; la littérature apocryphe s'est emparée de son nom et a mis sous son couvert un nombre respectable de manuels d'onéirocritique, de recueils de prédictions et d'apocalypses. Enfin, parmi les chefs qui revinrent de captivité avec Esdras, la Bible mentionne un certain Daniel, d'entre les enfants d'Ithamar[3]; c'est vraisemblablement le même personnage que le Daniel qui apposa son sceau avec Néhémie,

1) Cf. I *Chron.*, III, 1.
2) Cf. *Ezéchiel*, XIV, 12-14, 19-20.
3) Cf. *Esdras*, VIII, 1-2.

lors du renouvellement de l'alliance avec Dieu[1]. Ce Daniel était sacrificateur et la caravane dirigée par Esdras revint à Jérusalem en 458-457 av. J.-C.

Avec le Nouveau Testament, la question revêt un aspect nouveau. Les trois synoptiques citent, à propos de la ruine imminente de Jérusalem, un passage du livre de Daniel. Marc, dont la rédaction est probablement la plus ancienne des synoptiques, fait allusion au passage de Daniel, IX, 27, plutôt qu'il ne le cite. Le nom de Daniel ne figure pas dans ce verset[2]. Le récit de Luc est encore plus éloigné de l'original de Daniel; il fait simplement allusion à la désolation qui va fondre sur Jérusalem[3]. Seule, la leçon de Matthieu cite le nom de Daniel, et le fait suivre de l'épithète *le prophète*[4]. La version syriaque du N. T. a le passage de Marc conforme à celui de Matthieu; la version arménienne a le même texte que la grecque; il n'y a pas lieu de poursuivre les investigations dans les versions postérieures; elles sont dépourvues de tout intérêt critique, puisqu'elles se contentent de reproduire les textes plus anciens.

Si nous faisons un pas de plus et que nous parcourions les écrits des Pères apostoliques, nous constatons également que Daniel, dans les passages où son nom figure, n'est pas qualifié de prophète. Dans la 1re épître de Clément Romain († vers 96 ou 100) aux Corinthiens (ch. 45), le nom de Daniel se trouve cité à côté de ceux d'Ananias, d'Azarias et de Misaël sans aucun qualificatif[5]; la 2e épître de Clément Romain aux Corinthiens (ch. 6) cite le verset d'Ézéchiel où il est question des trois hommes justes, mais dans l'ordre sui-

1) Cf. *Néhémie*, X, 1-8.

2) Cf. *Marc*, XIII, 14, dans l'éd. minor de Tischendorf : ὅταν δὲ ἴδητε τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως ἑστηκότα ὅπου οὐ δεῖ...

3) Cf. *Luc*, XXI, 20, éd. Tischendorf minor : ὅταν δὲ ἴδητε κυκλουμένην ὑπὸ στρατοπέδων Ἰερουσαλήμ, τότε γνῶτε ὅτι ἤγγικεν ἡ ἐρήμωσις αὐτῆς.

4) Cf. *Matth.*, XXIV, 15, éd. Tischendorf minor : ὅταν οὖν ἴδητε τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως τὸ ῥηθὲν διὰ Δανιὴλ τοῦ προφήτου...

5) Cf. *Patrum apostolicorum opera*,... éd. minor. Lipsiae, 1877, p. 25.

vant : Νῶε καὶ Ἰὼβ καὶ Δανιήλ[1]. Par contre, l'épître de Barnabas († vers 100 ou 120) cite très librement deux versets du livre de Daniel[2], en le qualifiant de prophète (ch. 4, vv. 4 et 5).

Le Talmud ne donne pas Daniel comme un prophète qui ne figure pas, dans le canon hébraïque, parmi les prophètes : nous renvoyons le lecteur à la traduction du Talmud par M. Schwab, I, p. 152 : «... en voyant l'emplacement de la fournaise où furent jetés Hanania, Michaël et Azaria, ou la fosse aux lions qui reçut Daniel... » — p. 156 : « De même, un homme ne peut sauver celui qu'on jette aux bêtes féroces ; mais l'Éternel a sauvé Daniel de la fosse aux lions... » — P. 157 : « C'est ainsi qu'il sauva Moïse du glaive de Pharaon... et Daniel de la griffe des lions ». — VII, p. 214 : « Lorsqu'on voit un homme tomber à la fosse aux lions, on ne peut pourtant pas attester son décès, car il a pu lui arriver le même miracle qu'à Daniel. »

Le Coran ne mentionne pas Daniel ; par contre, il cite Esdras ('Ozaïr) dans la sourate de l'*Immunité*, sour. IX, 30 : « Les Juifs disent : 'Ozaïr est fils de Dieu. Les chrétiens disent : Le Messie est fils de Dieu... ». Le traducteur ajoute en note que, d'après les commentateurs, Dieu avait fait mourir Esdras et l'avait ressuscité au bout de cent ans. Esdras, une fois ressuscité, aurait récité aux Juifs la Thorah qu'il savait par cœur avant de mourir et que, pour ce faire, il devait être fils de Dieu[3].

Cette légende nous ramène à notre sujet, en faisant d'Esdras un contemporain de Daniel. Telles sont, en effet, les données que nous fournit l'*Apocalypse arabe de Daniel*, qui expose et raconte la vision qu'eut *le prophète Daniel* et qu'il raconta à son *disciple Esdras*.

Nous ne nous attarderons pas à montrer le grand rôle que joue le nom de Daniel dans la littérature apocalyptique apocryphe[4].

1) Cf. *Patrum apostolicorum opera*... éd. minor. Lipsiae, 1877, p. 38.
2) Cf. *ibid.*, p. 49.
3) Cf. *Le Koran*, trad. Kasimirski... Paris, 1859, p. 149. Cette légende repose sur *Coran*, sour. II, 261.
4) Cf. F. Macler, *Les Apocalypses apocryphes de Daniel*... Paris, 1895, et la bibliographie donnée *ibid.*, p. 5-6.

Si l'on excepte le passage de Mathieu, xxiv, 15, et celui de Barnabas, il faut descendre très avant dans le moyen âge pour trouver accolés les noms de *Daniel* et de *prophète*; mais dès cette époque, ces deux mots deviennent inséparables, et dans une certaine branche de la littérature apocryphe[1], Daniel est tenu pour un des plus grands prophètes de l'ancienne alliance.

Esdras joue également un rôle très important dans la littérature apocryphe[2]. Nous n'avons pas à entrer dans des détails à ce sujet; il nous suffira de signaler en passant qu'Esdras le Scribe est quelquefois dénommé Esdras le Prophète[3], et que dans la nouvelle apocalypse qui nous occupe, il est présenté comme le disciple et le secrétaire de Daniel. La mise en scène traditionnelle des apocalypses l'exigeait. L'apocalypse arabe de Daniel, en effet, rappelle de bien près l'apocalypse syriaque d'Esdras[4]; or, dans cette dernière, Esdras le Scribe révèle ce qui concerne les derniers temps à son disciple Qarpos; il allait de soi que Daniel dictât ses oracles à un disciple capable de le comprendre; et qui donc plus qu'Esdras était digne d'une telle marque d'estime?

L'apocalypse arabe de Daniel que nous publions aujourd'hui est extraite du ms. arabe 150 de la Bibliothèque natio-

1) Dans la littérature populaire, Daniel, en tant que grand prophète, est même confondu avec Jérémie, dont il était le contemporain. Cf. entre autres dans G. Hérelle, *Les Pastorales basques*.., Bayonne, 1903, p. 57, la pastorale intitulée *Nabuchodonosor*; d'après l'exemplaire de M. Hérelle, le prologue mentionne le prophète Daniel, tandis que dans l'exemplaire de M. J. Vinson, il est question du prophète Jérémie, au même endroit. Voir encore : *Daniel dans la caverne des lions*, drame historique en vers, en hébreu, par Léon Levin.., Varsovie, 1828.

2) Cf. René Basset, *Les Apocryphes Éthiopiens traduits en français*.. IX. *Apocalypse d'Esdras*. Paris, 1899 et les nombreuses indications bibliographiques, rejetées en notes, au bas des pages.

3) D'après un passage de M. Praetorius, cité par M. Basset, *op. cit.*, p. 4.

4) L'*Apocalypse d'Esdras* en syriaque a été publiée et traduite en allemand par F. Baethgen, en 1886, dans : *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, d'après le ms. syr. Sachau 131 de Berlin. La même apocalypse syriaque a été rééditée, avec traduction française, par l'abbé J.-B. Chabot, dans : *Revue sémitique*, 1894, d'après le ms. syr. 326 de la Bibliothèque nationale de Paris.

nale. Elle occupe les feuillets 14-20 dudit ms. et a été signalée en ces termes par l'auteur du catalogue [1] : « Explication de la vision que le prophète Daniel raconta à son disciple Esdras, et indication de ce qui doit arriver aux enfants d'Ismaël et d'Agar la Copte »[2].

Trois événements semblent avoir particulièrement frappé l'imagination des hommes du moyen âge ; l'empreinte même en fut si forte que dans les âges suivants, le même esprit continue à se traduire par les mêmes manifestations. Nous voulons parler : 1° des luttes de Byzance avec la Perse, et plus spécialement des guerres d'Héraclius et de Chosroès ; 2° de la naissance et de l'expansion rapide de l'Islamisme, en y comprenant les guerres nombreuses, les conquêtes brillantes, les actes de cruauté raffinés qui en forment le cortège naturel et inévitable ; 3° les Croisades.

Une bonne partie de la littérature apocalyptique pivote autour de l'un ou de l'autre de ces événements et s'il est parfois difficile, pour ne pas dire impossible, de dater et d'identifier une apocalypse, la raison en est autant à chercher dans le vague voulu des figures et des allégories que dans l'ignorance de l'auteur.

Une apocalypse voit en général le jour après un grand cataclysme, après une longue période de troubles et de souffrances, après des guerres cruelles et sans fin.

L'esprit apocalyptique est de tous les temps et de tous les pays ; c'est, comme on l'a déjà fait remarquer, une sorte de philosophie de l'histoire, une leçon de morale à dégager de la triste réalité, pour attirer le regard humain vers des régions meilleures[3]. Si cet esprit est de tout temps, il revêt

1) Le baron de Slane, *Bibliothèque Nationale. Département des manuscrits. Catalogue des manuscrits arabes...*, Paris, 1883-1895.

2) Cf. *ibid.*, p. 34. La date du ms. donnée par de Slane, d'après folios 201 et 270 v°, est 1322 des martyrs = 1606 de J.-C.

3) Cf. Lücke, *Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung des Iohannes*, 1832 ; F. Macler, *op. cit.*, *passim* ; Auguste Sabatier, *L'Apocalypse juive et la philosophie de l'histoire...* Paris, 1900, p. 1-2. Sur le degré d'historicité à accorder à ce genre d'écrits, cf. Jean Réville, *La valeur du témoignage historique du « Pasteur » d'Hermas*, Paris, 1900.

aussi les formes les plus diverses, et si l'on a pu faire rentrer dans ce cadre apparemment bizarre la *Cité de Dieu* de saint Augustin et le *Discours* de Bossuet *sur l'histoire universelle*, on n'a pas craint non plus, et cela avec toute apparence de raison, de compter au nombre des œuvres apocalyptiques la science nouvelle d'Auguste Comte et le socialisme révolutionnaire moderne[1]. Sous un certain angle, l'œuvre apocalyptique nous apparaît comme un article de tête d'un grand quotidien, tirant des conclusions historiques et philosophiques des incidents et des événements de chaque jour.

Il y a plus. L'apocalyptique ne s'est pas seulement conservée sous la forme plus ou moins savante du socialisme moderne ; elle est restée conforme à ses principes originels, identique en ses formes comme dans son essence première. Nous pourrions citer un nombre respectable d'apocalypses modernes, fidèles au prototype que représente le livre biblique de Daniel[2]. Un ouvrage entre tant servira d'exemple : il s'agit d'une brochure intitulée : *Les Prophéties et les événements de demain*, par 142, Paris (1893), in-8°, et écrite

1) Cf. A. Sabatier, *ibid.*, p. 20.

2) Cf. entre autres : *Prédictions sur la destinée de plusieurs princes et estats du monde*. Anvers, 1684. In-32. — *Précis de la vie, ou Confession générale du comte de Mirabeau, François... augmenté d'un arrêt de la Cour, contenant les troubles de Marseille*, etc. *Et du nouveau messie de Provence et de ses douze apôtres*. A Maroc, de l'Imprimerie impériale... 1789. In-8. — Prédictions très remarquables faites les 20 et 23 janvier 1628, qui annoncent d'une manière fort claire la chute de Buonaparte, le rétablissement du trône des Bourbons, la paix générale et le salut de la France, ou : Extrait d'un livre allemand, imprimé en 1632, ayant pour titre : *Deux petits traités merveilleux*, dont l'un relate *les révélations célestes et visions qu'a eues en 1627 et 1628, une fille pieuse nommée* Ponitowska, *sur l'état de l'église chrétienne, sa délivrance et l'épouvantable destruction de ses ennemis*, traduit par Fra. — Mar. de Mougé... Paris, 1814, In-8. — *Les Précurseurs de l'Antechrist* ; histoire prophétique des plus fameux impies qui ont paru depuis l'établissement de l'Église, jusqu'à nos jours ; ou *La Révolution française* prédite par S. Jean l'évangéliste, suivie d'une dissertation sur l'arrivée et le règne futur de l'Antechrist. 7e éd. revue et considérablement augmentée par [l'abbé Jean-Wendel Wurtz]. Lyon, 1822. In-8. — *Révélations prophétiques*. Instruction. Morale. Initiation par la Voyante-Prophétesse Madame Camille Clavel Grasien. Paris, avril 1902. In-8. — [Charles T. Russell], *L'Aurore du Millénium*. Vol. I. *Le Plan des âges*. Traduit de l'anglais... Neuchâtel et Paris, 1897, in-16.

sous le coup de la politique de Gambetta et du *Scandale de Panama*. Tout le vocabulaire apocalyptique est employé; il y est question, comme ailleurs, de cornes, de lion, d'ours, de panthère, de léopard, de dragon, etc. Deux expressions nouvelles font leur apparition : le *Triangle* et le *Coq*; inutile d'expliquer la première; elle se comprend d'elle-même; quant au *Coq*, il doit être dévoré par le Dragon, « lorsqu'il aura chanté deux fois trois fois trois heures sur son fumier; et le Coq ne serait pas dévoré s'il quittait le fumier; car, après trois fois deux fois deux heures, l'Ange l'avertit et lui crie : Malheur, trois fois malheur!... »; l'auteur de la prophétie a la bonne grâce de nous expliquer que le Coq représente Louis-Philippe et que la durée de son règne est de dix-huit ans (1830-1848), c'est-à-dire deux fois trois fois trois heures[1].

Nous ne devons pas multiplier ces exemples. Il nous faut revenir à l'apocalypse arabe de Daniel.

Celle-ci nous apparaît comme une œuvre chrétienne, si l'on en juge par l'invocation du début et par le fait que les Juifs prendront l'Antichrist pour le Messie attendu[2]; elle n'a pas, comme la plupart des apocalypses, la vision des quatre bêtes destinée à représenter la succession de quatre empires, chaldéen, médo-perse, grec, romain; ou chaldéen, mède, perse, gréco-romain, etc.[3]. De plus, l'auteur de notre apocalypse ne donne pas de date au commencement de son ouvrage; il se meut dans un cadre plus lâche; les allusions historiques sont moins précises; il ne semble pas que l'auteur ait un plan bien déterminé et qu'il se conforme à la succession des événements dans le temps; son œuvre est plutôt un tableau où l'ordre chronologique fait défaut dans une certaine mesure; il écrit dans un genre qui lui est connu et familier; il ne s'astreint pas à suivre de trop près un modèle; s'il imite le style apocalyptique, c'est plus en se conformant

1) Cf. *Les Prophéties et les événements de demain*... p. 16.
2) Cf. § 65 de la traduction.
3) Cf. A.-F. Gallé, *Daniel, avec commentaires de R. Saadia, Aben-Ezra, Raschi, etc., et variantes des versions arabe et syriaque*... Paris, 1900, p. III-IV.

à l'esprit qu'à la lettre. Enfin, lors du déchaînement final, notre auteur mentionne Élie et Énoch luttant contre l'Antichrist; il ne cite pas l'invasion de Gog et de Magog[1].

De ce vague des figures dérive une grande difficulté, celle d'identifier les personnages, et, partant, d'assigner une date, même approximative, pour la rédaction de l'apocalypse arabe de Daniel.

Il y est manifestement question des Arabes, des fils d'Ismaël; ce sont eux qui tiennent le premier rang dans l'apocalypse; il y est également fait mention du royaume des Grecs, c'est-à-dire de Byzance. Les luttes avec l'Orient, le Nord doivent désigner des guerres avec les Perses et des invasions venant de la Tartarie; les différentes cornes représentent vraisemblablement des khalifes ainsi que des généraux et des capitaines des nations mentionnées et les animaux allégorisent Byzance, la Perse et les généraux de ces deux empires. D'autre part, nous n'avons pas trouvé de trait frappant, permettant de reconnaître les Croisades. Il semble pourtant qu'il y soit fait allusion, d'une façon plus ou moins discrète et imprécise. Le plus sage est de ne pas vouloir trop préciser. Les figures sont volontairement flottantes, et il y aurait mauvaise grâce à faire dire à l'auteur ce qu'il n'a pas voulu exprimer.

Lorsque l'islamisme eut conquis une partie de la terre, quatre grandes religions se disputaient les âmes; le judaïsme, le christianisme, l'islamisme, le parsisme donnèrent naissance à un syncrétisme religieux des plus étranges; les idées

1) Cf. James Darmesteter, *Le Mahdi...*, Paris, 1885, p. 10-11; le mal, chez les Juifs, est personnifié par l'invasion de Gog et Magog; chez les chrétiens, par le Dragon; chez les Persans, par le serpent Zohâk. La mention de Gog et Magog fait également défaut, en tant que caractéristique de l'apocalyptique chrétienne, dans un ouvrage chrétien du XIIe siècle; cf. *Vie de sainte Alpais, vierge de Cudot* (1150-1211) *traduite d'un ms. latin contemporain et suivie de l'histoire de son culte*, par l'abbé P. Blanchon,..Marly-le-Roi, 1893, p. 48-49, où l'Antichrist terrasse Élie et Énoch et leur inflige « la mort la plus barbare ».

circulaient d'un pays à l'autre, plus rapides que les aigles des légions ; en même temps que les hommes et les soldats, les conceptions religieuses et eschatologiques luttaient, rivalisaient, se pénétraient sans parvenir à la fusion et à l'unité. C'était un chaos dans les cerveaux, une confusion, un pêle-mêle d'où il semblait impossible de sortir[1].

L'apocalypse arabe de Daniel présuppose un original grec et se rattache par une suite de chaînons qu'on retrouvera peut-être un jour, au texte des Septante. Nous n'avons pas cru devoir relever les éléments manifestement empruntés au Daniel canonique : le lecteur les reconnaîtra aisément. Nous nous réservons de reprendre dans le détail l'étude comparative de toutes les apocalypses daniéliques ; mais avant d'essayer des groupements, il faut publier les textes[2].

F. MACLER.

1. Cf. Nathan Söderblom, *La Vie future d'après le mazdéisme à la lumière des croyances parallèles dans les autres religions, Étude d'eschatologie comparée*, Paris, 1901.

2. L'état du texte arabe, ici publié, est très mauvais ; les lettres y sont souvent confondues ; il dénote une grande négligence de la part du copiste ; dans les verbes, la 2e personne est fréquemment employée là où il faudrait la troisième personne, et vice versâ ; le pluriel est mis à la place du singulier, et réciproquement ; néanmoins, nous avons cru devoir jusqu'à un certain point, conserver l'aspect défectueux de l'original. — Les épreuves ont été aimablement revues par M. René Dussaud. M. Jean Réville, M. Israël Lévi et M. Paul Alphandéry ont bien voulu nous signaler quelques points intéressants. Nous les prions d'agréer ici l'expression de notre reconnaissance.

TRADUCTION DE L'APOCALYPSE ARABE DE DANIEL

(fol. 14 *a*). Ces deux cahiers furent insérés dans le volume après qu'on eut mis le numéro.

1. — Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, le Dieu unique ; à lui soit la gloire ! Amen !

2. — Nous commençons avec l'aide de Dieu — qu'il soit exalté et que sa providence soit excellente ! — par exposer la vision du prophète Daniel dont il informa son disciple Esdras, au sujet de ce qu'il adviendra des fils d'Ismaël, fils d'Agar la Copte[1]. Avec le salut du Seigneur, amen, amen, amen !

3. — Le prophète Daniel dit à Esdras son disciple : Écoute ma vision, ô mon fils ! et admire parmi les œuvres de Dieu, sa justice, le surnaturel de son commandement et la constance de sa parole pour toutes les générations et tous les peuples.

4. — Sache que je vis un ange qui descendait du ciel, louant et glorifiant le Seigneur. Il portait un vêtement blanc[2] ; son visage brillant resplendissait comme l'éclair ; ses mains, ses avant-bras et ses bras étaient comme du cuivre ; ses yeux étaient semblables aux rayons du soleil[3] ; dans sa main droite, il tenait un rouleau couvert d'écriture[4]. Il me dit : « Dieu a entendu tes prières et m'a envoyé vers toi[5] ; pour que

1) Cf. *Genèse*, XVI. — Nous ne citerons pas, intentionnellement, les passages bibliques renfermés dans notre texte. Il suffit pour cela, d'avoir une bonne « Concordance des Saintes Écritures » ; ce qui nous intéresse dans ce nouveau document, c'est avant tout sa façon originale de concevoir et d'exposer l'histoire. — Cette mention d'Agar, ainsi que l'invocation du début, semble assigner l'Égypte comme lieu d'origine de notre apocalypse.

2) Cf. *Dan.*, X, 5 ; *Apoc.*, x. 1.

3) *Dan.* x, 6.

4) *Apoc.*, x, 2.

5) *Dan.*, x, 11.

je l'informe de ce qui arrivera à la fin des temps[1]. Quant à ce rouleau, il est à toi. Ouvre et lis ce qu'il contient. »

5. — Je pris le rouleau de sa main avec effroi et en tremblant. Puis je le déroulai et je lus. Or voici qu'il contenait de dures calamités, un malheur extrême, d'une exactitude[2] terrible. Je rendis grâces à Dieu qui élève qui il lui plaît et qui abaisse qui il veut[3]; il a la puissance et le pouvoir. Je dis : « O mon Seigneur, préserve et sauve ton peuple du serpent féroce, dont la gueule est pleine de poison[4] et à laquelle on ne peut échapper sans ton aide, ô Dieu fort et puissant. »

6. — Puis je regardai dans le rouleau : il s'y trouvait un serpent[5]: il y avait sur sa tête 12 cornes[6]; et sur sa queue, 9 flèches. Il venait du désert et je le vis qui faisait face à toutes les nations et à tous les peuples. Sa domination était dure à tout le genre humain, tandis que lui (le serpent) redoutable faisait absorber le poison et en versait sur quiconque le touchait.

7 (fol. 14 *b*). — Puis je vis un ange qui descendit du ciel, le tua et dispersa ses flèches[7]; je vis que les 12 cornes furent élevées considérablement l'une après l'autre, en puissance et en longueur de temps. Ensuite, je vis que les

1) *Dan.*, x, 14.

2) Ou : d'une réalité.

3) *Cf.* I *Sam.* II, 7; *Psaum.*, LXXV, 8; *Matth.*, XXIII, 12.

4) Dans *Apoc.*, XII, 15, la gueule du serpent est pleine d'eau.

5) Le serpent semble désigner ici les khalifes, ou plutôt l'empire musulman.

6) Ces 12 cornes pourraient faire songer aux 12 Césars; mais il ne faut pas oublier que le serpent vient du désert, ce qui semble plutôt faire allusion aux Arabes. En comptant 12 cornes + 9 flèches, cela fait 21 khalifes, ou généraux : il n'y a probablement pas lieu de tabler sur les 12 cornes + 9 flèches; ce chiffre était donné *a priori* et l'histoire devait s'y plier au risque de s'estropier. D'après le § 13, Mahomet ne doit pas être compté parmi les 12 cornes. Cette expression désigne des chefs grecs aussi bien que des arabes. — Dans l'apocalypse syriaque d'Esdras, il y a 12 cornes sur la tête du serpent et 9 sur la queue; cf. F. Baethgen, dans *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*... 1886, p. 200 et 205.

7) Dans l'apocalypse syr. d'Esdras, l'ange déclare à Esdras que Daniel, lui aussi, a eu une révélation sur les 9 cornes, petites et cruelles; cf. F. Baethgen, *ibid.*, p. 205.

12 cornes diminuèrent, puis s'épuisèrent et disparurent au bout d'un certain temps[1].

8. — Aucun des rois de la terre ne put résister devant elles ; je vis une corne d'entre elles qui s'empara du monde. Je dis : « O Dieu tout puissant, magnifique, pourquoi cette corne seule est-elle restée, et pourquoi l'anéantissement n'est-il pas venu sur elle comme sur ses semblables ? »

9. — J'entendis une voix qui disait : « Criez cela parmi les hommes : patientez, car les maux sont peu de chose et la vie est jusqu'à l'éternité pour celui qui patiente[2] ».

10. — Il me dit : « Regarde cette corne qui subsiste des douze et sache que le temps de sa puissance est venu. Elle gouverne la terre et sa puissance s'étend sur les tribus et les animaux de la terre, sur les montagnes élevées couvertes d'arbres, et sur toutes les collines. Elle porte le malheur[3] dans les yeux, car ils sont blancs. Elle s'appelle Hâchim[4].

11. — Le Seigneur me dit : « Appelle la terre habitée et écoute la réponse qu'elle te fera. »

12. — Je l'appelai et elle me dit : « O homme, fais-moi descendre en silence, car mes peines sont nombreuses et

1) Ce paragraphe dépeint assez bien, sans toutefois présenter rien de typique, la série des premiers khalifes.

2) Cf. *Jacq.*, v, 7-9.

3) Ou : la puissance, ou encore : l'arrogance. Dans ce passage obscur, on peut lire : زولة ou دولة.

4) Nom donné à Mahomet en souvenir de son arrière grand-père ; *cf.* A. Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammad*... I, Berlin, 1869, p. 141. — « Und er hat die Banû Hâschim unter den Korayschiten auserwählt, und er hat mich unter den Banû Hâschim auserwählt ». Cf. *ibid.*, p. 140, n. 2. Mahomet avait les yeux noirs, mais pour certains chrétiens, il est devenu l'incarnation de l'Antéchrist ; or ce dernier a l'œil droit très brillant, une trace dans cet œil. Cf. René Basset, *La sagesse de Sibylle*, p. 21. L'auteur de notre apocalypse donne des noms à huit de ses personnages ; ces noms sont difficiles à expliquer, surtout à cause du mauvais état du ms. — Sur la formation de ce genre de noms écrits en caractères arabes séparés correspondant à une formation hébraïque, cf. Moïse Schwab, *Vocabulaire de l'Angélologie d'après les manuscrits hébreux de la Bibliothèque Nationale*, Paris, 1897 et A. Cabaton, *Un abrégé malais du catéchisme musulman*, dans T'oung-Pao, 1904, p. 153, s. v. الله اكبر.

lourdes; j'étais riche et je suis devenue pauvre; j'étais bien portante et je suis devenue faible; j'étais belle et je suis devenu laide[1]. »

13. — Puis il me dit : « Appelle le désert », et je l'appelai: il dit : « C'est moi que vous appelez l'homme qui a dans les yeux une trace de blanc. » Il dit : « j'étais pauvre, et je suis devenu riche; j'étais avili et j'ai été élevé; à la fin de mon règne mourra le lion, la corne la plus forte des Grecs[2]. Les deux tiers du territoire romain valent 10 chalou' et demi; et cela, [pendant] 130 ans ». A la fin de ces années, mourra l'homme qui a dans les yeux la trace de blanc. Il construit des villes et des villages, et fait sortir de la terre des ruisseaux et des fleuves; il peuple le désert; il ramasse de l'or et de l'argent, plus que [ses] successeurs[3] et les 12 cornes qui sont après lui. Il habite le désert, il plante (fol. 15 *a*) les arbres et les vignes et mange de leurs fruits; il meurt sur son lit[4].

14. — Il y aura à sa place un roi ivrogne; c'est la première des 9 flèches. Sa tête se balance comme celle de l'ours; il s'appelle WDYH; c'est un homme géant, gros; il tue avec fourberie; il est d'entre les géants des fils d'Ismaël[5].

1. Ce tableau a pour contre-partie le suivant, où nous croyons reconnaître une allusion à Mahomet, qui, de pauvre, devient riche. Il semble que l'auteur de l'apocalypse, dans ces deux passages, ait l'intention de faire voir en Mahomet le principe contraire à toute civilisation. Mahomet fut pauvre et sans influence jusqu'au jour où il épousa la riche Khadidja.

2. Héraclius mourut en 641, tandis que Mahomet était mort en 632.

3. S'agit-il des successeurs de Mahomet, c'est-à-dire des khalifes, خلفاء?

4. Dans certaines apocalypses, celui qui meurt sur son lit doit désigner Vespasien; cf. E. de Faye, *Les Apocalypses juives*... Lausanne, 1892, p. 16 et 20. Ici, il semble bien être question de Mahomet, qui mourut également dans son lit, et fut enseveli dans une fosse creusée à la place même qu'avait occupée le lit; cf. Noël Desvergers, *Arabie*, Paris, 1847, p. 196-197. Peut-être faut-il voir tout simplement dans « il meurt dans son lit » une expression pour « il meurt heureux, dans le bonheur », opposée à la mort violente qui assaillit les successeurs du Prophète. — Voir, plus loin p. 292, la référence à un passage du Bet ha-Midrasch.

5. Il s'agit ici du règne d'Omar ibn el-Khattab, si étrange que cela puisse paraître. L'auteur de l'apocalypse en trace un portrait diamétralement opposé à la vérité historique.

15. — Il s'élèvera devant lui quelqu'un qui le combattra[1] : c'est l'aigle et il s'appelle LKYDY ; son règne durera une demi heure ; alors je vis la terre tressaillir tout entière.

16. — Puis s'élevèrent 4 têtes, qui luttèrent l'une contre l'autre une lutte très forte ; [cela dura] 3 mois[2].

17. — Je vis un serpent venant de l'Orient, une vipère qui distillait du poison ; elle sortit de la queue du grand serpent[3]. Elle répandit son poison sur une grande partie du monde, tuant et détruisant les forteresses ; sur son épaule, un signe ; et entre ses yeux, 3 cornes[4], avec lesquelles elle coupait et tuait. C'est un cheikh plein de ruse[5], qui repousse ses ennemis sous son souffle, comme le vent qui bat le roseau et l'agite de tous les côtés ; et il n'avait pas de conseiller. Je le vis s'avancer et entrer dans la grande ville[6] ; il versa le sang de beaucoup de monde. Les oiseaux du ciel et les animaux de la terre vinrent et mangèrent de la chair des hommes ; je le vis de mes propres yeux.

1) Il faut entendre par là la guerre contre Héraclius et la bataille du Yarmouk. C'est sous le règne d'Omar qu'eut lieu la conquête de la Syrie, de la Palestine, de la Perse, de l'Égypte, de la Mésopotamie, de l'Afrique jusqu'à Tripoli. C'en est assez pour expliquer le tressaillement de la terre tout entière, mentionné par notre auteur. Ce passage (§§ 14 et 15) peut viser aussi Mou'âwiya. La dynastie Omayyade est réputée pour son intempérance. L'aigle qui s'élève contre lui ne saurait être Héraclius. Est-ce un Grec, ou encore 'Ali ? — Ces identifications, malgré leur apparence historique, restent douteuses.

2) Allusion aux quatre partis entre lesquels se divisait l'Islam : Omayyades, Chiites, Khâridjites et le parti d'Abd Allâh ibn az-Zobair ; cf. Van Vloten, *Recherches sur la domination arabe, le chiitisme et les croyances messianiques sous le khalifat des Omayyades*, p. 34.

3) Ce serpent, qui sort de la queue du serpent, nous semble désigner Moslemah, fils d'Abd-el-Mélek, et frère des khalifes Walid I, Soliman, Yézid II et Heschâm ; il conquit le Pont et l'Arménie, assiégea Constantinople (la grande ville) et chassa les Khazars de l'Adherbeidjan.

4) Ces 3 cornes sont les 3 lieutenants qui accompagnèrent Moslemah dans son expédition contre Constantinople : Soleiman, remplacé par son neveu Omar ; Sophian, commandant la flotte d'Égypte ; Yézid, commandant la flotte d'Afrique. Cf. de Muralt, *Chronog. byz.*, I, p. 335-339.

5) Moslemah s'empara de Pergame par ruse et au moyen de sortilèges. Cf. de Muralt, *Chronog. byz.*, I, p. 335.

6) Moslemah assiégea Constantinople du côté de la Thrace ; il ne put s'en emparer, bien qu'une bonne partie de la flotte arabe occupât des points importants des environs de Constantinople.

18. — Puis je vis la vipère : elle vint à.... la ville ; elle avait le butin qu'elle avait remporté de la grande ville. Elle l'assiégea, la serra un certain temps, et Dieu remit la ville entre ses mains, à cause de la révolte de ses habitants. Je vis la vipère qui cracha le poison de sa gueule sur le mur de leur ville. Elle fit avec eux un pacte, qu'elle n'exécuta pas.

19. — Je vis [quelqu'un] pareil aux 12 [cornes] qui réunit une armée avec les troupes de la grande ville[1]. Ils luttèrent contre la vipère qui est la tête.

20. — Je vis le pilier qui se dressa sous la vipère ; celle-ci s'enroula autour. Il vint là des milliers de personnes.

21. — Puis je vis la vipère regarder en souriant de joie ; elle traversa le grand fleuve[2]. Je vis une seule aile sortir de dessous les ailes (fol. 15 *b*), dans une terre noire de violence et de force. Elle lutta contre la vipère.

22. — Je vis une autre aile sortir de dessous les ailes, dans une terre noire ; et avec elle un pilier sortir de dessous les bâtons de l'Orient de la terre. Il était violent, fort et venait directement sur la vipère avec quelques cavaliers[3].

23. — Je vis la vipère ; après son sourire, sa joie s'éteignit ; elle devint triste[4] et la calamité fut grande sur elle ; elle retourna en Syrie[5], luttant contre l'aile ; beaucoup de monde succomba dans le lieu du [combat]. Elle éparpilla son poison sur les remparts des villes.

1) Les Bulgares, au service de Constantinople dont le pouvoir est comparable à celui des Arabes, massacrent une grande quantité de musulmans commandés par Moslémah et ses lieutenants. Cf. de Muralt, *ibid.*, p. 338.

2) Allusion à la campagne de Moslemah en Perse, qu'il soumit en mars 720. Cf. de Muralt, *op. cit.*, t, pp. 339.

3) Allusion probable aux luttes qui marquèrent la fin de la dynastie Omayyade, trop faible pour soutenir le choc des Abbassides.

4) Ou : elle fut acculée.

5) Merwan II, le dernier des khalifes omayyades, après le siège d'Émèse, envoya un de ses officiers nommé Abou el-Ward, secourir Damas assiégé par les habitants de la Ghouta ; il continua jusqu'à Tibériade ; et Merwan considérait la Syrie comme apaisée et se disposait à reprendre le chemin de la Mésopotamie, lorsqu'il apprit que la Syrie, à l'instigation de Soliman-ibn-Heschām, était de nouveau révoltée. Cf. Dezvergers, *op. cit.*, p. 352.

24. — Je vis le pilier sortir de l'Orient de la terre et se diriger contre la vipère ; celle-ci alla à la rencontre du pilier ; et cela eut lieu en Mésopotamie[1]. Et là, beaucoup de sang humain fut versé. Les principaux soldats se disputèrent et se tuèrent les uns les autres[2]. La vipère se détourna du bâton et elle revint en fuyant et incendiant (?) après elle.

25. — Ensuite, je demandai à l'ange qui m'informait de ces choses ce qui adviendra de la tête de la vipère.

26. — L'ange de Dieu me dit : « Tu verras une obscurité et des brouillards épais. Il sortira de l'obscurité et des brouillards, vers l'Orient de la terre, des corbeaux innombrables ; ils se répandront sur la face de la terre, allant vers la vipère[3]. Celle-ci a fui devant eux, à la tête d'une petite troupe de gens, jusqu'à l'occident de Damas et de l'Égypte ; là, elle s'est déplu ; son étoile s'éteignit et elle perdit tout pouvoir ; elle fut accablée et périt[4].

27. — Je vis les deux enfants de la vipère partir vers l'Occident et le Nord[5].

28. — Je vis un lion de la seconde génération ; il s'empara de la terre. Il y resta deux ans. Le lion était tranquille et silencieux. Puis le lion périt. Il s'appelle 'AKN'AHLL'[6].

1) Soliman ibn Hescham réunit une armée de 70.000 combattants à Kennesrin ; Merwan II s'y dirigea sans retard et Soliman, complètement défait, laissa 30.000 hommes sur le champ de bataille. Cf. Desvergers, *op. cit.*, p. 352.

2) Il pourrait aussi se faire que ce paragraphe retrace la défaite de l'armée de Merwan, au bord de l'Euphrate, par Kahtabah, l'un des chefs les plus actifs de la conspiration abbasside. *Cf.* Desvergers, *op. cit.*, p. 354. Ces événements se passaient à la fin de l'année 749.

3) Ces corbeaux innombrables sont les nombreux partisans des Alides et des fils d'Abbas, qui, dans le Khoraçan et les provinces voisines, préparèrent la chute des Omayyades.

4) Merwan, après avoir mis l'Euphrate entre lui et ses ennemis, se réfugia à Mossoul, puis à Harran ; de là, il passa à Homs, à Damas et en Palestine, où les Juifs le protégèrent. Mais il fut cerné par l'armée d'Abdallah, divisée en deux corps ; il s'enfuit en Égypte et fut percé d'un coup de lance dans une église copte. Cf. Desvergers, *op. cit.*, p. 356.

5) Ce sont les Omayyades qui se sont enfuis dans le Maghreb et jusqu'en Espagne, où ils ont fondé une dynastie.

6) Si ce paragraphe doit dépeindre le règne de Aboul-Abbas, tige des Abbassides (seconde génération), il n'est pas rigoureusement exact.

29. — Je vis un grand taureau venir sur la surface de la terre, accourir, soulever la guerre et s'emparer de la terre[1]. Je vis entre les yeux du taureau une corne (fol. 16 *a*) longue; il avait une queue qui traînait par terre, et autour du cou un collier rempli de diamants et de perles réunies par un fil de pourpre[2].

30. — Le taureau appela les corbeaux; ils lui répondirent de toute la terre et de toutes les langues; il réunit une armée et l'équipa; il s'éleva et accumula chez lui de l'or et de l'argent; il entassa des trésors[3]: il posséda la science et la sagesse, plus qu'aucun des khalifes avant lui. Il redoubla de violence et de fermeté plus qu'aucun autre après lui. Il s'appelle 'AKB'AHLL'.

31. — Je vis pendant son temps des signes attestant qu'il sera grand dans le ciel et sur la terre, qu'il augmentera les trésors. Il aimera les richesses, les paraboles, les contestations et la science des savants[4]. Il frappera violemment les gens à la tête avec la lance[5]; [il y aura] une grande calamité. Il y aura de son temps une émigration et une fuite d'un endroit à l'autre et d'une ville à l'autre, à cause de la grande calamité. Il mettra entre les mains des hommes et devant leurs yeux un signe afin qu'ils évitent la mort[6]?

32. — Il détournera du culte de Dieu les gens de bien et il abaissera la maison de prière de Dieu et ses livres. Il s'augmentera de sagesse, de science et d'hypocrisie. On le re-

1) Abou Djafar al-Mançour conduisait la caravane de pèlerins à la Mecque lorsqu'il apprit la mort de Aboul-Abas. Il revint en toute hâte pour se faire couronner.

2) Allusion au goût des grandeurs qu'avait Al-Mançour, le fondateur de la brillante cité de Bagdad.

3) Al-Mançour est resté célèbre dans les annales de l'histoire par son avarice et son goût des richesses.

4) Cf. le portrait d'Al-Mançour, dans Desvergers, *op. cit.*, p. 362-368.

5) Allusion à la mort d'Ibrahim, qui fut percé d'un coup de lance à la gorge.

6) « Les historiens byzantins l'accusent (Al-Mançour) d'avoir été cruel envers les juifs et les chrétiens, dont un grand nombre abandonnèrent la Syrie sous son règne, pour venir se réfugier sur les terres de l'empire grec : à en

connaîtra tout le temps de son règne. Et à la fin de son règne, Dieu l'excitera contre le monde à cause de leurs péchés et de l'oubli des bonnes œuvres. Il élèvera sur le monde des gouverneurs néfastes et des chefs oppresseurs, qui font du mal au monde[1], qui voleront les orphelins et les veuves et s'empareront de leur esprit. Beaucoup de personnes renieront le Messie à cause de la violence des calamités et des malheurs, car leur malheur provient de leurs péchés afin qu'ils soient expiés.

33. — Puis je m'appliquai longtemps à prier et à pleurer sur mon péché et les péchés de l'humanité. Je disais : « O mon Dieu, Dieu magnifique et glorieux, je te loue et je remercie ton nom, parce que tu as fait dans chaque créature et chaque siècle des miracles, et tu nous as montré que ta joie et ton espoir étaient le véritable, depuis le commencement des siècles jusqu'au temps de notre désobéissance à ton commandement, par la désobéissance de notre père Adam, jusqu'à (*fol.* 16 *b*) ce que la mort l'emportât sur nous et nous engloutît.

34. — Puis, tu es revenu et tu nous as délivrés par ta clémence ; tu nous as affranchis des degrés de l'enfer par ta droite ; parce que toi, ô mon Dieu, clément, miséricordieux, tu ne laisses pas périr le monde, mais tu le fais retourner à toi, au point de lui témoigner de la bienveillance ; tu pardonnes et tu ne perds pas ta créature jusqu'à l'éternité. Et maintenant, ô mon Dieu, ne détourne pas le visage pour toujours et ne nous abandonne pas aux tribus[2] ; montre-nous dans nos ennemis le destin qu'ils méritent. Sauve et épargne ton peuple du serpent sauvage, qui vient du désert à la fin des temps et à la fin de l'alliance.

35. — Pendant que je pleurais, sanglotais et suppliais

croire Théophane, il leur faisait imprimer sur les mains une marque particulière à l'aide d'un fer rouge ». Cf. Desvergers, *op. cit.*, p. 368.

1) Les gouverneurs de province, pour plaire à Al-Mançour, abusèrent souvent de leur pouvoir. Ils y étaient contraints par le prince lui-même.

2) Arabes.

pour mon péché et les péchés du monde, l'ange vint, me parla et me dit : « Lève-toi, ô Daniel, et aie confiance, car tu verras la joie, à jamais, jusqu'à la fin de l'alliance ».

36. — Et pendant qu'il me parlait, cette voix se faisait entendre, tandis que le taureau dans un char [se dirigeait] vers Jérusalem[1] pour y prier Dieu. Alors l'ange lui dit : Ne te fâche pas, ô Daniel, car lorsque les hommes verront que le taureau n'est pas pour eux le salut et qu'il n'est pas un médiateur (?), alors Dieu enverra du ciel un messager; il le fera mourir, lui arrachera sa force, il brisera sa violence, le fera périr et le fera sécher sur la face de la terre[2].

37. — Je vis le fils du taureau. Il vint se plaignant, dominant, violent; et il le fit périr; il s'appelait DMHM[3] et s'augmentait en hypocrisie; les jours lui manquèrent[4].

38. — Puis prévaudra contre lui un petit du lion qui l'égarera dans le défilé entre la montagne et le rivage de la mer[5]; et le petit du lion le fera périr[6].

39. — Vers le moment où périra la corne, vivra son successeur[7], et le lion se soumettra à ses ennemis; il fera alors avec eux des alliances et des pactes, et ils se réconcilieront,

1) بيت المقدس *beit el-Maqdis.*

2) Al-Mançour souffrait de la dyssenterie; ses douleurs devinrent si fortes, qu'il ne put atteindre la Mecque; il mourut en 775 au campement de Bir-Maïmoun, à quelques milles de la ville sainte, sous sa tente de voyage. Cf. Desvergers, *op. cit.*, p. 367.

3) Ce mot Dmhm semble être l'anagramme de Mohammed el-Mahdi, fils et successeur d'Al-Mançour, 775-785.

4) El-Mahdi mourut avant d'avoir pu assurer à son second fils, Haroun er-Raschid, la succession immédiate du khalifat. — On pourrait aussi traduire : *Sa vie sera courte.* Sur la mort précoce d'El-Mahdi, cf. Desvergers, *op. cit.*, p. 373.

5) El-Mahdi combattit les Grecs et força l'impératrice Irène de lui payer un tribut; il traversa la Mésopotamie et s'engagea dans les défilés de la Cilicie. D'après Théophane, les Grecs obligèrent les Arabes, à repasser en désordre les défilés qui séparaient la Cilicie de la Syrie. Cf. Desvergers, *op. cit.*, p. 371-372.

6) El-Mahdi mourut de mort violente; cf. Desvergers, *op. cit.*, p. 373-374. On ignore la cause exacte de sa mort.

7) Son successeur, c'est-à-dire Haroun er-Raschid, qui battit à plusieurs reprises Irène et Nicéphore; puis ils firent la paix; elle fut rompue par suite du

Il y aura une grande joie de part et d'autre. Ensuite la paix sera rompue vers la fin de ses jours, qui est une demi-semaine. Il recommença la guerre que Dieu a défendue et à tuer (fol. 17 *a*) les fidèles.

40. — Alors Dieu supprimera de dessus la terre le souffle du pourceau mauvais (?), à cause de sa faute, de son oppression et parce qu'il avait provoqué Dieu et les âmes des fidèles[1]. Au moment de sa mort, il y aura une joie générale par tout le monde.

41. — Puis je vis une petite corne, qui saisit la terre ; elle s'appelle YSWHW. Je vis le petit du lion se réveiller de son sommeil ; il rassembla les nobles de sa tribu et les chefs et l'élite de sa nation.

42. — J'entendis une voix du ciel qui disait : La vérité a triomphé ; la véracité s'est affichée, tandis que Dieu Très-Haut a établi manifestement le salut sur la surface de la terre.

43. — J'entendis aussi une voix qui disait aux milices du ciel : Abaissez-vous pour aider le lionceau et séparez[2] les cornes du serpent fatal, parce qu'il atteint la fin et arrive au terme ; car à l'achèvement de 193 ans, il y aura salut et grande joie.

44. — Au bout de 70 ans, je vis un ange qui descendit du ciel ; il répandit le sang de beaucoup de monde, entre les collines et les rivières ; il démolit de belles constructions, et cela dans le deuxième mois.

45. — Puis je vis aussi des soldats appartenant aux troupes des hommes revêtus de vêtements noirs[3] ; ils entrèrent dans le reste de la terre et se répandirent à sa surface. Et

manque de parole de Nicéphore ; Haroun reprit Thébasa et transporta les habitants de Chypre ; puis il fit dévaster Rhodes par Khoumeid, en 806 et 807. Cf. de Murali, *Chronog. byz.*, I, p. 391. Haroun mourut en 809.

1) Constantin Copronyme (741-775) persécuta les catholiques, embrassa l'hérésie des iconoclastes, interdit d'invoquer la Vierge comme mère de Dieu et se livra au culte des démons et à l'inspection des entrailles. Cf. de Murait, *op. cit.* I, p. 347.

2) Dans le sens de : fendre, abattre, détruire.

3) Les Abbassides avaient un drapeau noir et portaient des vêtements noirs. Cf. Desvergers, *op. cit.*, p. 355.

de devant eux sortit la corne du Nord avec une grande armée. Elle entra dans la ville de Phounikiè au bout de 92 ans. Elle versa le sang de beaucoup de monde et démolit de belles constructions, jusqu'à ce qu'elle parvint à l'Orient central[1]. Et les partisans du Messie ne lui firent aucune opposition, parce que le signe du Messie était tracé devant eux. J'en vis beaucoup qui implorèrent leur secours; ils furent sauvés à cause du signe du Messie[2].

46. — Ensuite j'entrai dans ma maison et je demeurai stupéfait de la vision pendant plusieurs jours. Je jeûnai et je priai.

47. — Je vis un corbeau entouré de corbeaux, allant du Levant vers (fol. 17 *b*) le Nord de la terre[3]. Dans son bec, il y avait une épée à deux tranchants; il écumait comme le lion et il marchait sur la terre. Il semait le désordre et dévastait.

48. — Je vis un grand aigle arriver du Nord; dans son bec, une épée à deux tranchants; il s'arrêta sur le corbeau. Puis vola et s'éleva très haut; il battit des ailes et descendit. Beaucoup d'aigles, en quantité innombrable, le suivaient. Il s'arrêta à l'endroit où se tenait le corbeau, pendant que celui-ci brisait, piétinait, semait le désordre et des dévastations violentes. L'aigle enleva le corbeau, puis il le frappa contre la terre, sépara ses os et dispersa son armée.

49. — Puis je vis deux ailes sortir de dessous la grande aile. Elles se querellèrent au sujet de la royauté et répandirent beaucoup de sang d'entre les fils d'Ismaël. Cela ne dura pas pour eux; mais, au contraire, s'éteignit l'éclat de l'étoile funeste.

50. — Je vis aussi un poussin, qui s'éveilla et s'empara de la terre; il dura une semaine et une demi-semaine. Je vis pendant son règne beaucoup de signes dans le ciel et sur la

1) Ou : moyen.

2) Allusion à une campagne dirigée par Constantinople contre les musulmans. L'armée qui vient du Nord est une armée de Grecs.

3) Allusion à une campagne des Abbassides dirigée contre Constantinople.

terre, avec la famine, la mort violente et la guerre parmi les fils d'Ismaël.

51. — Je vis dans le complément de 1173[1] ans, que le lionceau sortit d'entre les Grecs ; et beaucoup de personnes vinrent sur la face de la terre, après lui, jusqu'à ce qu'il pénétra dans le Nord de la terre et en fit la conquête sans armes et sans combat. Personne ne s'éleva en face de lui, ni fort, ni faible, parce que les fils d'Ismaël avaient comblé la mesure de leurs péchés et de leurs crimes. Car ils ont fait descendre l'humiliation chez les gens de bien ; il rejetèrent les défenseurs du Messie et excitèrent les menteurs[2] ; ils démolirent les villes des habitants pacifiques et leur blasphème s'éleva jusqu'au ciel. Le Puissant, le Très-Haut regarda du ciel vers la terre et vers le temps que Dieu a fixé et déterminé dans sa prescience. Il y vit (fol. 18 *a*) le monde qui s'approcha de l'anéantissement et de la décrépitude.

52. — Sur ces entrefaites, je vis le lionceau qui traversa la Syrie et atteignit la grande ville de Dieu[3] ; il tua tout Juif et tout païen qui s'y trouvait ; il la filtra et la nettoya de toute impureté ; il y édifia de belles constructions ; il y institua des aumônes et des bienfaits en grand nombre[4].

53. — Je vis ce petit [lion] gouverner la terre dans laquelle était le royaume de Perse. Il s'appelle NWR'H et j'ai vu qu'il était établi en paix, pacifique. Pendant tout le temps de son règne, il y eut entre eux paix et amitié, jusqu'à la fin de leur alliance[5].

1) Peut-être a-t-on ici une date. 1173 compté d'après l'ère des Séleucides donne 862 de notre ère, et il serait fait allusion aux nombreuses invasions des Russes sur les terres de l'Empire sous le règne de Michel III. Mais c'est très problématique et le point de repère des Croisades paraît préférable. Dans ce cas, cette date conserverait le souvenir de la campagne d'Amaury, roi de Jérusalem, contre l'Égypte. En réalité, ces combinaisons sont peu acceptables et la date ici fournie n'a aucune valeur historique.

2) Ou : les imposteurs.

3) Jérusalem.

4) Serait-ce une allusion à Godefroy de Bouillon ?

5) Le § 53 vise peut-être la principauté d'Édesse. D'après le système de retournement des lettres, NWR'H donnerait Hâroûn ; il ne saurait être question

54. — Je vis un homme grec qui se sépara d'une femme de Damas[1], qui élevait ses enfants avec joie et paix, sans dispute ni querelle.

55. — Vers ce temps-là, il paraîtra vers l'Orient de la terre des tremblements de terre dans des endroits, des intrigues parmi les gens, des rivalités funestes entre les communautés.

56. — Il s'élèvera une tête de l'Occident et elle fomentera la guerre et les émeutes[2]; elle rejettera la soumission aux Grecs, et la paix cessera pendant trois mois : elle opprimera le monde; le monde et les habitants de la Perse trouveront en [cette oppression] la calamité, l'indigence grande et l'effusion d'un sang abondant dans la terre de Babylone. [Cette oppression] durera sur les palais des rois et seront ruinées jusqu'aux fondements les constructions qui ont été élevées avec beaucoup de peine; la ruine et la damnation dans les âmes avec une guerre violente jusqu'à ce que les hommes demandent un refuge et une résidence; et ils ne trouveront pas. Beaucoup de fidèles se laisseront entraîner à l'erreur, par crainte des armes, et beaucoup de créatures renieront le Christ, à force de calamités. Le Seigneur viendra; personne sur la terre n'obtiendra son pardon, que ceux qui ont patienté pendant les calamités et les désastres. Plusieurs qui troublent la sécurité inclineront de leur propre gré au mal et aux mauvaises actions manifestes. Ceux qui patientent dans les commandements de Dieu et dans ses lois, seront conservés (fol. 18 *b*) dans la gloire de Dieu et à la droite du Très-Haut.

57. — Puis je vis le vent du Nord s'agiter et s'élever. Je dis : O Seigneur, qu'est cette vision? — Il me dit : Regarde à l'est de la terre et au nord. — Je le fis et je regardai de ces deux côtés : du Nord, arrivait une troupe innombrable, avec des armes et des munitions; de l'est de la terre, la

lui de Hâroûn ar-Râchid, qui eut de longues luttes à soutenir contre Irène et Nicéphore.

1) Ou : syrienne.

2) Ou : les guerres civiles.

même chose. Ils se rencontrèrent sur les rives de l'Euphrate, le grand fleuve; il fut répandu là beaucoup de sang par la guerre des Grecs.

58. — Puis le vent se calma; le monde s'apaisa et se garantit de la grande calamité. Ensuite je me réveillai de mon sommeil et je louai Dieu qui possède la puissance, la royauté et la force dans les cieux et sur la terre, car il élève qui il veut et humilie celui qu'il veut. Sa puissance et son ordre sont reconnus et influent sur sa créature par la vérité et la bienfaisance. Les criminels ont été éprouvés par suite de leurs crimes, ainsi que les gens corrompus et les schismatiques (?)[1], à cause de leur retour en arrière. Il élèvera les gens de bien et de bienfaisance et les honorera jusqu'à la fin des siècles.

59. — Puis je vis les Grecs l'emporter au nord de la terre et la dominer pendant cinquante ans en paix et prospérité. Beaucoup ont cru, jusqu'à la consommation des siècles et des temps. La ruine du monde approche et le monde est arrivé à la fin de l'alliance. Les gens arrivèrent jusqu'au paiement[2] de la mesure de leurs péchés et de leurs fautes. Alors le monde se corrompra; les choses et les affaires iront en diminuant; l'amitié disparaîtra entre les gens; il n'y aura pas de consolation de l'un à l'autre; mais les péchés et les fautes augmenteront dans la foule. Le souvenir de Dieu disparaîtra des cœurs des humains et ils ne seront plus chrétiens, ils seront sans intelligence; Dieu les poussera au monde dissipé et les livrera aux mains de leurs ennemis. Il y aura parmi eux beaucoup de guerres, de mortalité et de mort subite, suivant sa parole transmise par son prophète[3] (fol. 19 *a*) et ses menaces : « et s'ils retournent aussi et qu'ils ne fassent pas bon accueil à mon appel, certes je multiplierai mon châtiment sur vous sept fois pour chacun de vos péchés. Et je rendrai votre ciel de fer

1) Ou : les apostats.

2) وفاء.

3) Moïse. Cf. *Lévitique*, XXVI.

et votre terre de cuivre, et je terminerai votre puissance par l'anéantissement. Votre terre ne donnera plus sa récolte, ni vos arbres leurs fruits, à cause de vos péchés. Je provoquerai sur vous une guerre pour tirer vengeance de vous. Vous vous enfuirez vers vos villages et vous serez livrés aux mains de vos ennemis. Vous mangerez la chair de vos fils et vous achèterez la chair de vos filles.

60. — Je démolirai vos demeures et corromprai votre terre, au point que vos ennemis s'étonneront de ceux qui l'habitent. Je vous disperserai parmi les nations à cause de leur (*sic*) mauvaise conduite et le rejet de mon alliance avec eux. Lorsqu'ils avoueront leurs péchés, lorsqu'ils confesseront leur faute d'avoir abandonné mes commandements, je me souviendrai de mon alliance en faveur de Jacob et de ma loi en faveur d'Isaac.

61. — Alors les quatre vents s'agiteront, du Sud, de l'Ouest, de l'Est, du Nord. La terre sera ébranlée et les combattants s'assembleront : les guerres deviendront violentes parmi les hommes ; il y aura des émeutes, de la peur, des calamités, des désastres terribles, comme il n'y en a pas eu auparavant. Cela durera sept ans et la maison de Dieu sera livrée à la corruption lorsque cela arrivera ; à la fin de la colère, il sortira de l'occident de la terre un grand roi, qui s'emparera de l'est et de l'ouest de la terre, pendant une semaine et demie. Il distribuera les trésors des rois accumulés depuis des siècles, pour que le pauvre soit semblable au riche et que personne n'ait besoin l'un de l'autre. Les guerres et la misère disparaîtront parmi les hommes pendant son règne.

62. — Il y aura des signes et des miracles dans le ciel et sur la terre et des tremblements de terre dans certaines localités ; les étoiles tomberont ; il y aura une grande terreur.

63. — Puis le roi des Grecs sortira[1] ; son règne durera

1) Cf. René Basset, *Les apocryphes éthiopiens traduits en français... X. La sagesse de Sibylle*, Paris, 1900, p. 74.

trois semaines ; il provoquera les rois et les nations ; et à la fin, il y aura une grande famine dans le monde (fol. 19 *b*). Les eaux et les sources retourneront en arrière ; de grands signes apparaîtront dans le soleil, la lune et les étoiles.

64. — Lorsque l'Antichrist paraîtra, le roi des Grecs ira à la ville du Messie, Jérusalem, la ville sainte. Il s'assiéra sur le trône royal et mettra sur sa tête la couronne royale. Il portera l'emblème pur[1] et la couronne.

65. — L'Antichrist[2] sortira de la tribu de Dan, de la terre de Judée, sur le mont SÂBÎR[3] sanctifié, avec une armée de diables et d'hommes nombreux, sur un grand char ; il se tiendra entre la montagne et la côte[4] et s'élèvera au-dessus de tout dieu ; il se manifestera comme le vrai Messie. Il fera des signes et de grands miracles, que verront les hommes pour les tromper et il chassera les justes élus de Dieu. Il sera violent contre les justes et beaucoup de monde s'enfuira vers les montagnes et les cavernes, à cause de la force de la colère du maudit. Il tuera beaucoup de monde parmi les justes ; il opprimera les hommes ; puis il ira à Jérusalem et il montera sur le Golgotha ; il s'y assiéra et dira qu'il est le vrai Messie. Beaucoup de monde le suivra et il y aura de la joie chez les Juifs, car ils diront que c'est le Messie qu'ils attendent. Il les rassemblera et la plupart des hommes le suivront, sauf les élus, qui persistent dans la lutte.

1) Sans doute la croix.

2) Cf. Wilhelm Bousset, *Der Antichrist in der Ueberlieferung des Judentums, des neuen Testaments und der alten Kirche*, Göttingen, 1895 ; et René Basset, *op. cit.*, p. 75 et les références.

3) Le ms. porte manifestement سابير. Nous avions cherché sous cette forme corrompue un nom de montagne, soit le Tabor (Ἀταβύριον) désigné comme montagne de l'Antichrist (cf. René Basset, *La Sagesse de Sybille*, p. 21), soit même le Sanir ou Hermon. M. Clermont-Ganneau, qui a bien voulu examiner ce point, a trouvé le mot de l'énigme. Le savant professeur du Collège de France a reconnu que le texte arabe répond, terme à terme, à Daniel, xi, 45, version des Septante : ὄρος Σαβαεὶν (var. Σαβεὶν) ἅγιον, version qui estropie déjà le texte original : הר צבי קדש. Notre ms. arabe dépend donc d'un texte arabe inconnu qui portait سابين et qui lui-même dérivait des Septante.

4) La plaine maritime : à Lydda, d'après une tradition très répandue.

66. — Puis viendront Élie et Énoch ; alors ils l'apostropheront en face et lutteront contre lui. Leur sang sera répandu par lui[1].

67. — Le Seigneur descendra du ciel avec ses anges rapprochés : il damnera le vil, et ceux qui sont dans les sépulcres entendront la forte trompette. Ils se lèveront et se prosterneront devant Dieu : ils verront le saint emblème qu'ils ont renié : ils seront émerveillés et les justes se réjouiront et conduiront les damnés. Les justes iront devant leur Dieu dans les nuées célestes. Et les pécheurs iront à l'affliction et aux tourments très forts.

68. — Quand je vis (fol. 20 *a*), moi Daniel, cette vision, je l'écrivis et je la laissai comme souvenir pour les autres.

1) Sur le rôle d'Élie et d'Énoch, cf. F. Macler, *Les apocalypses apocryphes de Daniel*, p. 110. Voir aussi le poème du moyen âge intitulé Muspilli, où se trouve une peinture du jugement dernier : Élie lutte avec l'Antichrist ; du sang d'Élie s'enflamme Muspilli qui consume tout : cf. F. Vetter *Zum Muspilli und zur germanischen Alliterationspoesie*. Wien, 1872. — « A partir du vers 31, le poète passe à une deuxième partie où il décrit les fins dernières, le jugement dernier et les événements qui l'annonceront. Il débute par le combat de l'Antechrist avec Élie, d'après une ancienne interprétation, commune chez les plus illustres d'entre les Pères de l'Église, de quelques versets de l'Apocalypse (c. 11, v. 3 et 7). Cette interprétation semble avoir été employée bien librement dans notre poème, car au lieu de deux prophètes, Élie et Hénoch, il n'en met qu'un en scène ; et tandis que dans la Bible (*loc. cit.*), tous deux sont vaincus et mis à mort, ici l'issue du combat est tout autre. « Élie combat pour la vie éternelle », dit le poète, « il veut affermir l'empire pour les justes ; voilà pourquoi le souverain du ciel viendra à son aide ». Mais l'Antechrist est du côté de Satan, qui sera la cause de sa ruine. Aussi succombera-t-il dans la mêlée et y est-il vaincu ; mais Élie est blessé, ainsi que le pensent bien des serviteurs de Dieu. « Dès que le sang d'Élie se répand sur la terre, la conflagration du monde commence, et cet incendie s'attaque à la terre, à la mer et au ciel ; la lune elle-même tombe ; voilà que le jour de la vengeance est arrivé : les hommes sont punis par le feu et le parent ne peut plus aider son parent ni lui nuire. Le combat prend fin ». Cf. Ebert, *Histoire générale de la littérature du moyen âge en Occident* (trad. Aymeric et Condamin, Paris, 1889, t. III, p. 115.) Ce passage est traduit et résumé d'après l'édition donnée par Müllenhoff et Scherer : *Denkmäler deutscher Poesie und Prosa aus dem VIII-XII Jahrhundert*, 2. Ausgabe, Berlin, 1883, n° 3 ; Ebert place le *Muspilli* dans les dernières années du règne de Louis le Débonnaire. Il cite plus loin (*ibid.*, p. 173) un poème latin en

69. — Gloire soit à Dieu, à jamais et pour l'éternité. Amen! Amen! Amen!

tétramètres trochaïques intitulé *Enoch et Elia*... « l'Antechrist terrasse avec le glaive les deux prophètes et le peuple chrétien; mais après trois ans et demi, il est tué lui-même par l'ange saint Michel. Alors le Christ revient sur terre, comme juge, et le monde périt par les flammes; après quoi le Créateur en fait paraître un nouveau « dans lequel règne heureusement pour toujours l'immortalité. » Cf. Dümmler, *Rhythmorum ecclesiasticorum aevi carolini specimen*, Berlin, 1881, p. 15. — A propos du roi dépeint à la fin du § 13 (cf. *supra*, p. 277), cf. Nistarot de R. Schimon b. Yohaï, dans *Bet ha-Midrasch*, ed. Adolph Jellinek, Leipzig, 1855, III, p. 79 : Après Merwan règne un roi puissant pendant 19 ans. Il fera des plantations, rebâtira des villes détruites, fendra les abîmes pour faire monter de l'eau afin d'arroser ses plantations; ses petits enfants seront nombreux pour manger. Tous ceux qui s'élèveront contre lui seront livrés en son pouvoir. La terre sera tranquille pendant son vivant, et il mourra en paix. — Il y aurait encore d'autres analogies à signaler, mais elles ont le défaut d'être vagues.

L'APOCALYPSE ARABE DE DANIEL

(Codex Paris. Arabe 150, 2°, fol. 14-20.)

(14 a) هولاً الكراسين نزلوا فى الكتاب بعد وضع العدد

1. بسم الاب والابن والروح القدس الاله الواحد له المجد امين

2. نبتدى بعون الله تعالى وحسن توفيقه بشرح رؤيا دانيال النبى الذى اخبر به عزره تلميذه بما يكون من خبر بنى اسمعيل بن هاجر القبطيّة بسلام الربّ امين امين امين .

3. قال دانيال النبى لعزره تلميذه اسمع رؤياى يا ابنى واعجب من اعمال الله البرّ وعدله ووفائق امره وثبات قوله فى جميع الخلوف والأمم

4. واعلم انى رأيت ملاكاً نزل من السماء يسبّح ويمجّد وعليه لباس ابيض ووجهه كالبرق منير يزهر ويداه وساعداه وذراعاه كالنحاس وعيناه مثل شعاع الشمس وبيده اليمين مجلة مملوة كتابة فقال لى ان اللّه قد سمع صلواتك وارسلنى اليك أعرفك ما يكون فى اخر الزمان وهذه المجلة لك فافتح واقرا ما فيها

5. واخذت المجلة من يده بخشية ورعدة فنشرتها وقرأتها فاذا فيها بلآيا شتّى ومضرّة بالغة شديدة الصحّة وحمدت اللّه الذى يرفع من يشآء ويضع من يشآء وله الملك والقدرة وقلت يا ربّ احفظ وخلّص شعبك من الحيّة الضارية التى فيها تملوآ سمّا وليس الخلاص منها بل منك انت ايها الاله القوى الجبّار

6. ثمّ نظرت فى المجلّة فاذا فيها حيّة على رأسها اثنى عشر قرنًا وعلى ذنبها تسعة قضبان تجى من البريّة ورأيتها تقابل جميع الشعوب والأمم وسلطانها شديد على كلّ البشر وهى مخوفة تجرع السمّ وتنضح على من (14 b) يلاقيها

7. ثمّ رأيت ملاكًا نزل من السمآء فقتلها وفرق قضبانها ورأيت القرون الاثنا عشر ارتفعوا جدًا واحدًا واحدًا بدولته وبمدّته ثمّ رأيت القرون الاثنى عشر ضمروا وصاروا الى الفنى والهلاك فى مدّة

8. ولم يقدر يقف قدامهم احد من ملوك الدنيا ورأيت قرنا منها قد ضبط الدنيا فقلت يا ربّ ذو القوّة والعزّة لم بقى هذا القرن وحده ولم لم تاتى عليه الفنا مع اصحابه

9. فسمعت صوتاً يقول ادعوا هذا فى الناس يا ايها الناس اصبروا فان البلايا قليل والحياة الى الابد لمن صبر

10. ثمّ قال لى انظر الى هذا القرن الباقى من الاثنى عشر واعلم ان له مدّة ودولة وهو ضابط الارض وسلطانه على القبائل وحيوان الارض والجبال ذى الشجر الطوال وجميع الاكام ولة زوله فى عينيه انه ذى بياض اسمه ه ا ش م

11. وقال لى الربّ ادع العمران واسمع جوابه لك

12. فدعوته وقال لى ايها الرجل اتركني صامتًا فان احزانى كثيرة وهى شديدة لانى كنت مُكَثرًا فافتقرت وسمينا فهزلت وحسنا فتشوهت

13. ثمّ قال لى ادع القفر فدعوته وقال هنا انا ادعوا الرجل الذى فى عينيه اثر البياض فقال كنت فقرًا فاستغنيت ومرذولاً فارتفعت وفى اخر دولتى يموت الاسد القرن الاعظم من الروم وثلثان ارض رومية ثمانية عشر شالوعًا ونصف شالوع وذلك مائة وثلثين سنة وفى اخر هذه السنين يموت الرجل الذى فى عينيه اثر البياض ويبنى مدائن وقرى ويخرج من الارض سيول وانهارًا ويعمر القفر ويجمع ذهبًا وفضة أكثر من الخلفاء والقرون الاثنى عشر الذين بعده ويسكن القفر وينصب (15 a) الشجر والكروم ويأكل من ثمرتها ويموت على فراشه

14. ويكون مكانه ملك سكران وهو اول التسعة القضبان ورأسه مثل الدبّ ربض ويقوم اسمه ودىاه وهو رجل جبّار جسيم ويقتل بالمكر من جابرة بنى اسمعيل

15. ويقوم امامه يحاربه وهو النسر واسمه لاكىدى وتكون دولته نصف ساعة وعند ذلك رأيت الارض قد تعربست كلّها

16. وقامت اربعة رؤس وجاهد بعضها بعضاً جهاداً شديداً وذلك ثلثة اشهر

17. ورأيت حيّة تجى من المشرق أفعا تخرج السّم خرجت من ذنب الحيّة الكبيرة فينضح سمّها على كثير من البشر فيقتل ويهدم الحصون وعلى عاتقه اية وبين عينيه ثلثة قرون بهم يقطع ويقتل وهو شيخ ذو مكر.

مجاهد اعداء بنفسه كقصبة يضربها الريح من كلّ ناحية ولا يكون له مشير ورايته قد اقبل ودخل الى المدينة الكبيرة وسفك دماء بشر كثير وجأت طيور السمآء ودواب البرّ فأكلت من لحوم ابناء البشر بنظر عينى

.18 ثمّ رأيت الافعا قد اقبل الى بقية المدينة ومعه ما غنمه من المدينة الكبيرة فاحاط بها وجاهدها اياما معلومه فأسلم الله المدينة فى يديه لاجل عصيان اهلها ورأيت الافعا قد نفخت السمّ من فيها على حائط مدينتهم وعهد لهم عهدا لم يفِ به

.19 ورأيت نظير الاثنا عشر جمع جندا من اجناد المدينة الكبيرة وقد جاهدوا الافعى الذى هو الرأس

.20 ورأيت النصبة وقفت تحت الافعى فالتوت عليها ورفع فى ذلك الموضع الوف من الخلق كثيرة

.21 ثمّ رأيت الحيّة الافعا تبسّمت ضاحكة فرحا وجازت النهر الكبير ورأيت جناحا واحدا خرج من تحت الاجنحة (45 b) فى ارض سودة الغضب والقوة فجاهد الافعى

.22 ورأيت جناحا اخر خرج من تحت الاجنحة فى ارض سودة ومعه نصبة خرجت من تحت الانصاب من شرق الارض وكان شديدا قويا مقبلا متعمداً الى الافعا مع خيل عدة

.23 فرأيت الحيّة الافعا بعد تبسّمها انطفى فرحها وضاقت بها واشتدّ عليها الامر ورجعت الى سوريّة مجاهدة الجناح فوقع فى مكان الملح[مة] (?) بشر كثير وبححت سمّها على حصون المدائن

.24 ورأيت النصبة خرجت من شرق الارض طالبة للافعى فقطعت

الافعى نحو النصبة وجعل بين النهرين وسفك هناك دمًا كثيرًا من البشر ونازع الجند الذين مع الرأس بعضهم وقتل بعضهم بعضًا ثمّ انقلبت الافعى من النصبة ورجعت هاربة حارقة[1] من بعده

25. ثمّ انى سألت الملاك الذى كان يخبرنى عن هذه الامور ما الذى يكون من الرأس الافعى

26. فقال لى ملاك الله انك سترا ظلمة وضبابًا كثيرًا ويخرج من الظلمة والضباب نحو شرقى الارض غربان ولا عدد لهم كثيرة فينبسطوا على وجه الارض قاصدين الافعا فهرب منهم الافعا فى نفر من الناس الى مغرب الشام ومصر فضاقت نفسه هناك وانطلق نجمه وصغر شانه وتضعضع جدًّا وهلك

27. ورأيت ابنا الافعا انصرفا الى المغرب والجوف

28. ورأيت سبعًا من الخلف الثانى ضبط الارض ودامت له عدّانين وكان السبع هاربًا صامتًا ثمّ هلك السبع واسمه ع ك ن ع ه ل ل

29. ورأيت ثورًا عظيمًا جاء على وجه الارض يبدر ويثير ويخرب وضبط الارض ورأيت بين عينى الثور قرنا (16 a) طويلاً و ذنبًا له يجرّه على الارض وفى عنقه طوقًا مملوًا جوهرًا ولولوا مجموعًا بخيطاً برقيرًا

30. فدعا الثور للغربان فاجابوه من كلّ الارض والالسنة وجمع له جنداً وعدّة وارتفع واقتنا ذهباً وفضة وكنز كنوزاً وجمع العلم والحكمة اكثر من كان قبله من الخلفاء واشتدّ غضباً وضبطاً لا يكون مثله بعده واسمه ع ك ب ع ه ل ل ا

1. Ms. حرقه.

31. ورأيت فى زمانه ايات كاشة ان تكون عظامًا فى السماء والارض ويكثر الكنوز ويحبّ المال والامثال والاوائد وعلم العُلماء ويضرب الناس بحربه الرأس ضرباً شديداً وبلاءً بالغاً ويكون فى ايامه جلاءٌ وفرار من مكان الى مكان ومن مدينة الى مدينة من شدّة البلاء ويجعل فى ايدى الناس وبين اعينهم علامة حتى يخونون الموت ويسلونه

32. ويذبّ عن عبادة الله الصالحين ونحت بيت صلوة الله وكتبه ويزداد حكمة وعلماً ومكرًا ويعرف اليه جميع ايام دولته وفى اخر دولته يهيجه الله على الناس لاجل جرمهم ونسيان اعمالهم فيقيم على الناس ولاة سوًا واراكنة ظلمة يضرون بالناس ويسلبون اليتاما والارامل ويديقون ارواحهم ويكفر ناس كثير بالمسيح لشدّة البلايا والضرّ لان يكون لهم (?) من خطاياهم قد اوفت لهم

33. ثمّ انى خليت فى تضرع ونحيب ايام كثيرة وكنت انوح على خطيتى وخطايا العامة واقول اللهمّ الاله ذو العزة والجلال انى احمدك واشكر اسمك لانك عملت فى كلّ خلق وحيل عجائب وارتنا مسرتك واملك الصادق من بدء الدهر الى وقت مخالفتنا وحبتك بمعصية ابينا ادم الى ان قوى علينا الموت فابتلعنا (16 b)

34. ثمّ رجعت فخلصتنا برافتك وانقذتنا من منازل الجحيم بيمينك لانك يا ربّ رؤوف رحيم لا يسرّك هلاك البشر بل يسرّك رجوعهم اليك حتّى تعطف عليهم لانك عطوف غفور لا تفسد (?) خلقك الى الدهر والان يا ربّ لا تردد وجهك الى الابد ولا تسلمنا الى القبائل ارنا باعدائنا القدرة

ما يستأهلوه وخلص واقنذ شعبك من الحبّة الضارية الجبابة من البريّة في اخر الزمان وفي اخر العهد

.35 فبينما انا ابكى وانوح واتضرع لاجل خطيتي وخطايا العامة اذ جائني الملاك وكان يكلمنى فقال لى قم يا دانيال واعتصم فانك تشترى الفرح والفرح دائما الى اخر العهد

.36 وبينما هو يكلمنى اذ خرج ذلك الصوت والثور فى مركب عدّة الى بيت المقدس ليصلّى فيه لله فقال له الملاك لا تحرد يا دانيال فانه عند ما يرى الناس انه ليس لهم خلاص ولا رافع يرسل الله ملاكاً من السمآء فيذيق روحه وينزع قومه منه ويحطم شدّته ويهلكه وينشفه فى الارض

.37 ورأيت ابن الثور قد جاء شاكياً ضابطًا مشتداً وأبادء واسمه د م ح م ويزداد خبثا ويكون ناقص الايام

.38 ثمّ يقلب عليه جرو الاسد فيضبعه فى المضيق من الجبل وساحل البحر ويهلكه جرو الاسد

.39 وعند بلوغ هلاك القرن يعيش من تبعه ويخضع تحت اعدائه الاسد فيعطهم عند ذلك العهود والمواثيق ويصطلحا ويكون فرح شديد لكلاّ الفريقين ثمّ ينقض الصلح عند انها ايامه وهى نصف سابوع ويأخذ فى حراب منع(?) الله وهلاك انفس (a 47) المومنين

.40 فيهلك الله نفس الخنزير السو عن الارض باثمه وجوده واعتدايه على اللّه وعلى انفس المؤمنين وعند هلاكه يكون لعامة الناس فرح شديد

.41 ثمّ رأيت قرنًا صغيرًا ضبط الارض واسمه ى س و ه و ورأيت

شبل الليث استيقظ من وسنه فجمع اشراف قومه والرؤوس واصفيا شعبه

42. وسمعت صوتًا من السمآء يقول قد غلب الحقّ وعلن الصدق والله اللى يجعل الخلاص علانيه فوق وجه الارض

43. وسمعت صوتًا ايضًا يقول لاجناد السمآء اهبطوا لمعاونة شبل الليث وفرقوا قرون الحيّة السو فانه قد بلغ المنتهى ودنا الاجل لانه اتمام مئة سنة وثلاثة وسبعون سنة يكون خلاص وفرح شديد

44. وانى رأيت اتمام سبعين سنة رأيت ملاكاً نزل من السمآء واهرق دم بشر كثير بين التلال والانهار وهدم ابنية حسانا وذلك فى الشهر الثانى

45. ثمّ رأيت ايضًا جندًا من اجناد الناس لابسين ثيابًا سوداً قد دخلوا الى سائر الارض وانبسطوا على وجهها وخرج من وجوههم قرن الجوق وجند كثير ودخل الى فونيقية المدينة اتمام اثنان وسبعون سنة واهرق دم بشر كثير واخرب ابنية حسان الى ان انتهى الى المشرق الاوسط ولم يضرّ اظهار المسيح بشى لان علامة المسيح موسومة بين اعينهم ورأيت كثيرًا من استعانوا بهم وخلصوا لاجل علامة المسيح

46. ثمّ انى دخلت الى بيتى وبقيت متعجبًا من الرؤيا ايامًا كثيرة وانا صائم اصلّى

47. فرأيت غرابًا قد احاطت به غربان مقبلاً من المشرق الى (fo 17 b) شامى الارض وفى فمه سيف ذو حدّين يزبد مثل الاسد ويسير على الارض فيفسد ويخرّب

48. ورايت نسرًا كبيرًا مقبلاً من الجوف فى فيه سيفا ذو حدّين فوقف على الغراب ثمّ طار وارتفع الى الجوّ ورفّ ونزل وتبعه نسور كثير لا عدد لها فوقف حيث الغراب والغراب يحطّم ويدوس بفساد وخراب شديد واحتمل النسر الغراب ثمّ ضرب به الارض وفصّل عظامه ثمّ فرق جنده

49. ثمّ رايت جناحين انتها من تحت الجناح الكبير فتنازعا فى الملك وسفكا دمآء كثير من بنى اسمعيل ولم يدم ذلك لهم بل انطلق نجم المنطق النجم

50. ورأيت ايضًا فرخًا صغيرًا اتبه فضبط الارض ودامت له سابوعًا ونصف سابوع ورأيت فى ايامه ايات كثيرة من السماء ومن الارض مع جوع وموت شديد وحرب فى بنى اسرايل[1]

51. ورأيت فى تمام الف ومئة وثلثة وسبعون سنة انه قد خرج جروا الاسد من الروم وجاء على وجه الارض بعده وجند كثير ليس لها احصى الى ان دخل شامى الارض فضبطها بغير سلاح وغير قتال ولم يقم احداً حداه لا قوى ولا ضعيف لان بنى اسمعيل قد افرقوا مكالة خطاياهم وجرمهم لانهم ازلوا المدلة تدوى الفضل ونفموا اظهار المسيح وحشّوا الكذابين وهدموا مدائن اهل الدعة وارتفع تجديفهم الى السماء فتطلّع الجبّار العلى من السماء الى الارض والى الزمان الذى رسمه الله وحتمه بسابق علمه فرأى العالم (18 a) فيه دنا الى الفنا والهرم

52. فرأيت عند ذلك جروا الاسد قد حار فى سورية وبلغ الى مدينة

1) Israël. Il faut corriger اسمعيل = Ismaël.

اللّه العظمى فقتل كلّ يهودى بها وحنيق ونقاها من كلّ دنس وبنى فيها أبنية حساناً ورسم فيها صدقاتاً وحسناتاً كثيرة

.53 ورأيت ذلك الفرخ قد ضبط الارض التى كانت مملكة فارس فيها واسمه نوراه ورأيت انه قد جلس امشاء مصطلحًا جميع ايام دولته وجرت بينهم سلامة وحبّ الى اخر عهدهما

.54 ورأيت رجلاً روميّاً يفارق امرأة شامية تقم بيتها بفرح وسلامة بغير خصومة ولا منازعة

.55 وعند ذلك يظهر فى شرق الارض زلازل فى اماكن وفتن فى الناس ومساوات سوّا بين الجماعات

.56 ويقوم راس من الغرب فيهيج الحرب والفتن ويخلع طاعة الروم وينقض الصلح ثلاثة اشهر ويشتدّ على الناس فيلقون فيه الناس واهل فارس البلاء والضرورة الشديدة وتسفك الدما الكثيرة بارض بابل ويدوم على قصور الملوك وخرب الابنية التى بنيت بالتعب الشديد الى الاساسات ويكون خراب وهلاك للانفس مع حرب شديد الى ان يطلبون الناس ملجا ومفرا فلا يجدون ويسلم كثير من المؤمنين الى الطغيان مخافة من السلاح ويكفر بالمسيح خلق كثير لشدّة البلاء ويوافى الربّ فلا يجد امانة على الارض الا لمن صبر على البلاء والمضرة وكثير يخلون الراحة وينقلبون بهواهم الى الشر والسيئات الواضحة والذين يصبرون فى وصايا الله وشرايعه ولا يرفضون عنه يحفظون (18 *b*) بمجد الله ويمين العلى

.57 ثمّ رأيت عند ذلك ريح الجنوب تهيجت وارتفعت فقلت يا ربّ ما هذه الرؤيا فقال لى انظر الى شرق الارض والى الجنوب فعلت ورأيت

من كلا الجانبين قد اقبل من الجوف بشر لا عدد له بسلاح وعدّة ومن شرقى الارض ايضًا مثل ذلك وتلاقيا على شط الفرات النهر الاعظم وسفك هناك دم كثير بحرب الروم

58. ثمّ سكت الريح وهدا الناس وامنوا البلاء الشديد ثمّ انتبهت من نومى وحمدت الله الذى له السلطان والملك والقدرة فى السموات والارض فهو يرفع من يشآء ويضع من يشآء وقدرته وامره جايزان بالغان فى عباده بالحق والبرّ ويلت اهل الجرايم باجرامهم واهل الدعارة والنفاق برجوعهم الى ورايهم ويرفع اهل الفضل والبرّ ويشرفهم الى اخر الدهر

59. ثمّ رأيت الروم غلبوا شامى الارض وتملكوا عليها خمسون سنة بسلام وعافيه وامن كثير الى ان انقضت الدهور والازمان وقرب فنا الدنيا وصار العالم الى اخر العهد وبلغ الناس الى وفا مكالة خطاياهم وذنوبهم وعند ذلك يسوس العالم وتصير الاشيا والامور الى النقصان ويذهب الحبّ من الناس ولا يواسى بعض بعضًا بل تكثر الخطايا والذنوب فى العامة وينتزع ذكر الله من قلوب البشر ويصيرون غير مسيحين بغير فكر فيدفعهم الله الى العالم الطائش ويسلمهم فى ايدى اعدايهم ويكثر فيهم الحروب والموت والفجا كقوله على لسان نبيه (a 19) و وعيده وان عادوا ايضًا ولم يقبلوا اذنى فانى اضعف ازنى(?) عليكم للواحد من ذنوبكم سبعة وجعلت سمايكم حديدًا وارضكم نحاساً وختمت قوتكم بالفناء ولا تعطى ارضكم غلاتها ولا اشجاركم ثمارها لاجل خطاياكم وسلطت عليكم حربًا ينتقم منكم فتهربون الى قراكم

وتسلمون فى ايدى اعدائكم وتأكلون بشر بنيكم وتباعون لحوم بناتكم

60. وأخرب مواطنكم وأفسد ارضكم الى ان تتعجّب اعداؤكم ممن يسكنها وافرقكم فى الامم لاعوجاج سيرتهم واطراحهم ما عهدت اليهم واذا اعترفوا بذنوبهم ذكرت عهدى ليعقوب وشريعتى لاسحق وعيّروا بذنوبهم لانهم رفضوا وصاياى

61. وهنالك تهيّج الارواح الاربعة الجنوب والدبور واليمين(؟) الشمال وتضطرب الارض ويجتمع المقاتلة وتشتدّ الحروب فى الناس وتكون فتن وخوف وبلاء ومضرة شديدة لم يكن مثلها قبلها ويدوم ذلك سبعة سنين ويكون بيت الله للفساد حين يمرّ ذلك وفى اخر الغضب يخرج من مغرب الارض ملك عظيم فيضبط شرق الارض ومغربها سابوعاً ونصف سابوع ويفرق كنوز الملوك التى كنزت من الدهور حتى يكون الفقير مثل الغنى ولا يحتاج احد الى احد فيبطل الحروب والضرورة من الناس ايام دولته

62. ويكون ايات وعجائب من السماء والارض وزلازل فى اماكن وتسقط الكواكب ويكون فزعاً شديداً

63. ثمّ يخرج ملك الروم فيكون دولته ثلثة سوابيع ويجاهد الملوك والامم وفى اخر الامر يكون جوعاً فى الدنيا (f. 19 b) وترجع المياه والعيون الى ورائها ويحدث فى الشمس والقمر والكواكب ايات عظام

64. فاذا ظهر الدجّال مضى ملك الروم الى مدينة المسيح اوروشليم المدينة المقدسة فيجلس على كرسى الملك ويوضع على رأسه تاج الملك ويحمل العلامة الظاهرة والتاج

65. ويخرج المسيح الدجّال من سبط دان من ارض يهود على جبل

سابير المقدس بجند من الشياطين ومن الناس كثير فى مركب عظيم
ويقف بين الجبل والسهل ويرتفع على كلّ اله ويحكى عن نفسه انه المسيح
الحقّ ويضع اياتاً وعجائباً عظاماً تراى الناس ذلك ليطغيهم وتطرد
المقدسين اصفيا الله وتشتد على الابرار فيفر خلق عظيم الى الجبال والمغائر
من جمّة غضب الملعون ويقتل من الابرار خلق كثير ويطغى الناس ثمّ
يمضى الى البيت المقدّس فيصعد الجلجلة ويجلس هناك ويقول انه المسيح
الحقّ فيتبعه خلق كثير ويكون لليهود فرح لانهم يقولون هو المسيح الذى
ينتظرونه ويجمعهم ويتبعه عامة الناس الا الاصفياء الصابرون فى الجهاد

66. ثمّ يجى ايليا واخنوخ فيكيانه مواجهةً ويجاهدانه مجاهدة وتكون
ازافه دماهم على يديه

67. ثمّ ينزل الربّ من السماء مع ملائكته المقربين فيهلك المرذول
ويسمع من فى القبور القرن العظيم فيقومون ويسجدون لله ويرون
العلامة المقدّسة التى كفروا بها فيتعجبون منها ويفرح الابرار ويحزّون
المجرمون ويمضى الابرار امام الههم فى الغمام الى الملكوت وتذهب
الاشرار الى الغمّ والعزاب الشديد

68. ولما رأيت (*a* 20) انا دانيال هذه الرؤيا وكتبتها وتركتها بذكره
للاخرين

69. والسبح لله دائماً ابداً سرمداً امين . امين . امين.

LE SHINNTOÏSME

(*Suite*[1])

2. Le Monde des dieux.

Devant l'immense mêlée des dieux shinntoïstes, l'esprit recule d'abord, effrayé. Comment dénombrer cette foule prodigieuse ? Et surtout, comment la classer ? On peut l'essayer cependant, en distinguant avec soin l'origine même de ces dieux. En effet, de même qu'un botaniste arrive à grouper les plantes d'après la fonction de reproduction qui constitue leur caractère le plus essentiel, de même l'analyste d'une religion peut ordonner les divinités d'une manière logique, en prenant pour critère le mode de formation d'après lequel elles naissent et se multiplient. C'est ainsi qu'après avoir observé, dans l'esprit humain, les deux tendances naturiste et animiste, nous pouvons distribuer déjà les êtres divins en deux grandes catégories : d'une part, ceux qu'engendre le germe naturiste, c'est-à-dire les dieux précis, pourvus d'un nom personnel, et liés à un objet naturel comme l'âme d'un homme l'est à son corps ; et d'autre part, les dieux sortis du germe animiste, c'est-à-dire les esprits vagues, anonymes, indépendants, qui errent, sans point d'attache, dans un monde invisible. Après quoi, ayant ainsi divisé les dieux en deux embranchements généraux, que des traits secondaires nous permettront de subdiviser à leur tour en classes plus spéciales, nous pourrons les rapprocher de nouveau dans la communauté de leur existence légendaire et reconstruire la synthèse mythique qui les unit.

1) V. t. XLIX, pp. 1-33 et 127-153.

1. *Les dieux de la nature.*

Observons d'abord les dieux naturistes, en commençant par le monde inorganique ; et pour procéder par ordre, examinons un à un tous les départements de cet univers physique où ils pullulent, attachés tantôt à un objet, tantôt à un phénomène, tantôt enfin à un groupe de phénomènes ou d'objets, à une région plus complexe dont ils deviennent l'âme et dont ils constituent l'unité.

La première chose que nos anciens Japonais aperçoivent, en levant la tête, c'est ce qu'ils appellent la « Plaine des hauts cieux [1] ». Mais, pour eux, ce ciel matériel n'est que le séjour des dieux : il n'est pas un dieu lui-même [2]. L'idée du Ciel personnel n'entrera dans leur esprit que sous l'influence chinoise [3]. En attendant, ils ne regardent le ciel que comme la demeure des dieux suprêmes, à commencer par les deux grands astres qui tour à tour l'emplissent de leur rayonnement.

1) *Takama-no hara.* — Cette expression apparaît dès la première phrase qui ouvre le Kodjiki. Voy. notre chapitre sur le *Séjour des dieux*.

2) C'est ainsi que Motoori, dans son *Kodjiki Denn*, définit le ciel (*Amé*, dont *Takama-no-hara* n'est qu'un synonyme plus développé), comme une région située au-dessus de l'atmosphère, et où résident les dieux célestes (Cf. T. III, app. p. 50). En revanche, il fait remarquer que toute référence au ciel comme à un pouvoir actif et intelligent est nécessairement d'origine chinoise (*Ibid.*, p. 20).

3) On aperçoit très bien cette évolution en parcourant nos vieux documents. Dans les *noritos*, nous avons la vieille notion japonaise ; dans le *Kodjiki*, elle domine toujours, bien que la notion chinoise commence à se montrer un peu ; dans le *Nihonnghi*, et à mesure qu'on avance en suivant l'ordre chronologique, les expressions chinoises qu'emploie le rédacteur finissent par défigurer tout à fait l'idée indigène. Mais c'est seulement en 1791 que, pour la première fois, dans le *Sanndaïko*, un élève de Motoori, Hattori Nakatsouné, osera déifier nettement le Ciel, en l'identifiant d'ailleurs avec le Soleil lui-même. Enfin, Hirata, tout en critiquant comme une conception chinoise la doctrine de Hattori qui, très logique, avait attribué au Ciel l'essence du feu, le supposera clair et brillant comme le cristal sans cesser pour cela de le confondre avec le Soleil (Dans le *Tama no Mi-hashira*, publié en 1813 ; voy. le diagramme n° 3 de l'ouvrage. Cf. T. III, app., pp. 50 et 56).

Les dieux de la lumière sont en effet les premiers kamis importants que nous révèle la mythologie indigène, et c'est le plus brillant des deux, le Soleil, qui va étinceler, durant toute l'histoire sacrée, à la voûte du panthéon japonais. Rien de moins étonnant, pour qui songe à cette peur de la nuit qui dut obséder l'âme primitive. Tout près de nous, l'enfant, même lorsqu'il n'a eu l'imagination troublée par aucun conte de nourrice, redoute l'obscurité, parce qu'on y tombe, qu'on s'y cogne, qu'on risque à chaque pas de se faire du mal [1]. A plus forte raison l'homme primitif, environné de dangers innombrables, qu'il ne pouvait prévenir lorsqu'il ne voyait pas clair autour de lui. D'où le culte universel [2] des deux astres bienfaisants qui, avec la clarté, l'activité et la joie, apportent la sécurité : l'adoration de la Lune, qui s'allume chaque nuit, à l'heure où commence l'envahissement des ombres, pour servir de veilleuse à l'homme endormi [3]; l'adoration du Soleil, qui chaque matin reparaît, chassant devant lui les terreurs nocturnes. La religion de la lumière sera donc un des premiers sentiments de l'homme, parce qu'il a horreur des ténèbres; et pendant longtemps encore, même lorsqu'un état de civilisation avancé l'aura délivré des périls originaires, il n'en conservera pas moins une impression de crainte devant la tombée de l'ombre : il restera inquiet, et il priera ses dieux de le garder contre les alarmes de la nuit [4].

1) Cette impression se retrouve dans un mythe californien destiné à expliquer l'existence des deux astres. A l'origine, alors que les ténèbres couvraient tout, les animaux se heurtaient les uns contre les autres; c'est après un de ces chocs douloureux que le faucon et le coyote firent deux boules de substances inflammables, que le faucon emporta dans le ciel et alluma avec une pierre à fusil (Cf. Lang, *Mythes, cultes et religion*, p. 118).

2) La généralité de ce culte chez les peuples anciens est bien connue. Pour la constater dans toutes les parties du monde présent, il suffira de se reporter à A. Réville, *Religions des peuples non civilisés*, t. II, index, vº *Soleil* et vº *Lune*.

3) Un de mes enfants me fit un jour cette question : « Papa, la lune, dis? c'est la veilleuse du bon Dieu? » — L'homme primitif, qui n'avait pas de veilleuse dans sa hutte, pensait plutôt que la grande veilleuse du ciel avait été créée pour lui-même.

4) Rituel du *Ohtono Hogai* (Souhaits pour la prospérité du Grand Palais) :

Ce sentiment suffit à nous expliquer les circonstances dans lesquelles le mythe japonais fait naître le Soleil et la Lune. Izanaghi vient justement d'échapper aux épouvantes du royaume souterrain [1]. A peine revenu au jour, il se purifie dans la rivière des Orangers, et parmi les divinités bienfaisantes [2] qui, à cet instant, émanent de son corps, les deux êtres qui finissent par jaillir de ses organes les plus élevés et les plus précieux, de ses yeux mêmes [3], sont les deux lumi-

« Je répète les augustes noms des dieux qui, tranquillement et paisiblement, veillent, afin que... il n'y ait pas d'alarmes nocturnes » (R. VIII, 194). Ces alarmes de la nuit, qu'on veut écarter de l'empereur, se trouvent mises, dans la formule magique, sur le même rang que les pires « calamités » rituelles.

1) K., 39 seq. Cf. N, 1, 26 seq.

2) Car lorsque Izanaghi se plonge dans les eaux, il se dépouille d'abord des divinités malfaisantes engendrées par les souillures des Enfers, et aussitôt surgissent les divinités bienfaisantes qui vont contre-balancer les premières.

3) La naissance du soleil et de la lune, émanant d'Izanaghi lorsqu'il lave ses yeux, a donné lieu à des commentaires bien douteux, soit du côté des érudits japonais, soit du côté des critiques européens. La cause de leurs réflexions à ce sujet se trouve dans la ressemblance qui existe entre le mythe d'Izanaghi et le mythe chinois de Pankou. « Pankou vint à l'être dans le Grand Désert ; son commencement est inconnu. En mourant, il donna naissance au présent univers matériel. Son haleine devint le vent et les nuages, sa voix le tonnerre, son œil gauche le soleil, son œil droit la lune ; ses quatre membres et ses cinq extrémités devinrent les quatre quartiers de la terre et les cinq grandes montagnes ; son sang forma les rivières ; ses muscles et ses veines, les reliefs de la terre ; sa chair, le sol, etc. » (Mayer, *Chinese manual*, p. 174). Là-dessus, les Japonais prétendent que leur mythe national a été emprunté et perverti par les Chinois. « Il y a, dit Motoori, une tradition en Chine, d'après laquelle l'œil gauche et l'œil droit de Pankou devinrent le soleil et la lune ; tradition qui d'ailleurs n'obtient guère de crédit, parce que les natifs de ce pays, admirateurs d'une fausse science, attribuent l'origine de ces deux luminaires aux éléments positif et négatif. La vérité vraie est que le soleil et la lune furent produits lorsqu'Izanaghi lava ses yeux, en revenant de chercher Izanami dans le monde souterrain. La tradition a évidemment voyagé jusqu'en Chine, où elle a pris, au cours des âges, la forme corrompue sous laquelle nous la trouvons dans ce pays. » (Dans le *Koudzoubana*, t. III, app. p. 31.) A quoi les japonisants, qui ne peuvent admettre que les Japonais aient inventé quelque chose sans le secours des Chinois, répondent tout naturellement que ce sont eux qui ont pris à leurs voisins le mythe de Pankou. « Cette légende, dit M. Chamberlain, est un fragment à peine altéré du mythe chinois de Pankou » (*Kodjiki*, Introd., p. LXIX. Cf. Aston, *Nihonnghi*, p. 28, n. 2). Cependant, les deux mythes ne coïncident guère que sur un point : le

naires d'en haut. Lorsqu'il lave son œil gauche [1], Amatérasou-oh-mi-kami [2] apparaît, « la Grande et auguste Déesse [3] qui

mode de création des deux luminaires célestes ; et même sur ce point particulier, la légende japonaise a des variantes différentes (par ex., N, I, 20). Notre opinion est qu'on se trompe des deux côtés, et que le mythe en question est à la fois chinois et japonais, parce qu'il est universel. D'une manière générale, l'idée de faire émaner les objets de la nature du corps d'un dieu se retrouve chez nombre de peuples (M. Lang fait remarquer qu'on la rencontre à la fois « chez les Chaldéens, les Iroquois, les Égyptiens, les Grecs, les Tinnehs, les Mangaïens et les Aryens de l'Inde ») ; et pour ne citer qu'un exemple significatif, nous voyons d'une part le héros solaire Maui détacher son œil pour le mettre dans le ciel, et d'autre part l'étoile du matin et l'étoile du soir sortir des yeux de deux autres dieux de la Nouvelle-Zélande, c'est-à-dire justement du pays dont la race a pu fournir un des éléments essentiels du peuple japonais. (Voy. A. Réville, *Religions*..., t. II, p. 36 et p. 166. Cf. Lang, *op. cit.*, p. 178-180, pour une conception analogue des Mangaïens, dont les mythes sont si proches parents de ceux des Néo-Zélandais.) Cf. aussi nos notes 1 et 3.

1) M. Aston fait remarquer que le mythe japonais donne ici la préséance à la gauche sur la droite, ce qui est un trait chinois (*Nihonnghi*, p. 28, n. 2). Mais pour pouvoir tirer argument de ce détail, il faudrait savoir, d'abord, si les Japonais, aux plus lointaines origines de leur mythologie, n'honoraient pas la lune plus que le soleil (cf. plus bas), ce qui renverserait alors la situation ; puis, s'ils n'ont pas simplement interverti après coup l'ordre des deux yeux, sous l'influence des idées de préséance chinoises (ces modifications de pure forme sont fréquentes dans nos vieilles annales) ; etc. Un autre texte (K, 33) nous montre diverses divinités naissant du cadavre du dieu du Feu : il en sort de sa main gauche, puis de sa main droite, de son pied gauche, puis de son pied droit ; dira-t-on que c'est encore un mythe chinois ? — Mais peut-être l'explication se trouve-t-elle ailleurs. Nous verrons plus loin que, dans la magie primitive du Japon, la droite le cède toujours à la gauche. (Pour la généralité de cette conception, cf. Victor Henry, *La Magie dans l'Inde antique*, p. 223 et pass.) Cette tendance particulière, si profondément inscrite dans le cerveau des vieux shintoïstes, ne les aurait-elle pas amenés à renverser l'état normal des choses dans les légendes comme dans les rites, et notamment, les récits magiques du K., où la gauche domine la droite, n'auraient-ils pas influé sur l'ordre des faits contés, en d'autres endroits de la tradition sacrée, par la vieille personne qui le dicta ? La variante du N, I, 20, où le soleil et la lune naissent de deux miroirs de cuivre qu'Izanaghi saisit tour à tour, l'un de sa main gauche, l'autre de sa main droite, a une certaine allure de magie qui peut donner à réfléchir sur ce point.

2) Pour simplifier, nous l'appellerons désormais Amatéras, l'*ou* final du premier mot ne donnant pas la vraie prononciation, et les mots suivants n'étant que des termes honorifiques.

3) Nouvelle preuve de la spontanéité du mythe japonais : car le Soleil, qui

brille dans les cieux » ; et lorsqu'il lave son œil droit, c'est Tsouki-yomi-no-mikoto, « l'Auguste Lune des ténèbres [1] ». A leur vue, Izanaghi est rempli de joie ; il s'écrie qu'après avoir créé de nombreux enfants, il a enfin produit des êtres illustres ; et aussitôt, il enlève son collier de joyaux, le fait gaiement tinter, et le donne à la déesse du Soleil en lui conférant le gouvernement de la Plaine des cieux, tandis qu'il octroie au dieu de la Lune la domination sur le royaume de la Nuit [2]. Voilà donc les deux grandes Puissances du ciel en possession de leur domaine. En même temps apparait le dernier-né d'entre tous ces dieux de la purification, le méchant dieu issu du nez d'Izanaghi, Také-haya-sousa-no-ouo-no-mi koto [3], « l'Auguste Mâle impétueux, ra-

est une déesse au Japon, est un dieu en Chine. Motoori s'appuyait déjà sur cette observation pour condamner comme étrangère la doctrine des principes positif et négatif de l'univers. « D'après nos anciennes traditions nationales, écrivait-il, la divinité solaire est féminine et la divinité lunaire masculine, ce qui est diamètralement opposé à la théorie chinoise, d'après laquelle le soleil est mâle ou positif et la lune femelle ou négative. » (Dans le *Kodjiki Denn*. Cf. T. III, app. p. 20.) En sens contraire, et pour soutenir malgré tout l'identité des deux mythes, M. Aston (*loc. cit.*) insiste sur ce fait que des peuples aussi étroitement apparentés que les Anglais et les Allemands attribuent un sexe différent au soleil, et que même, en Australie, diverses tribus de la même race ont des opinions opposées sur le sexe du soleil et de la lune. (Sur ce dernier point, cf. Lang, *op. cit.*, p. 120.) Mais M. Aston semble oublier que, dans le cas de la Chine et du Japon, la divergence des mythes correspond à une différence profonde dans l'ancien état social des deux pays. La prééminence donnée à un Soleil féminin n'aurait pu entrer dans l'esprit chinois ; au contraire, rien de plus naturel chez un peuple qui, jusqu'à l'introduction des idées chinoises, accordait à la femme une haute situation sociale, et dans un pays que ses voisins étonnés appelaient « le pays de la Reine ».

1) K., 42.

2) Yorou-no-wosou-kouni (K., 44).

3) Nous l'appellerons désormais Szannoô, les Japonais eux-mêmes ayant coutume d'omettre les deux épithètes qui précèdent, et celle qui suit n'étant qu'un titre sans intérêt. Quant au sens de ce nom, M. Aston (sur N, I, 19), propose de traduire par « le mâle de Sousa », nom d'un village d'Idzoumo ; mais nous préférons l'ancienne interprétation adoptée, à la suite de Maboutchi et de Motoori, par Satow et Chamberlain (sur K., 42), et qui correspond si bien au caractère « impétueux » de cette divinité dans toutes nos légendes.

pide et brave », qui se voit assigner le royaume des mers [1].

Entre ces divinités, Amatéras est manifestement la première. C'est elle qui a reçu l'investiture la plus éclatante, et c'est elle qui va tenir le plus haut rang dans l'histoire sacrée. En effet, à peine élevée à la royauté des cieux, elle prend dans les mythes le rôle le plus noble et le plus puissant tout ensemble; et le long récit de ses démêlés avec Szanuoô ne fait que mettre en pleine lumière les beautés d'un caractère vraiment divin. C'est d'abord l'ascension bruyante du Mâle impétueux qui, désertant son royaume, s'élance au ciel en bouleversant toute la nature [2]. Il a annoncé une simple visite à sa sœur; mais celle-ci se méfie de ses intentions. — « Alors la grande et auguste déesse Amatéras, alarmée de ce vacarme, dit : « La raison pour laquelle est monté ici mon auguste frère aîné [3] ne vient sûrement pas d'un bon cœur. C'est seulement qu'il veut m'arracher mon territoire. » Et aussitôt, dénouant son auguste chevelure, elle la tordit en d'augustes nœuds; et à la fois dans l'auguste nœud gauche et dans l'auguste nœud droit, comme aussi dans son auguste coiffure et pareillement à son auguste bras gauche et à son auguste bras droit, elle enroula un auguste cordon complet de joyaux courbés [4], long de huit pieds, de cinq cents joyaux; et posant en écharpe sur son dos un carquois d'un millier de flèches, et y ajoutant encore un carquois de cinq cents flèches, elle prit et mit en écharpe à son côté un gantelet fort et résonnant; puis, elle brandit son arc et le ficha de telle

1) Ou, comme dit le N (I, 28), « la Plaine de l'océan aux vagues huit cents fois repliées ».

2) K, 45, seq; N, I, 34 seq. — Cf. le mythe des Esquimaux, où le dieu de la Lune, frère aussi de la déesse du Soleil, poursuit sa sœur et tente même de la violer (Lang, *op. cit.*, p. 121).

3) C'était son frère cadet; mais dans les relations de famille du Japon primitif, la subordination des cadets aux aînés était modifiée par celle des femmes aux hommes, et ainsi une sœur aînée donnait à son jeune frère le titre de *se* ou *ani* (frère aîné).

4) Ce sont les *maga-tama*, ou pierres précieuses (cornaline, calcédoine, chrysoprase, serpentine, etc...), courbées en forme de virgule, qu'on retrouve dans les fouilles (Voir T. Kanda, *Notes on ancient stone implements of Japan*).

sorte que le sommet de l'arc trembla; et elle enfonça ses pieds dans le sol dur jusqu'à la hauteur de ses cuisses, faisant voler la terre comme de la neige, et elle se tint vaillante comme un homme puissant; et, attendant, elle demanda : « Pourquoi es-tu venu ici ?[1] » — Ces préparatifs homériques semblent annoncer une formidable querelle; cependant, Szannoô assure qu'il n'a pas « d'intentions étranges », et pour prouver la sincérité de son cœur, il propose à la déesse un grand serment qui établira leur bonne foi mutuelle. Les deux divinités se tiennent en face l'une de l'autre, des deux côtés de la Tranquille rivière du Ciel[2], échangeant les paroles qui engagent. Szannoô livre à Amatéras son sabre, qu'elle brise en trois morceaux; Amatéras abandonne à Szannoô ses bijoux, qu'il brandit, fait tinter, et disperse en soufflant; et de tous ces objets, aussi bien que du léger brouillard produit par l'haleine des dieux, de nouvelles divinités, mâles ou femelles, naissent encore. Mais le terrible Mâle, ivre de joie à la vue de trois déesses charmantes qu'il vient de créer, se livre aussitôt à mille violences. Dans « l'impétuosité de sa victoire[3] », il renverse les limites des rizières d'Amatéras, comble les fossés d'irrigation et, pour dernière offense, va répandre des excréments jusque « dans le palais où elle goûtait l'auguste nourriture[4] ». Pourtant, sa grande sœur, indulgente et sereine, s'efforce elle-même de l'excuser. « Ce qui ressemble à des excréments, dit-elle, doit être quelque chose que mon auguste frère aîné aura vomi, étant ivre. De même, si mon auguste frère a renversé les limites des rizières et comblé les fossés, c'est sans doute qu'il déplore

1) K, 46. — Remarquons en passant cet arc et ces flèches, qui sont évidemment des armes défensives contre Szannoô, mais qui en même temps répondent si bien à la conception d'une divinité solaire.

2) Amé-no-yasou-kaha (la Voie lactée).

3) K, 52.

4) *Oh-nihé* (K, 53). Cf. le nom d'Oh-nihé no matsouri, donné à la fête des prémices. D'après le N (I, 40, 47, etc...) il semble bien qu'il s'agisse ici de cette cérémonie religieuse.

la terre que ces choses occupent[1] ». Mais ces douces paroles ne peuvent arrêter les violences du jeune dieu, dont le dernier crime va dépasser tous les autres. En effet, « tandis que l'auguste déesse Amatéras était assise dans sa chambre sacrée, veillant au tissage des augustes vêtements des divinités, il fit un trou au sommet de cette salle de tissage, et par ce trou il laissa tomber un céleste cheval pie qu'il avait écorché en commençant par la queue[2]; à la vue de quoi, les femmes qui tissaient les célestes vêtements[3] furent si effrayées qu'elles tombèrent sur leurs navettes, se blessèrent et moururent[4] ».

Conséquence de ce crime : une éclipse de soleil, qui est sans contredit l'incident le plus fameux de toute la mythologie japonaise, en raison surtout des nombreuses cérémonies religieuses qui s'y rattachent, et qu'il convient par suite de rappeler en détail. — Amatéras, remplie d'horreur devant le dernier exploit de Szannoô, ferme derrière elle la porte de la « Céleste demeure de rochers »[5], la fixe solidement, et se retire. « Alors toute la Plaine des hauts cieux fut obscurcie, et toute la Terre centrale des plaines de roseaux fut enténébrée. A cause de cela régnait une nuit éternelle. Et on entendait bruire les voix d'une myriade de dieux, pullulant comme les mouches dans la cinquième lune : et on vit apparaître une myriade d'augures de malheur[6] ». Que faire dans un tel embarras? Les huit cents myriades de dieux se réunissent en une immense assemblée, dans le lit desséché

1) En d'autres termes, il pense que les limites, les fossés enlèvent trop de terre à la culture.

2) Nous reviendrons sur ce crime bizarre, au chap. du *Culte public*.

3) Remarquons en passant que, dans une des versions du N (I, 45), on nous parle ici d'une petite déesse solaire, sœur d'Amatéras : Waka-hirou-mé (m. à m. : jeune soleil femelle).

4) « Impegerunt privatas partes adversis radiis et obierunt. » (K, 54). Dans le N (I, 41), c'est Amatéras elle-même qui se blesse, mais sans en mourir.

5) K, 54. Quoi qu'en dise Motoori, il s'agit évidemment d'une caverne, et non pas seulement d'une maison solide (Cf. N, I, 41).

6) K, 54.

de la Tranquille rivière du ciel; ils supplient le dieu Assembleur des pensées, Omoï-kané-no-kami, de trouver un plan pour induire la déesse à reparaître ; et aussitôt, un passage fameux du Kodjiki [1] nous les montre « assemblant les oiseaux aux longs chants de la nuit éternelle, et les faisant chanter [2]; prenant les durs rochers célestes du lit de la Tranquille rivière du ciel, et prenant le fer des célestes Montagnes de métal [3], appelant le forgeron Ama-tsou-mara [4], chargeant l'auguste I-shi-ko-ri-do-mé [5] de faire un miroir, et chargeant l'auguste Tama-no-ya [6] de faire un auguste cordon complet de joyaux courbés, long de huit pieds, de cinq cents joyaux ; et appelant l'auguste Amé-no-ko-ya-né [7] et l'auguste Fouto-tama [8], et leur faisant tirer, par un effort complet, l'omoplate d'un véritable daim [9] du céleste mont Kagou [10], et prendre de l'écorce de cerisier du céleste mont Kagou, et procéder à une divination ; et soulevant en l'arrachant par les racines un véritable sakaki [11], à cinq cents branches, du céleste mont Kagou ; et prenant et mettant sur ses branches supérieures l'auguste cordon complet de joyaux courbés, long de huit pieds, de cinq cents joyaux ; et prenant et attachant aux branches moyennes le miroir de huit pieds ; et prenant et suspendant aux branches basses les blanches offrandes pacificatoires et les bleues offrandes pacificatoires [12] ; l'au-

1) K, 54-58. (Comme nous devrons sans cesse nous référer à ce passage important, nous en donnons ici la traduction littérale.)

2) Apparemment, des coqs, par application du principe magique déjà signalé p. 151, n. 4.

3) Amé no kana-yama.

4) Mot à mot : « Cœlestis penis », quoi qu'en disent les théologiens japonais. Nous y reviendrons à propos du culte phallique.

5) Nom obscur. Voir Chamberlain, sur K, 55.

6) Mot à mot : ancêtre-joyau.

7) Nom obscur.

8) Mot à mot : grand-joyau.

9) Voir notre chap. sur la *Divination*.

10) Voir notre chap. sur le *Séjour des dieux*.

11) *Cleyera japonica*, l'arbre sacré du Shinntô.

12) Origine du *gohéi* (Voir au chap. du *Culte*).

guste Fouto-tama prenant ces diverses choses et les tenant ensemble avec les grandes et augustes offrandes, et l'auguste Amé-no-ko-ya-né récitant avec dévotion un grand rituel[1]; et le dieu Amé-no-ta-djikara-ouo[2] se tenant caché près de la porte; et l'auguste Amé-no-Oudzoumé[3] se mettant en écharpe le céleste lycopode du céleste mont Kagou, faisant du céleste fusain sa coiffure, nouant les feuilles de bambou du céleste mont Kagou en un bouquet pour ses mains, posant une planche résonnante devant la porte de la Céleste demeure de rochers, piétinant jusqu'à ce qu'elle la fît résonner, agissant comme possédée par un dieu[4], tirant les mamelons de ses seins, et repoussant le cordon de son vêtement jusqu'au dessous de sa ceinture[5] ». Cette longue phrase est un trésor de renseignements précieux pour l'étude du culte shinntoïste[6]; qu'il nous suffise d'y constater, pour l'instant, l'usage des moyens généralement employés chez les peuples primitifs pour mettre fin à une éclipse[7]. Ces

1) Un *norito*. Le N (I, 48), nous dit même que ce dieu fut l'ancêtre des *nakatomi*, c'est-à-dire des prêtres chargés de réciter les rituels.

2) Mot à mot : céleste-main-force-mâle-divinité.

3) Mot à mot : céleste-alarmante-femelle.

4) Le N, plus explicite, dit qu'elle était réellement possédée (N, I, 44, et cf. notre chap. de la *Divination*).

5) « Usque ad privatas partes. » (K, 58). Huit ans après, le rédacteur du N (I, 45) supprime déjà ce passage.

6) Nous verrons (au chapitre du *Culte*) que ce récit contient les éléments d'un service religieux complet, en même temps qu'il nous donne en raccourci l'origine mythique de tous les arts et notamment du drame sacré. (Cf. A. Bénazet, *Le Théâtre au Japon et ses rapports avec les cultes locaux*, Paris, 1901, p. 39 seq.)

7) D'une manière générale, on attribue l'éclipse, soit à l'action d'un ennemi du soleil, auquel cas on tâche de lui venir en aide, soit à la mauvaise volonté du soleil lui-même, auquel cas on cherche à l'amadouer. La première conception est celle des Chinois et de beaucoup d'autres peuples (voy. Tylor, *Civilisation primitive*, I, p. 376 seq., Lubbock, *op. cit.*, p. 228 seq; Lang, *op. cit.*, p. 124; etc.); la seconde, qui est celle de la légende japonaise, se retrouve pareillement dans d'autres pays (voy. par ex. le mythe finnois, dans A. Réville, *op. cit.*, II, p. 207; et cf. aussi le procédé australien, dans Lang, *op. cit.*, p. 40). En tous cas, il n'y a aucune raison d'admettre l'explication de M. von Brandt (dans T. II, p. 121), qui essayait de rattacher notre légende, non à une éclipse, mais au phénomène du changement des saisons.

procédés vont d'ailleurs avoir plein succès. En effet, à peine la joyeuse déesse s'est-elle montrée dans sa nudité qu'un rire énorme secoue tout l'Olympe japonais. « La Plaine des hauts cieux trembla, dit le Kodjiki [1], et les huit cents myriades de dieux rirent en même temps. Alors, l'auguste Amatéras fut étonnée, et ouvrant légèrement la porte de la Céleste demeure de rochers, elle parla ainsi de l'intérieur : « Je pensais que par ma retraite la Plaine du ciel serait dans les ténèbres, et que le Pays central des Plaines de roseaux se trouverait aussi dans l'obscurité; comment se fait-il donc que la céleste Oudzoumé se réjouisse, et que les huit cents myriades de dieux rient pareillement ? » Alors la céleste Oudzoumé parla, disant : « Nous nous réjouissons tous et sommes contents parce qu'il y a une divinité plus illustre que ton auguste personne ». « Tandis qu'elle parlait ainsi, l'auguste Amé-no-koya-né et l'auguste Fouto-tama avancèrent le miroir et le montrèrent respectueusement à l'auguste Amatéras ; sur quoi l'auguste Amatéras, de plus en plus étonnée, sortit peu à peu de la porte et le regarda ; et là-dessus, le dieu Amé-no-tadjikara-ouo, qui se tenait caché, prit son auguste main et la tira au dehors, puis l'auguste Fouto-tama tendit la corde fixée au sol derrière son auguste dos, et parla, disant : « Tu ne dois pas reculer plus loin que ceci ! » [2]. « Et ainsi, dès que l'auguste Amatéras fut sortie, la Plaine des hauts cieux et le Pays central des plaines de roseaux furent de nouveau illuminés ».

A la suite de cet épisode, Szannoô, chassé du ciel [3], redes-

1) K, 58.

2) Pour l'usage rituel de cette corde (ou *shimé-nawa*), voir au chap. du *Culte*.

3) Le récit de cette expulsion contient un détail curieux, l'arrachement de la barbe et des ongles de Szannoô (K, 59), qu'une variante du N (I, 50) nous donne comme explication du soin que les Japonais prennent d'enterrer leurs rognures d'ongles, et qui en réalité se rattache à tout un ensemble de croyances sur la chevelure (voy. plus haut, p. 30, n. 6), sur les peignes (N, I, 24, 25, 47, 48, 52, 96, 98 ; II, 425), etc., bref sur tout ce qui touche de près à la personne. Conception d'un caractère universel, qu'on retrouve aussi bien chez les Océaniens (voy. Albert Réville, *op. cit.*, t. II, p. 62 seq.) que sur le continent (voy. Victor

cend sur la terre[1], en attendant de disparaître aux Enfers; et la déesse du Soleil, désormais tranquille, peut enfin régner en paix dans la Plaine des hauts cieux. Mais nous la voyons bientôt se manifester encore, et aux points les plus importants de la légende nationale; car c'est elle qui, à son tour, va donner l'investiture aux ancêtres des empereurs. Lorsqu'il s'agit de désigner le dieu qui gouvernera l'archipel, c'est elle qui choisit pour cette fonction souveraine Amé-no-oshi-ho-mimi[2], l'un des enfants nés tandis qu'elle échangeait ses serments avec Szannoô[3]; lorsque ce dieu lui-même se récuse en faveur de son fils Ninighi[4], c'est elle qui, de concert avec le puissant dieu Takaghi[5], lui confère l'empire le lui octroie notamment, entre les trois grands trésors sacrés, le miroir où réside un double de son âme[6]; enfin, lorsque l'arrière-petit fils de Ninighi, Djimmou-Tennô lui-même[7], commence la conquête du territoire, c'est elle encore qui, avec Takaghi, lui envoie du ciel le sabre magique qui doit le rendre vainqueur[8]. Désormais, le premier des empereurs humains ayant fondé pour toujours la souveraineté de sa dynastie, la mission de la déesse est achevée. Elle n'interviendra plus qu'à de rares intervalles, pour indiquer surtout le culte qu'elle désire et que les empereurs s'empresseront de lui rendre comme à la plus puissante des divinités[9].

Henry, *op. cit.*, p. 9 et pass.), et sur laquelle nous reviendrons au chapitre de la *Magie*.

1) C'est à ce moment que se place le mythe que nous avons signalé plus haut, p. 32.

2) K, 93.

3) K, 48. Voir plus haut, p. 313.

4) K, 106.

5) Mot à mot : haut-intégrant. K, 106, et cf. K. 15 et 96.

6) K, 109. Nous étudierons plus loin le rôle historique de ce miroir sacré.

7) Le premier empereur du Japon, dont la chronologie traditionnelle attribue l'avènement à l'an 660 av. J.-C.

8) K, 134. Cf. N, I, 115.

9) Voir surtout N, I, 151 (l'empereur Soudjinn, effrayé du voisinage de la déesse qui jusqu'alors avait été adorée au palais même, transfère son culte

De tout ce qui précède, il ressort clairement qu'Amatéras est une divinité naturiste, malgré les parties de sa légende qui peuvent sembler en opposition avec ce caractère essentiel. C'est en vain que Sir Ernest Satow, appliquant à nos mythes le système de Herbert Spencer, s'est efforcé de la transformer en un personnage humain, et de soutenir « qu'une aïeule des mikados, dont l'épithète était « la Puissante qui brille du haut des cieux », fut identifiée avec le soleil[1]. » Cette hypothèse ne repose sur aucune preuve historique; et le principal argument énoncé en sa faveur, à savoir « la difficulté d'expliquer autrement les généalogies données dans les anciennes annales japonaises », peut être aisément retourné en sens contraire : ces annales, en effet, nous révèlent une tendance constante des grandes familles à

dans un village du Yamato); 176-177 (l'empereur Souïninn, suivant le désir qu'elle a elle-même exprimé, l'établit à Icé, où on fonde son temple); 392 (elle apparaît pour demander qu'on consacre des rizières à son ancêtre le dieu Takaghi); II, 95 (on institue, en 577 ap. J.-C., une corporation héréditaire pour le culte du Soleil); 106-107 (un décret de l'an 585 désigne une princesse impériale comme vestale pour le temple d'Icé); 190 (la déesse intervient, en 645, au moment d'un changement de capitale); 307 (en 672, dans des circonstances difficiles, l'empereur Temmou invoque son secours). De nos jours même, dans toutes les occasions solennelles, c'est vers la déesse du Soleil que se tourne le peuple japonais. A un moment critique de la Révolution de 1867, le cheval blanc du temple d'Icé s'échappe pendant trois jours, puis revient : on en conclut que le parti impérial aura bientôt la victoire. Pendant la guerre du Japon contre la Chine, le cheval sacré disparaît pendant dix jours : donc, cette guerre étrangère durera trois fois plus longtemps que la guerre civile précédente. (Rumeur enregistrée dans le *Japan Mail* du 17 septembre 1894, p. 2, col. 4).

1) Voy. *Handbook*..., Introd., p. 69. « Il semble y avoir, dit-il, de bonnes raisons pour regarder à la fois la soi-disant déesse du Soleil et Ssanoöò comme des personnages historiques, les noms par lesquels ils sont designés, comme certains autres dieux, dans les récits originaux n'étant que les épithètes honorifiques conférées après leur mort, épithètes dont l'application primitive fut oubliée plus tard, jusqu'au moment où on en vint à les interpréter d'une manière littérale. » Nous verrons plus loin que c'est justement le phénomène inverse qui a dû se produire. Bien loin de « confirmer l'opinion que la religion indigène fut à l'origine le culte des ancêtres, sur lequel une certaine quantité de culte de la nature fut ensuite consciencieusement greffée », l'étude des mythes d'Amatéras nous met en présence de la plus naturiste des divinités japonaises, et de celle qui a le mieux conservé jusqu'à nos jours ce caractère primitif.

se créer des aïeux illustres, choisis au besoin parmi les plus hautes puissances de la nature[1] et les Japonais ne sont certes pas le seul peuple qui se soit fabriqué une généalogie pour descendre du Soleil[2]. Déjà, au XVIII[e] siècle, les érudits japonais avaient discuté très longuement ce problème du naturisme d'Amatéras; et une controverse fort vive, parfois fort ingénieuse, s'était élevée entre un évhémériste indigène, Itchikawa Tatsoumaro[3], et le savant orthodoxe Motoori[4]. D'après Itchikawa, étant donnée l'absence de tout système d'écriture dans l'ancien temps, on ne pouvait avoir confiance dans les vieux récits : les légendes de l'âge des dieux devaient avoir été inventées par les empereurs[5]; le nom d'Amatéras n'était sans doute qu'un titre posthume conféré à une époque ultérieure; et plutôt que d'admettre l'idée absurde que les empereurs aient été engendrés par des dieux de la nature, mieux valait, si on ne voulait pas les faire provenir d'hommes pareils à eux, leur donner de préférence pour aïeux des oiseaux ou des quadrupèdes[6]. Motoori répondait que, justement faute de savoir écrire, les Anciens avaient eu à coup sûr une mémoire beaucoup plus développée que la nôtre, et il s'efforçait de prouver l'exactitude de la tradition sacrée en rappelant l'existence des restes matériels qu'avait laissés l'âge des dieux; le mythe d'Amatéras, en particulier,

1) Voy. notre chapitre sur la *Synthèse mythique*.

2) Voy. A. Réville, *op. cit.*, I, pp. 226, 227; Lang, *op. cit.*, 192, 194, etc.

3) Dans le *Maga-no-hiré*, pamphlet publié en réponse à la brochure intitulée *Nahobi no Mitama* (l'Esprit de redressement), de 1771, où Motoori avait commencé son apologie du shintoïsme.

4) Dans le *Koudzouhana*, 1780, qui constitue la réplique de Motoori à Itchikawa. — Motoori publia aussi tout un volume, le *Icé Nighou Sakitaké no Benn*, pour réfuter l'hérésie d'après laquelle Amatéras ne serait pas le soleil, et pour établir en même temps que la divinité adorée au Ghékou (voir p. 135) est bien la déesse de la Nourriture.

5) Voy. T. III, app. p. 26. (Nous étudierons plus loin cette fabrication des mythes; l'erreur d'Itchikawa est d'attribuer aux mythes naturistes ce qui n'est vrai que des généalogies).

6) *Ibid.*, pp. 26-27. (Itchikawa fut ainsi un précurseur très hardi du transformisme).

lui paraissait démontré par ce seul fait qu'à la différence de tant d'autres dieux, le Soleil est toujours visible[1]. Sans insister sur le caractère enfantin de ces derniers arguments, on ne peut qu'approuver celui de la mémoire primitive; d'autant plus que, précisément, ce sont les mythes naturistes qui demeurent le plus longtemps, comme un bloc irréductible, au plus profond des cerveaux. Un autre raisonnement, plus spécieux, d'Itchikawa était le suivant : si Amatéras est le soleil, le monde dut reposer dans l'obscurité jusqu'au moment de sa naissance; or, on nous dit qu'auparavant il y avait des arbres et des plantes, des vêtements, des armes, des bateaux, des maisons[2]; puisque toutes ces choses existaient avant la naissance d'Amatéras, il semble bien probable que le soleil et la lune précédèrent aussi cet événemement[3]. Cette apparition de la lumière et de la vie végétale avant la création du soleil a son parallèle bien connu dans la Genèse[4]; et les apologistes contemporains, pour établir ici entre la science et la foi un de ces « simulacres de ponts » dont parlait Taine[5], n'ont rien trouvé de mieux que d'inventer un vague éther lumineux, dont ils ne peuvent d'ailleurs expliquer l'éclat en l'absence d'un astre générateur de vibrations. Motoori avait découvert, lui aussi, cet argument illusoire : il affirmait qu'un principe de lumière inconnu avait dû exister avant le soleil[6]; bien plus, il ajoutait que, même au cas d'une nuit primitive, rien ne dit que les dieux ne voyaient pas clair dans l'obscurité, puisque certains animaux ont ce privilège[7]; enfin, il se fondait sur l'absurdité même de ces mythes con-

1) Voy. T, *ibid*, pp. 28 seq.
2) On nous dit même très nettement (K, 35) qu'il faisait jour sur la terre, puisqu'Izanaghi dut allumer une lumière pour entrer au séjour des morts.
3) T, *ibid*, p. 27.
4) *Gen.*, I, 3, 11, 14.
5) *Origines de la France contemporaine*, t. II, p. 143.
6) T. III, app. p. 29.
7) *Ibid*, p. 30. (Il cite le rat, la belette et certains oiseaux. —Mais il ne réfléchit pas que, si les dieux avaient été organisés de la sorte, Izanaghi n'aurait pas eu besoin de s'éclairer lors de sa descente aux Enfers.)

tradictoires pour soutenir qu'ils n'avaient pu être inventés[1]. Rien de plus juste, à condition de ne pas voir dans cette incohérence, comme lui, la preuve d'une vérité intrinsèque des légendes, mais seulement l'indice de leur caractère antique et spontané.

Le mythe d'Amatéras est donc un mythe solaire, et Amatéras n'est pas un personnage historique, mais le soleil divinisé. Reste alors seulement à examiner si, dans la vraie conception shinntoïste, Amatéras est bien le soleil considéré comme personne, ou un esprit distinct de l'astre et chargé de le gouverner. Sur ce point, les érudits indigènes semblent avoir eu des idées assez confuses. Motoori, par exemple, appelle Amatéras la Reine du soleil, bien qu'à un autre endroit il la décrive nettement comme étant le soleil lui-même[2]. Ce qui nous paraît le plus probable, c'est qu'à l'origine la conception naturiste dominait, mais qu'elle fut complétée peu à peu, au cours des temps, par une conception plus animiste. En effet, dans maintes parties de sa légende, Amatéras se présente à nous sous des caractères humains; mais dans d'autres parties aussi, le caractère matériel éclate. La naissance de la déesse, qu'Itchikawa regardait comme un événement humain, est au contraire un mythe essentiellement naturiste[3]; sa lutte avec Szannoô semble bien un combat contre le dieu des tempêtes, qui obscurcit le ciel, ravage les champs, souille l'azur[4]; la légende de l'éclipse nous montre assurément le soleil en tant que personne, puisque sa retraite physique plonge soudainement le monde dans l'obscurité; enfin, le vieux mythe explicatif de l'alternance des deux luminaires célestes ne peut laisser aucun doute à cet égard[5]. Ainsi, Amatéras fut conçue, au début, comme le soleil même, âme et corps, esprit vivant uni à son enveloppe

1) *Ibid.*, p. 29.
2) *Ibid.*, pp. 44 et 50-51.
3) Voy. p. 309, n. 3.
4) Voy. p. 312.
5) Voy. p. 32.

brillante[1]. Mais peu à peu, évidemment, les progrès de la raison amenèrent les Japonais à voir surtout dans cet astre au cours si régulier un simple objet de la nature physique : par degrés, l'élément personnel s'en détacha, se transforma en une divinité anthropomorphique ; et bien que le rôle divin d'Amatéras, présidant au gouvernement des cieux comme l'empereur vivant à celui des îles, pût fort bien se concilier avec la notion d'une divinité solaire indivisible, cette fonction de direction générale, appliquée bientôt à la politique terrestre et à la surveillance des progrès impériaux, dut nécessairement tendre à développer le caractère humain de la déesse. Rien de plus général qu'une telle évolution, l'intelligence des peuples ayant travaillé partout de même manière[2]. Mais si la pensée critique modifie la foi, elle ne détruit pas les vieux sentiments, et les plus antiques croyances reparaissent bien vite. Les Japonais continuèrent de croire aux anciens mythes qui impliquaient la personnalité du soleil ; ils gardèrent, côte à côte, cette notion primitive et ses développements ultérieurs : si bien qu'au XIX[e] siècle même, nous

1) Et pas du tout comme un Esprit distinct qui régnerait sur le soleil. Tous les anciens textes nous disent qu'Amatéras gouverne, non pas le soleil, mais le ciel. La théorie contraire n'est qu'une invention des érudits japonais du XVIII[e] siècle, qui de là a passé chez les commentateurs européens, peu préparés à comprendre la notion animiste des religions primitives. M. Chamberlain nous dit par exemple (*Things japanese*, p. 375) que dans l'ancienne mythologie japonaise, « the sun is *ruled over* by a goddess » ; c'est « *is* a goddess » qu'il fallait écrire. (Même *erreur* pour la lune ; voy. plus bas.)

2) Par exemple, dans l'Inde, les hymnes védiques nous présentent le soleil « tantôt comme un objet naturel gouverné par un dieu particulier, tantôt comme étant lui-même un dieu qui engendre et contrôle d'autres êtres ». (Muir, *Sanskrit Texts*, vol. V, Introd.). — Chez les Grecs, Apollon, qui semble bien avoir été d'abord le soleil lui-même, devient un héros de légendes indépendant ou même une personnification d'idées morales (cf. l'Apollon d'Homère, *Odyssée*, VIII, 270, à l'Apollon de Pindare, dans A. Croiset, *La poésie de Pindare*, p. 177 seq.) ; mais entre ces deux formes extrêmes, on voit subsister Hélios Hypérion ; et ce dernier dieu à son tour apparaît tantôt comme le soleil physique, tantôt comme un homme qui gouverne le soleil en menant son char. — Ces contradictions arrivent à leur apogée dans les mythes où on voit le soleil, comme héros légendaire, s'attaquer au soleil matériel (exemple : le dieu solaire Maui, en Nouvelle-Zélande. Voy. A. Réville, *op. cit.*, t. II, pp. 33 seq. et p. 231).

voyons Hirata célébrer « la Personne rayonnante de l'auguste Amatéras », et lui adresser ses prières[1]. A l'heure présente, la même foi subsiste encore au fond des âmes : le peuple japonais adore le soleil[2] comme un dieu vivant[3] ; il ne lui rend pas un culte vague, en esprit, mais un culte direct, en pleine réalité, lorsque l'astre glorieux se lève en face de son fidèle, chaque matin, illuminant et réchauffant toutes choses, ou le soir, lorsqu'il va s'abîmer dans la nuit[4] : et telle est la croyance intime, instinctive, de toute la masse religieuse, depuis l'artisan qui, du fond de sa boutique obscure, se tourne vers la clarté de l'aurore, frappe des mains et récite pieusement sa prière à la déesse, jusqu'au pèlerin qui,

1) Dans le *Tama no Mi-hashira* (1813). Cf. T, III, app., pp. 66 et 74. — On retrouverait ce sentiment jusque dans les documents officiels. Par exemple, dans le mémoire du 5 mars 1869, où les grands seigneurs féodaux offrent à l'empereur de lui rendre leurs territoires : « Nous osons lui présenter l'humble expression de notre loyalisme, sur lequel nous prions le Soleil céleste de faire briller tout son éclat. » (Adams, *History of Japan*, vol. II, p. 181).

2) Tantôt sous son nom japonais d'Amatéras, tantôt sous la forme chinoise de ce nom : Tennshôkô-Daïjinn. (Voy. *Handbook for Japan*, pp. 12, 168, 176, et cf. plus haut, p. 135.)

3) Plusieurs fidèles shinntoïstes que j'interrogeais, au Japon, sur leur véritable pensée à cet égard, m'ont affirmé qu'ils n'adoraient nullement en Amatéras un esprit plus ou moins indépendant qui gouvernerait le soleil, mais bien le soleil réel, matériel, l'astre animé qui donne la lumière et la chaleur aux hommes.

4) Temps d'adoration du soleil, à l'heure actuelle : surtout le matin à son lever, comme dans N, II, 307 (en particulier, le premier lever de soleil de l'année : *hatsou-hi-no-dé*) ; souvent le soir, à son coucher ; jamais à midi ou à d'autres moments de la journée. Cependant, à Tokio même, M. Griffis a observé l'adoration du soleil une après-midi, vers le soir d'ailleurs, après une longue quinzaine de journées pluvieuses. « Je n'oublierai jamais, dit-il, la scène à laquelle j'assistai lorsque O Tenntô Sama (le soleil seigneur du ciel) se mit à briller sur les rues boueuses. En un instant, et pour ainsi dire avec la promptitude d'un exercice militaire, des vingtaines de gens s'élancèrent hors de leurs maisons et, le visage tourné vers l'ouest, s'agenouillant, s'accroupissant, commencèrent à prier et à adorer le grand luminaire ». (*Religions of Japan*, p. 87). Des faits de ce genre montrent bien qu'il s'agit là, non d'un culte formaliste et atténué, mais d'une adoration profonde et spontanée. « La croyance commune des basses classes, écrit Sir Ernest Satow lui-même, paraît être que le soleil est réellement un dieu » ; et il constate la fréquence actuelle de ce culte. (Cf. T, III, app., p. 74.)

à la cime du Foujiyama, se prosterne ébloui devant les premières flèches d'or de l'astre et l'adore en penchant son front sur les rochers[1].

Michel Revon.

1) Lieux d'adoration actuels : la maison du fidèle ; les temples ; les endroits d'une ville d'où on peut le mieux contempler le lever ou le coucher du soleil ; en bateau ou en chemin de fer, certains points choisis (mais toujours au lever ou au coucher de l'astre). — A Tokio, par exemple, les endroits favoris pour attendre le lever du soleil sont Takanawa, Shinagawa (au bord de la mer), Sousaki (à gauche de l'embouchure de la rivière Soumida), la colline d'Atago dans le parc de Shiba (au sommet ou au pied de la tour qui domine cette colline), le haut temple de Tenndjinn (à Lioushima, dans le quartier de Kannda), Sannodaï (dans le parc d'Ouéno), la tour de Riounntakou (mot à mot : la tour qui dépasse les nuages, dans le quartier d'Açaksa). Le 1er janvier surtout, de nombreux fidèles vont ainsi assister à la glorieuse ascension de la déesse, surgissant de la mer, et lui présenter à cette occasion les requêtes les plus variées. — Sur les jonques ou les bateaux à vapeur qui font le service de la Mer Intérieure, toujours quelques passagers pieux adorent le soleil à l'un des deux moments habituels ; tous les bateliers (les *senndor*) doivent absolument, d'après la coutume, l'adorer à son lever, et c'est à ce moment qu'ils peuvent deviner le temps qu'il fera dans la journée. En chemin de fer, quand on passe devant le mont Fouji, soit vers la mer (par exemple, à l'ancien lac Hamana, entre Hamamats et Maëzaka, à mi-chemin entre Yokohama et Kobé), soit encore devant l'étincellement superbe des dauphins d'or du château de Nagoya, au lever ou au coucher du soleil, et en général lorsqu'on peut apercevoir d'un point quelconque du trajet l'un de ces deux phénomènes, le même culte est rendu par nombre de voyageurs (surtout des 3e classes, et surtout les vieilles gens, car la coutume de prier dans les trains se perd peu à peu) — Il faut bien remarquer qu'ici le sentiment esthétique est tout à fait absorbé dans le sentiment religieux, malgré l'amour des Japonais pour les beaux spectacles de la nature. Un détail significatif : à Fiamiga-oura (dans la province d'Icé), endroit qu'on regarde comme le meilleur point de vue de l'archipel pour contempler le soleil levant, tout le monde l'adore entre deux rochers unis par une corde où sont suspendues les pailles de riz sacrées (*shimé-nawa*). — Pour ma part, je dois avouer qu'un matin, au sommet du Fouji, me voyant seul, dans un paysage de jugement dernier, en face de l'astre rayonnant qui m'apparaissait comme le dernier être vivant de la création, j'eus l'illusion très vive que c'était un être personnel ; et un instant après, lorsque je vis accourir de toutes parts les pèlerins qui se hâtaient pour l'adorer, leur croyance me parut absolument naturelle. Si Herbert Spencer s'était trouvé là, peut-être aurait-il abandonné sa théorie du culte du soleil issu du culte des morts par l'intermédiaire d'erreurs sur les noms posthumes.

(*A suivre.*)

REVUE DES PÉRIODIQUES

PÉRIODIQUES SUR L'ISLAM

1899-1902

THE ACADEMY.

T. LVI. Janvier-juin 1899. — 28 janvier. LANE POOLE, *Saladin and the Folk of the Kingdom*. C. R. très favorable.

4 février. CUNNING GRAHAM, *Moghreb el Acksa*. L'auteur de l'article voit surtout dans ce livre une comparaison malicieuse et ironique du monde commercial anglo-saxon avec le monde aristocratique du Maroc. Il y a longtemps que l'antithèse des deux civilisations a été signalée par Loti.

Tome LVII. Juillet-décembre 1899. — 16 septembre. VIVIAN, *Tunis and the modern Barbary Pirates*. L'auteur du compte-rendu ne peut, malgré sa bienveillance, dissimuler combien est médiocre cet ouvrage d'un gallophobe enragé. En ce qui concerne la religion musulmane, rien n'est particulièrement tunisien : ce qu'il signale est commun à tout l'islam. On pouvait juger plus sévèrement ce médiocre pamphlet.

30 septembre. SA'ADI, *The Gulistan* trad. par E. ARNER. On peut reprocher au traducteur l'emploi trop fréquent de termes exotiques.

7 octobre. NEUFELD. *A prisoner of the Khaleefa*. Récit d'un prisonnier du Mahdi. L'auteur de l'article aurait dû faire ressortir les divergences qui existent entre ce livre du P. Ohrwalder qui lui est bien supérieur.

28 octobre. BUDGET-MEAKIN, *The moorish Empire*. Exposé du livre.

18 novembre. ST. LANE POOLE, *Rulers of India, Bâbar*. Éloge du livre.

Tome LVIII. Janvier-juin 1900. — 10 mars. SKEAT, *Malay Magic*. Le critique reproche à l'auteur le plan qu'il a suivi au lieu des deux qui

lui paraissaient préférables — ceci est une opinion toute personnelle — mais il reconnait qu'il y a beaucoup à tirer du livre de M. Skeat.

7 avril. Bent and mrs. Bent, *South Arabian*. Éloge du livre qui ne touche pour ainsi dire pas à l'islam.

9 juin. *The Kasidah of Haji Adda al Yazdi*, transl. by Burton. Ce poème est une imposture littéraire qui fait peu d'honneur à Burton.

Tome LIX. Juillet-décembre 1900 — 21 juillet. *The Omar cult*, appréciation aussi sévère que juste de la vogue de 'Omar ben Kheyyâm en Angleterre. « As a sudden and wide-spreaded devotion to one fine poem, fanned by advertisement and imitation, and doomed to subside, the cult has its ridiculous aspect. » C'est surtout la traduction en vers de Fitz Gerald — elle n'est pas sans mérite — qui a commencé cette vogue.

28 juillet. Correspondance : *The Omar cult*. Lettre de W. F. P. établissant que le premier apôtre du culte de 'Omar fut Schutz Wilson, dans la *Contemporary Review* de mars 1876, c'est-à-dire neuf ans après la traduction des quatrains du célèbre soufite en français, par Nicolas. — Lettre de A. H. Millar confirmant cette date.

Tome LX. Janvier-juin 1902. — 18 mai. Note de J. D. Dickens racontant comment grâce à l'abaissement du prix à un penny le volume de la traduction de 'Omar b. Kheyyam par Fitz Gerald, l'œuvre du grand mystique persan fut dispersée « among a not over-discerning public ».

Tome LXI. Juillet-décembre 1901, 17 année. Le kheyyamisme en Amérique : appréciation très sévère d'une nouvelle version des Quatrains de Kheyyâm publiée à Chicago, d'après un article de Saltus dans le *New York Journal*.

12 octobre 1901. W. Prideaux : Note sur la première édition américaine d'une traduction des quatrains de 'Omar ben Kheyyâm ; elle fut publiée entre 1870 et 1873.

30 novembre. *A Doctor in Kabul*, compte-rendu du livre d'A. Gray, *At the court of the Amir*. Ce récit d'un médecin résidant à la cour de l'émir de l'Afghanistan, ne renferme rien, d'après le compte-rendu, qui concerne l'islâm.

Tome LXII. Janvier-juin 1902. — 26 avril. *More about the Moors*, compte-rendu du livre de Meakin : *The Moors*. Éloge de ce livre qui n'a rien de scientifique, mais qui donne du pays des « Mores » un tableau qui rectifiera certains préjugés répandus encore en Angleterre.

Tome LXIII. Juillet-décembre 1902. — 27 septembre. Lady Duff Gordon, *Letters from Egypt*, nouvelle édition. Éloge du livre.

ATHENÆUM.

1899. Tome I, N° 3728. 8 avril. *Oriental Littérature*. L'auteur de l'article signale la publication de la traduction, par Reynold Nicholson, d'extraits du poète mystique persan Chems i Tebriz, qui eut de l'influence sur le célèbre soufi Djelal eddin Roumi.

N° 3730. 22 avril. *A short history of the Saracens* par AMEER ALI SYED. L'article relève un certain nombre de fautes dans ce livre qui ne comblera pas la lacune causée par l'absence d'un bon manuel de l'histoire des Arabes. La réplique d'Ameer Ali Syed (n° 3733, p. 595) montre fort bien, comme le dit le critique anglais (*ibid.*) « that he does not undustand historical evidence ». Annonce de la réimpression de l'ouvrage de Sir W. MUIR, *The Caliphate, its rise decline and fall.*

N° 3734. 20 mai. Deux nouvelles traductions en vers anglais des Quatrains de 'Omar ben Kheyyâm. Elles n'ajoutent rien à la connaissance du poète et de sa doctrine.

N° 3737. 10 juin. Compte-rendu favorable de l'édition du *Kitâb el Mahasin* attribué à Djahizh, par VAN VLOTEN.

1899. Tome II, n° 3748. 26 août. Compte-rendu de la traduction du *Goulistân* (quatre premiers chapitres), par ED. ARNOLD. Elle a surtout le mérite de la difficulté vaincue pour rendre les vers persans en vers anglais.

1900. Tome I, n° 3767. 6 janvier. Annonce élogieuse de l'édition par Heron-Allen de la traduction des quatrains de 'Omar ben Kheyyâm par Fitz-Gerald, comparée avec les sources originales.

N° 3769. 20 janvier. BUDGET MEAKIN, *The moorish Empire*. L'auteur connait bien l'esprit des Musulmans chez lesquels il a vécu et on trouve dans son livre des renseignements intéressants. A propos de la partie historique, le critique aurait pu remarquer que Meakin n'a utilisé de sources arabes que celles qui avaient déjà été traduites. Naturellement, son information en est restée incomplète.

N° 3773, 17 février. SKEAT, *Malay Magic*. C. R. favorable du livre.

N° 3776, 10 mars, BENT and Mrs BENT, *Southern Arabia*. Tout en faisant l'éloge du livre et des résultats qu'il signale, l'auteur du compte rendu note des erreurs qui montrent que M. Bent n'avait pas une grande connaissance de la langue ni de l'histoire et de la littérature arabes.

N° 3778, 24 mars. LANE POOLE, *Saladin and the Fall of the Kingdom*

of Jerusalem. « C'est une histoire véritablement critique de Saladin et présentée sous une forme attrayante ».

N° 3787, 26 mai. *La vie et les dits d'Abou Sa'id de Meyheni* : édition par M. Shukovski de la biographie et des œuvres d'un poète mystique persan qu'on place parfois au-dessus de 'Omar Kheyyâm. Son ouvrage était déjà connu par une excellente traduction faite par Ethé en 1875.

1900. Tome II, n° 3805, 29 septembre. Compte rendu de *History of ottoman Poetry* de Gibb, t. I. La poésie littéraire ottomane n'est rien moins qu'originale. Même à ses débuts, elle a été fortement influencée par la littérature persane dont elle n'est qu'un reflet, aussi bien pour la forme que pour les idées, particulièrement les idées soufites.

N° 3808, 20 octobre. *Arabia, the cradle of Islam* par S. M. Zwemer. Une centaine de pages traitent des missions protestantes dans le sud de l'Arabie : Elles n'ont données jusqu'ici aucun résultat pratique. L'auteur est un ennemi déclaré de l'Islam qu'il ne paraît pas connaître suffisamment : pour lui Mohammed est un imposteur, du commencement à la fin de sa carrière. L'Islam ne connaît pas la divinité. On peut juger d'après cela de la valeur des renseignements de l'auteur et de l'impartialité de ses appréciations. On voit, d'après le compte rendu, qu'il n'y a guère à louer dans ce livre que les parties consacrées à une description *de visu* de la vie des populations du sud et du sud-est de l'Arabie.

N° 3812, 17 novembre. Brown, *Handlist of Muhammedan Manuscripts preserved in the Library of the University of Cambridge.*

1901. Tome I, n° 3821, 19 janvier. *The truth about Omar.* Compte rendu d'une nouvelle édition de la traduction des Quatrains de 'Omar ben Kheyyâm, par Fitz-Gerald avec un commentaire de Botson. Ce commentaire n'est que la paraphrase des vers du poète soufi. Il y avait plus et mieux à faire : sinon l'on peut s'en tenir à l'introduction historique et biographique que M. Denison Ross a mise en tête du volume.

N° 3827, 2 mars. Compte rendu très favorable du *Livre des Avares* de Djahizh, publié par Van Vloten.

1901. Tome II, 13 juillet. Budgett Meakin. *The land of the Moors* L'auteur de l'article, tout en appréciant favorablement ce livre, fait de justes réserves sur ce qui lui manque « from the historian whose work is to live more is demanded and justly ».

N° 3850, 10 août, Sell, *Essays on Islam.* C'est une compilation, mais qui rendra des services : les deux tiers du volume sont consacrés aux Soufis, aux Babis, aux Derviches et aux Druses : ce qui est le meilleur, dans le reste, est consacré à l'islamisme en Chine.

1902. Tome I, n° 3873, 18 janvier. KRAFFT, *A travers le Turkestan*. Intéressante description de mosquées et d'édifices religieux, en particulier le Biby-Khanim à Samarqand, considéré à tort comme le tombeau de la femme de Tamerlan (d'où son nom actuel), mais que M. Krafft croit être le reste d'une vaste université (medersé).

N° 3881, 15 mars. FRANCES MAC NAB, *A Ride in Morocco*. Le chapitre relatif à l'œuvre infructueuse des missions est sévère, mais juste (*severe but just*). L'auteur du livre, et le critique lui donne raison, croit que l'on ne pourra jamais faire un chrétien d'un musulman. Sous cette forme absolue, l'assertion n'est pas exacte. Le livre renferme un certain nombre de menues erreurs que relèveront ceux qui sont au courant des choses marocaines et musulmanes.

N° 3884, 5 avril. GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *Les cérémonies du mariage chez les indigènes de l'Algérie*. Éloge mérité de cet excellent petit livre.

N° 3885, 12 avril. BUDGET MEAKIN, *The Moors*. L'éloge du premier volume est quelque peu exagéré (*an admirable and comprehensive production*!). Comme le remarque d'ailleurs le critique, M. Meakin ne s'est pas suffisamment dégagé de ses préjugés de protestant anglais. Cette compilation rendra des services, mais, même de nos jours, elle est loin d'être le dernier mot de la science, surtout en ce qui concerne les sectes religieuses au Maroc.

N° 3888, 3 mai. Lady GROVE, *Seventy one's Days camping of Morocco*. A côté de la trilogie de Meakin, ce livre ressemble « à un épagneul de Blenheim auprès d'un énorme chien du Saint-Bernard ». Il fourmille d'erreurs d'observation et d'appréciation.

N° 3896, 28 juin. *Omarian Literature*. Éloge de l'édition des *Quatrains* de 'Omar Kheyyâm avec traduction en vers anglais par M. Whinfield (nouvelle édition) celle de Powell est agréable à lire : elle est également en vers et a été faite sur les traductions de Nicolas et de Mac Carthy.

1902. Tome II, n° 3901, 2 août 1902. *The lament of Baba Tahir*, texte persan édité et traduit par E. HERON-ALLEN et mis en vers par ÉLISABETH CURTIS BRANTON. Baba Zhahir était un derviche persan qui vivait, croit-on, vers le milieu du XIe siècle, c'est tout ce qu'on sait de lui. Il est l'auteur de 60 quatrains écrits dans le dialecte appelé à tort pehlwi-musulman et qui ont pour objet l'amour divin : ils se font remarquer, malgré leur mysticisme, par une certaine naïveté. Quoique Baba Zhahir soit un soufi, il semble que son influence sur 'Omar Kheyyâm soit nulle, à moins qu'on ne veuille la restreindre à la forme des

strophes. Cette publication, tout en profitant de celles de MM. Cl. Huart et Brown qui l'ont précédée, représente un progrès.

N° 3921, 20 décembre. MAC NEILL, *In pursuit of the Mad Mullah*. Autant qu'on en peut juger par le compte rendu, il ne paraît pas que l'auteur se soit préoccupé des origines des religieuses du Mullah Mohammed Allah qui ne paraît pas si fou que les Anglais ont semblé l'indiquer en l'affublant du surnom de *Mad*.

BULLETIN DE LA SOCIÉTÉ DE GÉOGRAPHIE ET D'ARCHÉOLOGIE D'ORAN.

XXII[e] année, 1899. Tome XIX. Janvier-mars, DOUTTÉ, *Bulletin bibliographique de l'islam maghribin*. A l'encontre de certains arabisants qui, ne sachant rien de ce qui a été dit avant eux ni de ce qui s'écrit autour d'eux, élèvent leur ignorance à la hauteur d'un principe, M. Doutté prouve, par son exemple, que la connaissance de la littérature du sujet est aussi indispensable que la fréquentation des Musulmans. C'est dire la haute valeur qui s'attache à sa *Bibliographie* et on peut regretter que le *Bulletin* de la Société de Géographie et d'Archéologie d'Oran n'ait pas continué une publication qui lui faisait honneur. Peut-être y aurait-il à reprocher à M. Doutté une excessive bienveillance : tous les ouvrages qu'il apprécie avec indulgence ne sont pas également dignes d'éloges.

Tome XX, 1900 avril-juin. RAOUL, *Notice historique sur El Bordj*. Quatre légendes intéressantes sur les saints du pays : Sidi Abd er Rahim, Sidi Ben Ameur et Sidi Abd el Kader.

Tome XXI, 1901, octobre-décembre. R. BASSET, *Nedromah et les Traras*. C. R. élogieux par A. BEL.

Tome XXII. 1902, janvier-mars. MOULIÉRAS, *Fez*. C. R. par Pène-Siefert. Quelques phrases dithyrambiques encadrant deux pages d'extraits. Il y avait cependant des erreurs et des fautes de goût à signaler dans ce livre.

Avril-juin. R. LECLERC, *Monographie historique et géographique de la commune mixte de la Mina*. Le chapitre II, traitant de la religion et des confréries religieuses renferme des détails intéressants sur les confréries et spécialement sur les Senousya et leur chef Ben Tekouk.

COMPTES RENDUS DE L'ACADÉMIE DES INSCRIPTIONS.

1900. Mars-avril. R. BASSET, *Les sanctuaires du Djebel Nefousa*. « Liste rédigée au XVI[e] siècle des endroits vénérés du Dj. Nefousa : une

sorte de guide des pèlerins qui s'y rendaient pour visiter les oratoires, les sanctuaires, les lieux consacrés par le souvenir d'un saint ». C. R. par R. CAGNAT.

Mai-juin. *Histoire d'Alep*, par Kemâl Eddin, trad. par BLOCHET. Traduction du texte inédit au point où s'arrêtent les extraits publiés dans le troisième volume des *Historiens orientaux des Croisades* (541) jusqu'à 641 hég., date à laquelle se termine l'ouvrage de Kemâl eddin. Cette traduction est accompagnée de notes abondantes. On peut regretter que les circonstances dans lesquelles elle a paru n'aient pas permis à M. Blochet d'y joindre un index. BLOCHET, *Études sur l'histoire religieuse de l'islam*. Comptes rendus élogieux par CLERMONT-GANNEAU-BARBIER DE MEYNARD, Résumé de la mission de M. R. BASSET à Nédromah et chez les Traras.

FOLK-LORE.

T. X. 1899, juin. Bibliographie : CARRA DE VAUX. *L'abrégé des merveilles*. C. R. par J.-B. ANDREWS. Il signale les principaux points de folk-lore non indiqués dans l'index.

Décembre 1899. TEMPLE, *The folk-lore in the Legends of the Panjab*, p. 384-463. L'auteur mentionne un mélange de croyances indoues et musulmanes, par exemple en ce qui concerne les documents et l'influence du Qorân dans certaines formules, ainsi dans la triple répudiation.

T. XI. 1900. Septembre. Bibliographie : W. SKEAT, *Malay magic*. C. R. par J. ABERCROMBY.

Décembre. H. SAYCE, *Cairene Folk-lore*. Celles des légendes religieuses du Qaire qui y sont citées (p. 378-379), se rapportent à Salomon, Nemrod, David et Pharaon ; elles paraissent avoir une origine littéraire. Les superstitions sur les afrites et les djinns occupent une grande place et l'auteur cite des formations contemporaines de légendes. Ainsi un des afrites qui hantent la pyramide de Ghizeh est un soldat anglais qui y périt d'une chute en 1882. Il décrit aussi (p. 393) la fête d'un saint, Abou Sirya de Helwân qui paraît avoir succédé à une divinité locale. Cf. sur ce sujet, Goldziher, *Muhammedanische Studien*, t. II (Halle, 1890, in-8), p. 336 et suivante ; id., *Aus dem mohammedanischen Heiligen Kultus in Aegypten*, *Globus*, t. LXXI, n. 25.

Tome XII. 1901. Septembre. SYKES. *Persian Folk-lore*, p. 261-280. Notions sommaires sur les superstitions relatives aux ghoules, aux dives, aux djinns et aux afrites, sur le sort, les mauvais présages, le

mauvais œil, l'étable considérée comme lieu d'asile, les charmes, les remèdes et les fêtes.

Tome XIII. 1902. Juin. SKEAT, *Malay Spiritualism*, p. 134-165. Énumération détaillée de pratique d'origine païenne encore en usage chez les Malais musulmans.

Septembre. LONGWORTH DAMES, *Balochi Folk-lore* p. 252-274. La poésie populaire de cette race offre un singulier mélange de légendes musulmanes et de traditions indigènes. Ainsi les Baloutchis prétendent descendre de Hamza, l'oncle du Prophète Mohammed (qui fut tué à Bhad) et d'une Péri : leur origine serait Habib. Quelques ballades célèbrent des saints musulmans, par exemple Sakhis Sarwar qui fut en relations avec 'Ali (p. 260, Douldoul, n'était pas le cheval, mais la mule du Prophète). Une légende d'origine bouddhique, *le Faucon et le Pigeon*, a eu plus tard 'Ali pour héros. D'autres saints sont modernes, comme Solaimân Chah qui appartenait aux Dja'afir, une race antérieure aux Baloutchis et aux Afghans. La légende de Pir Sohri, enrichi par le Prophète en récompense de sa générosité, se retrouve dans le christianisme sous la forme bien connue des aventures de Jésus-Christ et de saint Pierre. On trouve aussi chez les Baloutchis des superstitions antérieures à l'islam, par exemple leur aversion pour le poisson. Ils ont des arbres qu'ils vénèrent et l'usage d'élever des tas de pierres en commémoration d'un événement existe encore ; un tombeau de ce genre fut même érigé à un chien qui est le héros d'une histoire qu'on retrouve dans le *Pantchatantra*.

Septembre. HARDING KING. *Myths current in the Sahara* (p. 284-288). Quoi que l'auteur s'imagine, la plupart des légendes qu'il a recueillies, par exemples sur l'oasis enchantée (cf. la *Ville d'airain* dans les *Mille et une Nuits*), sur le tambour des dunes, les génies de Salomon, ne sont pas d'origine berbère mais arabe.

GIORNALE DELLA SOCIETA ASIATICA ITALIANA.

Tome XII. 1899. F. LASINIO, *Studij sopra Averroe*, p. 197-206. Variantes de l'édition du *Talkhis*. Bibliographie : *Al Mostatraf*, trad. par RAT. Annonce du livre par F. L(ASINIO).

Tome XIV. 1901. Bibliographie : PAUTZ, *Muhammed's Lehre*. C. R. favorable par F. L(ASINIO). — R. BASSET, *Les sanctuaires du Djebel Nefousa*. C. R. élogieux par J. G(UIDI). — *Le livre de la création* d'Abou

Zeid, éd. et trad. Huart, t. II. C. R. par J. G(uidi). L'auteur de l'article, après avoir rappelé que l'ouvrage ne peut être d'El Balkhi, signale un certain nombre de corrections et souhaite le prochain achèvement d'un travail pour lequel les arabisants doivent être hautement reconnaissants à M. Huart.

Tome XV, 1902. R. Basset, *Une complainte arabe sur Moh'ammed et le chameau.* Poésie recueillie d'un *meddah* ambulant et dont le sujet se trouve déjà dans Ed Demiri. Elle paraît avoir été littéraire à l'origine, mais elle s'est transformée dans la bouche des chanteurs populaires. Je saisis cette occasion pour corriger les principales fautes d'impression : P. 4, l. 1, lire *les enfants d'Israël*. P. 7, lignes 4-5, lire : *Il élevait la voix sur première et la dernière syllabe de chaque pied* en allongeant *celle-ci*. P. 11, ligne antépén. lire *émir*. P. 12, ligne 22, lire *sécurité*. La traduction des deux derniers vers de la strophe 11 et de la strophe 12 doit être ainsi modifiée :

Quand je me levais, implorant tes services.

.˙.

Quand je me levais et disais :
Dieu ! Moh'ammed le Prophète !
(Les infidèles disaient) : Le chameau se
mêle de ce qui ne le regarde pas.
Tourmentez-le, ô infidèles !

Bibliographie : R. Basset, *Nedromah et les Traras*. C. R. favorable par I. Guidi.

Journal asiatique.

XIe série t. XI, mai-juin, 1898. Grenard, *Note sur les Musulmans aux Salar du Kansou*, p. 546-551. Renseignements intéressants sur une population ouralo-altaïque qui, transplantée en 1528 par le gouverneur de Koumoul dans le Turkestân chinois, à Sou-Tchéou dans le Kansou, a conservé jusqu'à nos jours sa langue et sa religion.

Tome XII. Septembre-octobre 1898. Ibn Khaldoun, *Histoire des Benou'l Ahmar*, traduite et commentée par Gaudefroy-Demombynes, p. 309-340. Les chapitres de l'ouvrage du plus grand des historiens musulmans, consacrés à cette période de l'histoire d'Espagne, sont d'une haute importance pour l'histoire de la lutte à la fois politique et religieuse entre les Chrétiens et les Musulmans. Malheureusement, l'édition du texte arabe, publiée au Qaire, est remplie de fautes et de lacunes.

M. Gaudefroy-Demombynes a d'abord constitué un texte correct en s'aidant des variantes des manuscrits de Paris, de Leyde et du Qaire, et l'a traduit en l'accompagnant de notes très complètes, tirées des écrivains musulmans (p. 333, note 23, le memento historique d'Ibn el Khatib intitulé رقم الحلل a été publié à Tunis en 1312 hég.). On peut regretter que l'auteur de cet excellent travail ait laissé de côté les chroniqueurs chrétiens, mais il n'entrait pas dans son plan de s'occuper d'autres sources que des sources arabes. Du moins l'a-t-il fait de la manière la plus consciencieuse et la plus complète.

Novembre-décembre 1898. Ibn Khaldoun, *Histoire des Benou'l Ahmar*, trad. Gaudefroy-Demombynes (suite et fin), p. 407-462.

Tome XIII. Mars-avril 1899. Caudel, *Les premières invasions arabes dans l'Afrique du nord* (suite), p. 189-237. Ce résumé ne saurait remplacer Fournel ; les tendances à l'hétérodoxie, si caractéristiques chez les Berbères, ne sont pas même effleurées ; les lignes consacrées au paganisme sont insuffisantes de même que le tableau de l'islam. — Ech cha'rani, *La balance*, trad. Perron, publiée par Luciani. C. R. favorable par O. Houdas, p. 374-376.

Mai-juin 1899. Caudel, *Les premières invasions arabes dans l'Afrique du nord* (suite), p. 385-422. L'auteur prétend caractériser l'esprit arabe et commet un certain nombre d'erreurs dès qu'il sort de vagues généralités. Il prétend par exemple que « l'Arabe n'a jamais eu de mythes ». Il renferme également des inexactitudes ; ainsi (p. 399) au sujet de la composition des *Mille et une Nuits* qu'il a le tort de croire complètement d'origine étrangère. — R. Basset, *Les sanctuaires du Djebel Nefousa* (p. 423-470). Traduction et commentaire d'une sorte d'itinéraire des endroits en vénération chez les hérétiques abadhites du Djebel Nefousa.

Tome XIV. Juillet-août 1899. Caudel, *Les premières invasions arabes dans l'Afrique du nord* (suite). Mêmes observations que précédemment. — R. Basset, *Les sanctuaires du Djebel Nefousa* (fin). — Carra de Vaux, *La qasidah d'Avicenne sur l'âme*. Cette pièce de vers, assez vague, est attribuée à Avicenne et ne peut guère servir à la connaissance de la philosophie de l'auteur. M. Carra de Vaux l'a publiée d'après deux mss. de la Bibliothèque nationale, avec une glose anonyme. Il n'a pu connaître l'édition de la Qasidah donnée au Qaire, en 1318 de l'hégire, avec le commentaire très détaillé de 'Abd er Raouf ben Tâdj el 'Arifin, surnommé El Manâoui, né en 952 hég. (1545-1546) et mort le 23 de safar 1031 hég. (7 janvier 1622). Mais il aurait dû

rappeler que le texte de la qasidah avait été déjà imprimé avant lui dans le *Kechkoul* de Behâ eddin el 'Amili (Le Qaire, 1288 hég., p. 245 ; ou 1316 hég. p. 186). L'auteur du commentaire anonyme paraît s'être inspiré de ceux d'Ibn El Kamâl et d'Es Sammâni. Il cite souvent pour la partie exégétique, El Ghazali.

Septembre-octobre 1899. CAUDEL, *Les premières invasions arabes dans l'Afrique du nord* (suite). FAURE-BIGUET, *Notice sur le cheikh Mohammed Abou Râs en Nasri*. Cette notice est extraite de l'autobiographie d'un médiocre polygraphe algérien qui vécut à la fin du XVIIIe siècle et au commencement du XIXe. Elle est intéressante à cause des détails qu'elle renferme et l'on peut déterminer, grâce aux renseignement qu'elle fournit, le niveau intellectuel, peu élevé du reste, d'un musulman de cette époque, même lettré. On trouve çà et là des inexactitudes dans l'article de M. Faure-Biguet. Ainsi Mendès n'est pas comme il le dit (p. 316, note 1) à l'est de la Mina, entre Mascara et Bel Abbès (1) ; la Mina passe à l'E. de ces deux villes et Mendès est situé loin de là entre Relizane et Tiharet. P. 323 « *il entendit une voix qui lui disait* Aren, *c'est-à-dire* continue ». Le mot ارن est berbère et doit se lire *ernou* ou *erni*. Il n'est pas exact de dire (p. 330, note 2) que « Mazouna est entre Ténès et Mostaganem ». Elle est au S. E. de la première ville et au S. O. de la seconde. — Bibliographie. C. R. favorable par M. DE GOEJE de la seconde partie des *Abhandlungen zur arabischen Philologie* de M. Goldziher.

IXe série, t. XV. Janvier-février 1900. MOULIÉRAS, *Le Maroc inconnu*. C. R. par M. DE GOEJE. Le savant orientaliste hollandais, tout en donnant des éloges à cet ouvrage, relève un certain nombre d'erreurs, de fautes d'interprétations et d'inexactitudes dans la connaissance de l'islam.

Mars-avril 1900. *Al Mostatraf*, t. I, trad. par RAT. C. R. par O. HOUDAS. L'auteur de l'article expose ce qu'est le Mostat'raf, fait l'éloge de la traduction, mais néglige de signaler ce qui manque à l'œuvre du traducteur.

IXe série, t. XVI. Juillet-août 1900. R. DUSSAUD, *Influence de la religion nosairi sur la doctrine de Rachid ed din Sinân*, p. 61-69. L'interprétation des fragments dont Rachid ed din Sinân est l'auteur, et publié par S. Guyard (*Fragments relatifs à la doctrine des Ismailis*, Paris, 1874, in-4°) tendait à rattacher cette doctrine à celle des Ismailis dont plusieurs manuscrits se trouvant dans le même manuscrit. M. Dussaud revient sur cette interprétation. Sinân prétendait à la divinité, non pas en qualité de septième *nâtiq* (ce dernier aurait été Abou

Dzarr), le prophète incarnant la Raison Universelle dans le septième cycle, mais en qualité d'*Asas*, l'incarnation de l'âme universelle, chargé de confirmer la doctrine du *nâtiq*. Dans les croyances des Nosaïris, l'asas était devenue une incarnation divine et Sinân, obligé de s'appuyer sur eux pour résister aux Ismaëlis dissidents, dut accommoder son système à leurs opinions. Mais il ne réussit pas à supplanter chez eux la croyance à la triade, Ciel, Soleil, Lune. — M. R. BASSET, *Mission à Nedromah et chez les Traras.*

Septembre-octobre 1900. W. MARÇAIS, *Le Taqrîb d'En Nawawi.* Dans une introduction complètement documentée, le traducteur expose en quoi consiste la science des traditions, les conditions de l'*isnâd* qui en garantissent l'authenticité, la biographie des *rawis*, la critique de leur valeur, la terminologie et la bibliographie du sujet. A ce propos, M. Marçais nous signale la mauvaise volonté, voisine de l'ignorance, avec laquelle a été accueillie sa demande de communication d'un manuscrit de la bibliothèque Sadiqyat de Tunis. Les collections de cette ville continuent, comme avant la conquête, à être fermées aux orientalistes français, sans d'ailleurs qu'elles soient utilisées sur place d'une façon scientifique. Les articles de M. Marçais ont depuis paru en un volume (Paris, 1902) qui est le manuel indispensable à quiconque s'occupe de ce genre d'études. — Bibliographie. *Ibn Gauzi's Manaqib 'Omar ibn 'Abd el 'Aziz*, éd. BECKER. C. R. très favorable par BARBIER DE MEYNARD, de ce livre consacré à l'éloge du plus vertueux, mais aussi du plus nul à tous les points de vue, des khalifes omayades. Les qualités de 'Omar II, fort louables chez un ascète, étaient plus que déplacées chez un souverain et l'auteur du compte-rendu rappelle malicieusement que, comme la Mimi Pinson d'Alfred de Musset, le pieux khalife « n'avait qu'une robe et qu'un bonnet ». Sa conclusion est que l'éditeur aurait pu appliquer sa consciencieuse érudition à une publication d'une plus haute valeur et d'un intérêt plus général.

Novembre-décembre 1900. W. MARÇAIS, *Le Taqrîb d'En Nawawi* (suite).

IX

IXe série, tome XVII. Janvier-février 1901. W. MARÇAIS, *Le Taqrîb d'En Nawawi* (suite).

Mars-avril 1901. W. MARÇAIS, *Le Taqrîb d'En Nawawi* (suite). Bibliographie, *Kitâb el Maqsûr wa'l mamdud*, éd. BRÖNNLE. C. R. par HARTWIG DERENBOURG. — DUSSAUD, *Histoire de la religion des Nosaïris*. C. R. par CARRA DE VAUX.

Mai-juin 1901. W. MARÇAIS, *Le Taqrîb d'En Nawawi* (suite). Nou-

velles et mélanges : F. GRENARD, *Notes sur les monuments du moyen-âge de Malatia, Divrighi, Siwas, Darendeh, Amasia et Tokat.* Ce sont des inscriptions de mosquées se rapportant à la période de la domination seldjouqide du VIIe siècle de l'hégire et du XIIIe de notre ère. Elles complètent utilement celles qui ont déjà été publiées par M. Cl. Huart, qui a rectifié quelques-unes de ces lectures. — Bibliographie. PANTZ, *Muhammed's Lehre.* C. R. par CARRA DE VAUX. L'auteur de l'article, tout en rendant justice au livre, regrette qu'il n'ait pas été écrit à un point de vue différent. Il serait utile, cependant, d'avoir en France un travail de ce genre. — E. DOUTTÉ. 1° *L'Islam algérien en 1900*; 2° *Les marabouts.* C. R. par GAUDEFROY-DEMOMBYNES. Les excellents travaux de M. Doutté sont appréciés ici comme il convient : les lecteurs de la *Revue de l'Histoire des Religions*, où a paru le second, ont pu reconnaître eux-mêmes la richesse « de renseignements, soumis à une critique rigoureuse et groupés avec méthode ». Quant au premier de ces livres, « il fournirait une base solide à un enseignement qui n'existe pas dans les Écoles de la France continentale, celui des institutions de l'Algérie musulmane. »

IXe série, tome XVIII. Juillet-août 1901, CL. HUART, *Le véritable auteur du Livre de la création et de l'histoire.* Le manuscrit unique de Constantinople, daté de 663 hég., d'après lequel M. Cl. Huart a publié ce livre et l'a traduit, et Ibn El Ouardi, qui, à la fin du IXe siècle de l'égire, a donné dans la *Kharidat el 'Adjâib* des extraits de cet ouvrage, l'attribuent à Abou Zeïd el Balkhi, mort, non pas en 340 hég., comme le dit par erreur Hadji Khalifah, mais le 19 de dzou 'l qa'dah 322, d'après le *Modjem el Odaba* de Yaqout, c'est-à-dire 33 ans avant la composition de cet ouvrage (355 hég.). Il y a donc lieu de se rallier à l'opinion de l'auteur de l'*Histoire des rois de Perse*, écrite une cinquantaine d'années après le *Livre de la création* et d'adopter le nom de Motahhar ben Tâhir el Maqdisi, absolument inconnu, d'ailleurs.

Septembre-octobre 1901. Bibliographie. EL MAWERDI, *El Ahkâm es Soultanya*, trad. par le comte Ostrorog, t. I. C. R. par BARBIER DE MEYNARD. Ce volume renferme le cinquième de l'ouvrage complet. Le titre I traite du khalifat ; le II, du vizirat ; le titre III, des gouverneurs des provinces. La traduction dénote la connaissance de l'arabe classique et de la technologie du droit musulman, mais le texte d'Enger, choisi comme base de la traduction pourrait être amélioré. — J. DE BOER, *Geschichte der Philosophie im Islam.* C. R. par LÉON GAUTHIER. « Excellent manuel, concis, substantiel... qui convient admirablement aux débutants ». Toutefois la part faite au mysticisme soufi dans le

développement de la philosophie au sein de l'islam n'est pas assez grande.

Novembre-décembre 1901. Bibliographie *Der Diwan des Umar ibn Abi Rebia*, éd. SCHWARZ, 1re partie. C. R. par J. DE GOEJE. Ce diwân, d'un poète élégant et bien doué, contemporain du khalife omayade 'Abd el Melik, est consacré à célébrer la joie de vivre, le goût des plaisirs et les aventures amoureuses de l'auteur. L'édition de M. Schwarz est bien supérieure à celle du Qaire et M. de Goeje indique un certain nombre de corrections.

IXe série, tome XIX. Janvier-février 1902. CARRA DE VAUX, *La philosophie illuminative d'après Suhrawerdi Meqtoul*. Trois mystiques ont porté le nom de Sohraouerdi : celui dont il est question ici est le disciple de Madjd eddin el Djili qui, après avoir été bien accueilli à *H*alab par le fils de Saladin, fut mis à mort par ordre de ce dernier, à cause de son imprudence et de la violence de son langage, en 587 hég. (1191 de notre ère). M. Carra de Vaux a étudié la doctrine de Sohraouerdi dans le *Kitâb h'ikmat el 'Ichrâq*, manuscrits de Vienne et de Sainte-Sophie de Constantinople : il m'a par conséquent été impossible de vérifier sur le texte l'exactitude des traductions. Je me bornerai donc à signaler que l'auteur de l'article indique des rapports curieux entre cette doctrine, celles de Plotin et de l'Avesta et celle des Harraniens.

Mars-avril 1902. A. BEL, *La Djâzya chanson arabe*. Étude complète et intéressante d'une partie de la geste arabe des Hilâl, relative à la seconde conquête de l'Afrique septentrionale qui modifia complètement au point de vue tant religieux que politique les destinées du Maghrib.

Mai-juin 1902. BLOCHET, *Études sur l'ésotérisme musulman*. Ce fragment d'une étude sur les mystiques de l'islam est consacré à l'exposition de la doctrine du soufisme persan. Le premier chapitre traite de la hiérarchie du mysticisme qui part de la division de l'humanité en trois grandes catégories : 1° les ordinaires, ce sont ceux qui ont l'apparence matérielle et extérieure de l'homme, mais qui n'en ont ni la valeur ni l'essence ésotériques; 2° ceux qui sont arrivés à un stade plus élevé; celui de l'intercession; 3° ceux qui sont parvenus à la vérité absolue. Bien entendu, cette classification s'appuie sur les passages du Qorân et des traditions du Prophète. Après avoir passé en revue les différents aspects de cette division dans les divers écrits des soufis, M. Blochet étudie la troisième catégorie qui se subdivise en deux classes : la première com-

prend les prophètes, les saints et les cheikhs soufis qui, étant parvenus aux limites supérieures de la connaissance, ont reçu la mission de diriger dans cette voie les autres créatures imparfaites et les âmes qui arrivées à ce degré n'ont pas reçu de missions et sont restées submergées dans l'essence de l'Être supérieure. Le terme de soufis leur est généralement attribué. La seconde catégorie se divise également en deux classes : ceux qui désirent ardemment la vue de Dieu (*motasawif*) et ceux qui recherchent le paradis (*melamati*); les désirs matériels sont l'obstacle qui s'oppose à leur entrée dans la première catégorie. Par une extension abusive, le titre de soufi leur a été aussi appliqué. C'est entre les deux classes de seconde catégorie que se placent, en dehors de toute hiérarchie, les fous mystiques. Il faut y ajouter aussi, dans l'ordre de leur mérite, les dévots, les faqirs (pauvres volontaires), les serviteurs (*khadim*), enfin les 'abids (*obédients*) dont le but intéressé est le paradis qu'ils s'efforcent d'atteindre par les bonnes œuvres matérielles. Ces classes de mystiques en ont deux parallèles, composées : 1° de ceux qui leur ressemblent véritablement; 2° de ceux qui leur ressemblent ntérieurement. La Prophétie étant, suivant la doctrine hétérodoxe, perpétuelle sur la terre, ceux qui en sont chargés portent le nom de saints (*aoulya*) et sont au nombre de 4.000; 300 d'entre eux ont un pouvoir supérieur et se nomment les meilleurs (*aoulya*) dirigés par 7, ou suivant d'autres 40, *abdals*, régis par 7 purs (*abrâr*) au-dessus desquels sont quatre colonnes (*aoutâd*) dont chacune a la garde d'un des points cardinaux. Le stade supérieur est occupé par trois *naqib*, et l'on arrive enfin au chef suprême, le Pôle (*qotb*) ou le secours (*Ghaouth*). Telle est la hiérarchie mystique suivant Djâmi' : celle qu'indique Mohi eddin ibn el 'Arabi présente quelques différences. — Nouvelles et mélanges. R. Basset, *Mission dans la région de Tiharet et du Sersou*.

IX° série, tome XX. Juillet-août 1902. E. Blochet, *Études sur l'ésotérisme musulman* (suite). Les sept *Abdâl*, nom dont l'étymologie est incertaine, sont Adam, Jésus, Joseph, Idris, Aron, Moïse et Abraham correspondant à des attributs de Dieu dans le chapelet musulman et présidant à un des sept climats. Ils connaissent tous les secrets divins et les secrets de chacune des grandes planètes : du reste, les écrivains mystiques ne s'accordent pas sur leur nombre. Les *colonnes*, au nombre de quatre, sont 'Abd el Ouahid qui préside au Maghrib, 'Abd er Rahmân qui habite en Orient, 'Abd er Rahim qui séjourne dans le Midi et 'Abd el Qaddous qui vit dans le Nord. Le *Pôle* porte diverses qualifications : c'est par lui que vivent et subsistent toutes les

intelligences du monde ; il n'existe pas d'intermédiaire entre l'Être suprême et lui ; il est connu dans le monde tangible sous le nom de 'Abdallah et on peut le considérer comme une entité prophétique constante. Il est assisté de deux vizirs : l'un de droite, 'Abd el Melik ; l'autre de gauche, 'Abd er Rabb. Quand il disparaît, le premier prend sa place : le vizir de gauche devient le vizir de droite et est remplacé par un des abdâls. M. Blochet fait justement remarquer que, tout en conservant les apparences de l'orthodoxie, les soufis, qui admettent une série prophétique illimitée, sont allés plus loin que les hétérodoxes qui croient à la venue d'un prophète après Mohammed. La relation entre le soufisme et l'ismaélisme en ce qui concerne l'avancement dans la hiérarchie spirituelle est également curieuse. Poussant plus loin leur spéculation, des soufis persans, entre autres le cheikh Mohammed ben Nasir El Hosaini, n'ont pas hésité à affirmer que le Pôle suprême commande à l'Être Unique. Cette organisation a été modifiée dans certains ouvrages mystiques plus récents, et particulièrement indiens. Ainsi, au-dessus du Pôle suprême, il existerait une catégorie d'êtres, nommés les Solitaires (*Ferd*) parfaits et non parfaits. Le mémoire de M. Blochet est un des plus importants qui aient paru sur cette question et il est à désirer que l'auteur le complète par la comparaison avec les autres doctrines aboutissant à la divinisation de l'être humain et par l'étude des influences qu'a pu subir le soufisme (ou plus exactement les diverses écoles de soufis) de la part du néo-platonisme d'un côté, et de l'autre, du panthéisme indien.

Septembre-octobre 1902. A. Bel. *La Djâzya* (suite).

Journal des Savants.

Mars 1901. H. Derenbourg, *Les manuscrits arabes de la collection Schefer*. Examen sommaire des principaux manuscrits de cette précieuse collection acquise par la Bibliothèque nationale. Les détails qu'on trouve dans cet article complètent l'inventaire qui a été dressé par M. Blochet (*Catalogue de la collection de manuscrits orientaux formée par M. Schefer*, Paris, 1900, in 8°. Les parties qui intéressent spécialement l'histoire des religions sont : A, ouvrages chrétiens, où on s'étonne de voir figurer une œuvre de polémique musulmane, la *Tohfat el Adib*, traité du prêtre renégat Cheikh 'Abdallah Terdjumân, dont la traduction a été publiée par M. Spiro dans la *Revue de l'Histoire des Religions*. B I, Qorân ; II, Commentaires ; III, Livres de traditions ; IV,

Droit ; v, Théologie ; vi, Histoire. La *mohâdharat el Aoudil* de Ali-dédèh (n° 5932, 2 et 5936) n'est pas inédite : elle a été publiée au Qaire en 1311 hég.

Mai 1901. H. DERENBOURG, *Les manuscrits arabes de la collection Schefer* (suite). vii, Biographies, vies du Prophète et de ses compagnons, des descendants d'Ali, des saints ; ix, Encyclopédies. Les traités connus sous le nom de *Rasâil Ikhouân es Safa* ont été publiés en entier à Bombay.

Juin 1901. H. DERENBOURG. *Les manuscrits arabes de la collection Schefer* (fin).

LITERARISCHES CENTRALBLATT.

1899. N° 11. 18 mars. BROCKELMANN, *Geschichte der arabischen Litteratur*, t. I, 2° fasc. C. R. par C. F. SEYBOLD. L'auteur de l'article signale l'importance de ce livre et il annonce l'apparition d'une traduction française qui malheureusement n'a pas été publiée et qui, aujourd'hui encore, rendrait les plus grands services, aucun ouvrage en France ne pouvant remplacer celui de Brockelmann. Il relève quelques erreurs portant sur les Arabes d'Espagne.

N° 15. 15 avril. MARGOLIOUTH, *The Letters of Abu'l Ala*. Travail très méritoire, bien supérieur à l'édition de Beyrout. Les lettres d'Abou'l 'Ala el Ma'arri ne doivent pas être jugées, si l'on veut se rendre compte de leur importance, au point de vue européen, mais musulman. Il est à souhaiter que de nouvelles découvertes accroissent l'étendue de cette correspondance qui est loin de nous être parvenue complète.

N° 21. 27 mai. PAUTZ, *Muhammad's Lehre*. Suivant l'auteur du C. R., ce livre ne répondrait pas tout à fait à son titre, car c'est plutôt un répertoire de la théologie musulmane. On peut répondre que même dans ce cas, il n'en a pas moins une utilité incontestable.

N° 22. Juin. VAN VLOTEN, *Le livre des beautés et des antithèses attribué à Dj'ahizh*. C. R. élogieux de C. F. S(EYBOLD).

N° 36. 9 septembre. LANE POOLE, *Saladin and the fall of the Kingdom of Jerusalem*. C. R. par C. F. SEYBOLD. Tableau bien réussi : quelques erreurs de détails.

N° 42. 21 octobre. NICHOLSON. *Selected poems from the Diwani Shamsi Tebriz*. Excellent choix d'un recueil de poésies du célèbre mystique Djelal eddin Soufi, qui circulent sous le nom de son ami Chemsi Tebriz.

Nº 44. 4 novembre. *Al Mostatraf*, trad. Ital. t. I, C. R. par F. Seybold. Cette traduction rendra des services; l'orthographe des noms propres n'est pas toujours correcte.

1900. Nº 1-6. Janvier. *Ibn Gauzi's Manaqib Omar ibn 'Abd el Aziz*, éd. Becker. C. R.. par Th. Nœldeke. L'ouvrage en question n'est en réalité qu'un remaniement de l'œuvre d'Ibn el Djaouzi, dû au célèbre Osâma ben Monqidz et il est difficile d'y faire le départ entre la légende et l'histoire, bien que la figure de ce khalife piétiste, à idées étroites, y paraisse vivante. Sous le rapport de la correction, le texte laisse à désirer.

Nº 10. 10 Mars. Hartmann, *Der islamische Orient*. Éloge de ce premier fascicule par C. F. Seybold.

Nº 13. 31 mars. Habib Efendi. *Al Mar'atu fil Gâhilijati*. Ce mémoire en arabe, sur la femme dans l'Arabie anté-islamique est une esquisse très incomplète. L'auteur n'a pour ainsi dire rien connu de ce qui a été fait par les savants européens.

Nº 15. 14 avril. Doutté, *Bulletin bibliographique de l'islam maghribin*, fasc. I. Éloge par C. F. Seybold de cet excellent travail dont il souhaite la continuation.

Nº 26. 30 juin. Ahlwardt, *Verzeichniss der arabischen Handschriften der Kgl. Bibliothek zu Berlin*. C. R. par C. F. Seybold qui fait ressortir l'importance de ce gigantesque travail qui porte sur 10.000 manuscrits arabes.

Nº 32. 11 avril. *Das Kitâb el Mu'ammarin* publié par I. Goldziher. Dans son article, C. F. Seybold signale l'utilité de l'œuvre d'Es Sidjistâni publié avec tout le soin possible par notre savant collègue de Buda-Pest.

Nº 48. 1er décembre. Al Djahizh, *Le livre des Avares*, éd. van Vloten. C. R. par Th. Nœldeke. Ce n'est pas seulement un recueil d'anecdotes, mais aussi un document riche en renseignements sur la vie intellectuelle et matérielle, surtout de la société cultivée dans l'Irâq à l'apogée de la civilisation arabe.

1901. Nº 9. 2 mars. Mouliéras, *Le Maroc inconnu*, t. II. Exposé très sommaire et éloge du livre.

Nº 21. 25 mai. Hartmann, *Der islamitische Orient*. Exposé par C. F. Seybold, de ce fascicule intéressant l'Extrême-Orient.

Nº 26. 29 juin. Ibrahim al Baihaqi, *Kitab al mahasin*, éd. Schwally, fasc. I et II. Cet ouvrage est des plus importants pour l'histoire de la civilisation et l'auteur du compte rendu, A. Fischer fait grand cas de ce livre, le plus ancien qui nous soit parvenu sur ce sujet. Mais il

réserve son jugement sur la valeur de l'édition jusqu'à l'apparition du troisième et dernier fascicule.

N° 31. 3 août. LEO. *The Moriscos of Spain*. C. R. par K. H. Ouvrages impatiemment attendu où l'on trouve une exposition impartiale des faits en même temps qu'une grande exactitude dans les détails. — DUSSAUD, *Histoire et religion des Nosairis*. C. R. par C. F. SEYBOLD. Cet ouvrage est écrit avec zèle et avec goût; il témoigne de la connaissance des faits et de la langue, bien que l'on y reconnaisse la main d'un débutant. Suit une liste de corrections.

N° 33. 17 août. SOCIN. *Diwan aus Central-Arabien*. Cet ouvrage d'une haute importance fut terminé et publié par les soins de M. Stumme. Il est extrêmement précieux pour la connaissance des sentiments et de la vie des nomades du Nedjed. L'amour, sous toutes ses formes, y tient la plus grande place, mais il renferme aussi des détails intéressants pour la période de la décadence wahabite.

N° 34. 24 août. BROWN. *A hand-list of muhammedan manuscripts*. C. R. par C. F. SEYBOLD. Ce catalogue de plus de 500 manuscrits qui se trouvent à la bibliothèque de l'Université de Cambridge est un travail méritoire, mais l'auteur de l'article y relève un certain nombre de menues erreurs.

N° 37. 14 septembre. IBN 'ADZARI, *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne*, trad. Fagnan, t. I. L'ouvrage d'Ibn 'Adzari est très important et méritait d'être traduit. L'auteur de l'article relève un certain nombre d'erreurs. Il aurait pu ajouter que les notes historiques ne sont pas toujours aussi complètes ni aussi documentées qu'elles auraient dû l'être.

N° 45. 9 novembre. T. de BOER, *Geschichte Philosophie in Islam*. C. R. par C. F. SEYBOLD. Excellent manuel qui n'intéresse pas seulement les philosophes, mais aussi les arabisants. — BAUMSTARK, *Syrisch-arabische Biographies des Aristoteles*. L'auteur nous donne dans la première partie la biographie et le Testament d'Aristote de Ptolémée Khennos avec des appendices tirés du Syrien Pseudo-Ammonius, d'Ibn Abi Osaïbia et d'Ibn Nadim traduits en allemand. Toutes ces biographies, ainsi que le catalogue des œuvres d'Aristote, sont soigneusement étudiées. La seconde partie du livre contient le commentaire syriaque du traité εἰς ἀγωγή de Porphyre. Dans les parties littéraires de ce livre, on trouve des renseignements importants comme celui-ci : le traité de Bar Hebræus, *Liber mercaturæ mercaturarum* n'est autre qu'une traduction exacte de l'œuvre d'Avicenne. *'Oyoun el hikmah*.

Nº 46, 16 novembre. DALMAN, *Palæstinischer Diwan*. C. R. par STRACK. C'est un bon travail, fait exclusivement au point de vue de la littérature populaire et qui rendra service aux orientalistes, aux historiens de la civilisation et aux théologiens.

Nº 51-52. 21 décembre. SOCIN, *Diwan aus Central-Arabia*, IIIᵉ fasc. Les observations portent uniquement sur des questions de philologie et de métrique.

1902. Nº 3, 18 janvier. LANE-POOLE. *An history of Egypt in the middle age*. L'ouvrage est bien écrit, d'après les sources arabes, riche en renseignements sur la civilisation, particulièrement les monuments de l'Égypte musulmane.

Nº 17. 26 avril. LANDBERG. *Étude sur les dialectes de l'Arabie méridionale*. L'auteur du compte rendu insiste sur la haute importance de cet ouvrage, pour ce qui concerne les dialectes populaires de l'Arabie méridionale : à côté des renseignements sur la vie (cf. les chapitres des métiers du Hadhramaout) il faut citer ceux qui intéressent l'histoire religieuse, sur le prophète de Dieu Houd et sur le Bir Barhut.

Nº 18. 3 mai. C. F. SEYBOLD, *Die Drusenschrift, Kitab al noqat wal-dawawir*. C. R. par W. HARTMANN. Ce dernier, après avoir exposé l'importance de l'ouvrage publié, critique à tort certaines opinions émises par l'auteur : ainsi il croit qu'il n'y aurait rien à tirer de l'histoire de Fakhr eddin d'El Khâlidi : il faudrait avoir lu cet ouvrage pour contredire l'opinion contraire. Ses préjugés lui font avancer qu'en 1860 les massacres ont été provoqués par les Maronites qui en ont été les victimes ; c'est ainsi que tout récemment, M. Hartmann s'est fait l'apologiste d'autres égorgeurs, les Kurdes. Il est regrettable qu'en matière scientifique, un érudit ne sache pas se dégager des influences d'une politique dont il est, ou a été, un agent obscur mais actif.

Nº 19. 10 mai 1902. ELLIS, *Catalog of Arabic books in the British Museum*. C. R. de la seconde partie de ce précieux répertoire par C. F. Seybold qui indique la richesse de quelques-uns des articles qu'il contient.

Nº 20. 17 mai 1902. DE GOEJE, *Mémoire sur la conquête de la Syrie*. C. R. par E. N(ESTLE). Remaniement complet, à l'aide de nouvelles sources, du mémoire paru en 1864, dans lequel M. de Goeje faisait le premier la lumière dans le chaos de renseignements que nous possédons sur un événement d'une si haute importance pour l'histoire de l'Église et de la civilisation.

Nº 28. 12 juillet. DIWAN DES FERAZDAQ, IIᵉ partie pub. par HELL. La partie du ms. de Constantinople sur laquelle Boucher avait copié ce

précieux diwan ayant disparu, il ne reste plus que cette copie d'après laquelle Hell a complété l'édition commencée en 1870 et interrompue en 1875. M. Fischer relève une foule d'erreurs et de mauvaises lectures.

Nº 47. 22 novembre. MUHAMMAD IBN AHMAD ABUL MUTAHHAR, *Abul Kasim*, éd. MAZ. C. R. par BROCKELMANN, ouvrage extrêmement intéressant pour la connaissance de la vie de la classe la moins relevée de la population de Baghdâd et de sa langue au temps du khalifat. Cette tentative est restée isolée dans la littérature arabe (cf. cependant la Qasidah d'Abou Chadouf et son commentaire) et de la difficulté de la publication de ce texte se ressent du fait qu'on ne possède qu'un seul manuscrit.

Nº 49. 6 décembre. *Al Mu'tazilah beying an extract from Kitab el Milal* d'Ibn Murtada, éd. T. W. ARNOLD, 1re partie. C. R. par BROCKELMANN. Ouvrage important en ce qu'il n'est pas dû à un orthodoxe et que, malgré l'époque relativement récente où vivait son auteur (IXe siècle de l'hégire) il remonte, par les sources qu'il a utilisées jusqu'au Ve siècle de l'hégire. Cet extrait est correctement publié d'après les manuscrits de Berlin, Londres et Patna.

MUSÉON.

Tome XVIII. 1899. Avril. *La destruction* (sic) *des philosophes*, par Al-Gazali, trad. fr. par CARRA DE VAUX. Le mot *destruction* ne traduit pas exactement l'arabe تهافت ; ce terme indique que les arguments des philosophes s'écroulent les uns sur les autres ; comme conséquence, il ne reste plus que la révélation. A première lecture, on peut relever dans cette traduction les erreurs suivantes : p. 144 passim, *filosouf* est une faute pour *failosouf* ; p. 146, l. 24 « *Que Dieu nous sauve* » n'existe pas dans le texte arabe (p. 2, l. 9). M. Carra de Vaux n'aurait-il pas compris la formule وسلم تسليما ? *Ibid*, l. 26, le mot العظما ne signifie pas *les proches* (texte arabe, *ibid*., l. 10). La phrase qui suit est également mal rendue : العبادات n'a jamais voulu dire « *hommes pieux* » (l. 28-29). P. 147, l. 24 « *qui se détournent des sentiers de Dieu* ». Le traducteur n'a pas reconnu un passage du QORAN, VII, 43 et a commis un contresens. Le passage ne signifie pas « *Ces hommes, au dernier jour, ces hommes seront impies* », mais « *ces hommes qui ne croyaient pas à l'autre vie* ». P. 148, l. 4. En traduisant d'après la leçon fautive du texte (p. 3, l. 9) « *quel rang est plus beau* », M. Carra de Vaux n'a pas tenu compte

de la correction indiquée par l'erratum placé après la page 92. Il fallait traduire « *quel rang est plus vil que...* ». P. 153, l. 5 (texte arabe p. 5, l. 7-8) le mot حب الرمان signifie non pas « *des pépins de pomme* », mais « *des grains de grenade* ». Même erreur, p. 154, l. 29-30. P. 275, l. 6 « *qu'on peut rejeter avec un peu d'attention* » est un contresens : le texte arabe porte الذي يهون على كل ناظر حله (p. 7, l. 9), phrase traduite correctement par M. de Boer, *Die Widersprüche der Philosophen nach al Gazzâlî* (Strasbourg, 1894), p. 8, l. 6 « *die sogar auf speculative Denker Eindruck machen* ». *Ibid.*, l. 16 « *ou le motif déterminant se renouvelle ou il ne se renouvelle pas* » : le texte arabe (p. 7, l. 13) porte اما ان تجدد مرجح او لم تجدد ce qui signifie « *ou il se produit un motif déterminant nouveau, ou il ne s'en produit pas* ». M. Carra de Vaux aurait pu s'aider de la traduction de M. de Boer (*Op., laud.* p. 8) : *Ein neu hinzutretendes Motiv.* Heureusement, il n'a pas été conséquent avec lui-même, car plus loin (p. 278, l. 4-5) il traduit « *sans que quelque chose de nouveau se produise* » الا وقد تجدد مراد (texte arabe, p. 8, l. 10). — P. 280, l. 24 et suiv. M. Carra de Vaux a confondu les noms des planètes en traduisant Zohal (*Saturne*) par *Vénus* et El Michteri (*Jupiter*) par Mars, ce qui fausse toutes les doctrines astronomiques qui suivent et tendrait, si l'on ne se reportait au texte, à faire attribuer à El Ghazali des erreurs dont il est innocent (cf. texte arabe, p. 9, l. 17 et suiv.). P. 281, l. 7, au lieu de « *Comment ajouterait-on* », il faut traduire « *Comment manquerait-il de...* » (cf. arabe, p. 9, l. 10). P. 283, l. 33 et p. 284, l. 1, بالا تفاق ne signifie pas « par une certaine convenance » mais « *au hasard, par rencontre fortuite* ». P. 289, l. 4, M. Carra de Vaux confond dans sa traduction كما, *de même que* et, كيف *comment*. P. 292, après la ligne 24, trois lignes du texte sont sautées (texte arabe, p. 24, l. 16-18). Il me paraît inutile de donner de nouveaux exemples de la faiblessede cette traduction.

III[e] article, p. 400-408. CARRA DE VAUX, *La destruction des philosophes*. Bibliographie : PAUTZ, *Muhammed's Lehre*. C. R. par FORGET. Tout en faisant l'éloge du livre, l'auteur de l'article reproche à M. Pautz d'avoir de Mohammed une opinion trop favorable.

Nouvelle série t. 1, 1900.

N° 1. Réponse de M. Pautz à l'article de M. Forget : il se défend d'avoir systématiquement représenté Mohammed sous un jour favorable.

N° 3-4. *La destruction des philosophes par El Ghazali*, trad. CARRA DE VAUX (suite).

QUESTIONS DIPLOMATIQUES ET COLONIALES.

... Juillet 1901. E. FAZY, *Enquête sur l'avenir de l'islam.* Opinion de MM. SNOUCK-HURGRONJE et MARTIN HARTMANN. Le premier, bien connu des lecteurs de la *Revue de l'Histoire des Religions* trace une esquisse rapide des progrès de l'islam à Bornéo, parmi les tribus Dayaks, progrès dont l'administration européenne est complice malgré elle : elle se sert naturellement des indigènes qui ont déjà quelques développements intellectuels et quelque idée d'organisation politique. Par cela, forcément, elle donne quelque relief à l'influence de ces musulmans sur leurs voisins païens, quoique, sous plusieurs rapports, la manière de penser et d'agir de ces sauvages semble aux Européens préférable à celle des Mahométans (p. 75). Ces observations concordent avec celles qu'a faites, à l'autre extrémité du monde musulman, au Sénégal et au Soudan, M. A. Le Chatelier dans un livre dont il a été parlé ici même. (*L'Islam dans l'Afrique occidentale*, p. 348; cf. p. 349 le remède à apporter à cet état de choses). M. Snouck-Hurgronje traite ensuite du khalifat de Constantinople. Il montre, après avoir fait l'historique de ce titre et de ses fonctions, qu'il ne peut être attribué au sultan, car il préjuge l'autorité spirituelle et temporelle de ce dernier sur tous les Musulmans, même sujets de puissances étrangères. Il conclut par ces paroles fort sensées et que ne pourront contredire ceux qui connaissent de près les choses de l'islam : « Les gouvernements qui administrent de nombreuses populations musulmanes feront sagement de rejeter la théorie du kalifah du sultan de Turquie, d'un commun accord et inconditionnellement. Un prétendant au khalifah ne saurait avoir d'autre but que de restaurer l'unité politique autant que les circonstances le lui permettront, au détriment actuellement des autres puissances » (p. 82).

M. Hartmann, qui connaît bien l'islam, mais dont les jugement sont influencés par les fonctions qu'il a remplies et par des tendances absolument étrangères à la science, estime qu'il n'y a pas (pour le moment) de péril musulman, mais il ajoute qu'il faut suivre attentivement le mouvement qui se produit dans l'islam et veiller, en temps opportun, à ce qu'il ne devienne pas un danger. Examinant ensuite les diverses puissances musulmanes, en laissant l'Afrique de côté, il fait bon marché de la Turquie, regrette que la Perse ne puisse s'élever assez pour faire contrepoids, et voit, dans les hordes sauvages des Kurdes, un peuple d'avenir

pour l'islam. Les récents massacres montrent bien que c'est de leur plein gré que les Kurdes ont rempli les fonctions de bourreaux et d'assassins pour le compte du sultan, et que, s'ils se *turquifient*, pour employer l'expression de M. Hartmann, c'est qu'ils ont les instincts des Turks. Le savant orientaliste se montre favorable à l'islamisme chinois dont les sectateurs sont plus rapprochés des chrétiens, soit indigènes, soit étrangers.

Année 1901. 1er août : E. Fazy. *L'avenir de l'islam.* Opinions de MM. Arm. Vambéry, Malcolm Mac Coll, Cl. Huart, Mohammed Hassan Sinidjani. M. Vambéry croit à l'existence du panislamisme créé par la conscience de l'infériorité où se trouvent les pays musulmans en présence des progrès des chrétiens. Quoiqu'il ait pris naissance dans l'Inde, c'est Constantinople qui en est le centre ; toutefois, bien que, pour des raisons entièrement personnelles, M. Vambéry soit sympathique à ce mouvement, il estime qu'il ne pourra réussir « tant qu'il n'en sera pas revenu à ces lois et ces coutumes libérales (!) qui, du temps des khalifes procurèrent la victoire à l'islam, aussi longtemps, les essais de panislamisme pratique et actif demeureront inutiles ». Comme on voit, M. Vambéry fait bon marché de l'histoire à moins qu'il ne l'ignore absolument.

M. Malcolm Mac Coll, malgré des inexactitudes de détail (comme la réponse de 'Omar à propos de la bibliothèque d'Alexandrie, les droits d'hospitalité) juge la question beaucoup plus justement en montrant que dans les sociétés musulmanes indépendantes (comme l'a été le khalifat), la loi religieuse, c'est-à-dire l'intolérance légale, est toute puissante et, quant à la puissance civilisatrice de l'islam, on ne peut contester la vérité de ce qu'il dit : « Il est susceptible d'amener des sauvages à un niveau de civilisation plus élevé qui ne serait leur propre fétichisme, mais il leur fait payer ce service unique horriblement cher : en effet, il les pétrifie pour jamais, à ce même niveau, dans une immobilité intellectuelle absolue ». Il faut remarquer que les observations de M. Mac Coll ont surtout la Turquie en vue.

M. Clément Huart estime qu'au xxe siècle l'islam continuera à se développer par des conversions individuelles et non par des conquêtes : mais ce développement profitera surtout aux sunnites et non aux chiites.

Quant à la déposition du cheikh el Molk Mohammed Hasan Seidjâni, c'est un dithyrambe en l'honneur de l'islam. Il est l'ami de la science ; les chiites et les sonnites s'aiment sincèrement (!) ; en parlant des journaux turks et arabes, leur éloge n'est plus à faire (!), enfin, la femme

est très estimée (p. 160). Si cette exagération n'est pas ironique, elle témoigne de l'ignorance et de la partialité du cheikh.

N° 109. 1er septembre 1901. A. D'AVRIL, *Quelques notes sur l'Arabie*. Dans ce tableau plus que succinct de l'Arabie actuelle, il n'est touché qu'en passant aux choses religieuses. On relève un certain nombre de fautes d'impressions : P. 289, *Blount* pour *Blunt* (pourquoi ne pas citer soit la relation anglaise, soit la traduction française au lieu de la communication sommaire faite à la Société de Géographie de Londres?) P. 289, *Haber* est mis pour *Huber*. P. 294, Cosmas *Indicopleustès* (et non *Indicopleutès*) vivait au VIe siècle et non au XVIe. P. 296, *Chamia* pour *Khamia*; id. *Saiff eddin* pour *Saif eddin*. On remarquera que des ouvrages récents de première importance ne sont pas mentionnés : ainsi sur le Hadramaout et sa situation politique, M. d'Avril aurait eu à apprendre dans le livre de M. Van den Berg, *Le Hadhramout* (Batavia, 1886).

N° III. 1er octobre 1901. M. FAZY, *L'avenir de l'islam*. Opinion de MM. BASSET, E. DOUTTÉ, W. MARÇAIS. Le premier établit une différence entre la position qu'occupe l'islam en Algérie et celle qu'il a au Soudan et en Sénégambie. Sa conclusion est que, dans le Nord de l'Afrique, « on doit s'attacher la masse des croyants par la prospérité matérielle et aussi modifier, en y mettant le temps nécessaire l'esprit des classes élevées ». Dans le Soudan, sans déclarer la guerre à l'islam, ce qui serait une faute, on doit se garder de le favoriser et de considérer son extension comme un progrès sur la barbarie.

M. Doutté observe que dans le Nord de l'Afrique, on peut reconnaître deux divisions : l'une, allant jusque Tunis, se rattache au foyer égyptien qui tente d'accommoder l'islam au progrès de la civilisation européenne. Le second s'inspire de Fas où règne le fanatisme le plus absolu, « étudié, raffiné, élégant et irréductible ». Le moyen de diminuer les dangers du fanatisme musulman en Algérie, c'est de créer aux Musulmans des intérêts qui les absorbent.

M. W. M. Marçais estime que la transformation, très lente, de l'Islam magribin se fera d'abord par une élite, c'est-à-dire la population des villes, en contact depuis longtemps avec les Français. Si de nos jours, la masse n'apprécie que les applications pratiques de nos découvertes, si la recherche désintéressée de la science est lettre morte pour la très grande majorité, il faut reconnaître cependant que, parmi la génération qui a fréquenté nos écoles, il s'est formé un parti auquel la curiosité scientifique, même désintéressée n'est pas étrangère. L'essentiel est,

qu'en adoptant notre civilisation, ils n'adoptent pas nos vices, et, pour beaucoup, ce sont les vices qui constituent la civilisation tout entière.

Nº 113, 1er novembre. E. FAZY, *Conquête sur l'Islam*. Opinion de MM. DE CASTRIES, AFLALO, MOHAMMED BEN RAHHAL. Suivant le premier, une des causes de l'extension rapide de l'Islam est que les musulmans n'ont pas le préjugé de la couleur. De plus, le noir devenu musulman se considère comme supérieur à ses frères païens au niveau desquels le noir chrétien est resté. M. de Castries conclut cependant, et avec raison, qu'un jour la partie de l'Afrique soustraite à la propagation de l'Islam dépassera en civilisation l'Afrique musulmane.

M. Aflalo se borne à envisager la situation du Maroc en observant que, dans ce pays, la foi religieuse est un facteur important et en déclarant que dans ce pays, c'est de la France et de l'Angleterre que dépend l'avenir de l'Islam.

La déposition de M. Mohammed ben Rahhal est une apologie de la religion musulmane et, comme toutes les apologies religieuses faites par un sectateur dévoué, elle laisse dans l'ombre les côtés fâcheux, les crimes et les fautes pour ne mettre en lumière que les côtés favorables. Elle renferme un certain nombre d'erreurs démenties continuellement par l'histoire que M. Mohammed ben Rahhal paraît ignorer pour les besoins de sa cause. Il croit d'ailleurs que la religion musulmane est la moins connue, il ignore évidemment ce qui a été fait en Europe : les noms et les œuvres de Sprenger, de Goldziher, de Nœldeke, de Muir et de tant d'autres lui sont inconnus. Sa conclusion est que si l'Islam ne se civilise pas par la France — et il a soin d'énumérer les difficultés — il se civilisera contre elle. C'est avouer, à mots couverts, que certains musulmans algériens sont les agents du panislamisme de Constantinople. M. Fazy a parfaitement raison de qualifier ce plaidoyer de « très contestable ».

RECUEIL DE NOTICES ET MÉMOIRES DE LA SOCIÉTÉ ARCHÉOLOGIQUE DE CONSTANTINE.

T. XXX, 1889. E. FAGNAN, *L'Afrique septentrionale au XIIe siècle de notre ère*. Le traducteur est loin d'avoir utilisé dans ses notes tous les documents qu'il aurait pu consulter. — Bibliographie. DE CALASSANTI-MOTYLINSKI, *Le Djebel Nefousa*. ROBERT, *L'Arabe tel qu'il est*. C. R. par G. MERCIER qui donne à ces ouvrages les éloges qu'ils méritent.

G. Mercier, *Le Code des Habous*. R. Basset, *Le Djebel Nefousa*. Le Chatelier, *L'Islam dans l'Afrique Occidentale*. A. Mouliéras, *Le Maroc inconnu*. Doutté, *Bulletin bibliographique de l'Islam Maghribin*. C. R. élogieux par A. C. de Motylinski.

T. XXXIV, 1900. E. Mercier, *Les Ribat' et les Marabouts dans l'Afrique du Nord*. L'auteur combat la définition du *Ribat'* telle qu'elle a été donnée ici même par M. Doutté (*Notes sur l'Islam maghribin*), mais ses arguments sont loin d'être concluants. Aux exemples cités par notre savant collaborateur, on peut ajouter celui qui est fourni par un écrivain chrétien, un des auteurs de l'histoire de Charlemagne mise sous le nom de Turpin : il était généralement bien informé des choses musulmanes et écrivait après 1131 (cf. Dozy, *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le moyen âge*, 3ᵉ éd. Leyde 1881, 2 v. in-8, t. II, p. 379). Dans le chapitre III (éd. Castets, Montpellier, 1880, in-8, p. 6), il mentionne Bizerte « in qua *milites fortissimi* qui vulgo dicuntur *Arabites* : le mot d'*Arabites* qui n'avait pas été compris par G. Pâris (*De Pseudo-Turpino*, Paris, 1865, in-8, p. 16) est parfaitement expliqué par Dozy (*op laud.*, p. 390-391) par *râbit*=*morâbit*. Le savant hollandais, citant El Békri, Yaqout et Ed Dimichqi ajoute que « Bizerte était un assemblage de châteaux, de casernes fortifiées où des gens pieux se rendaient pour faire le service militaire et obtenir ainsi les mérites spirituels qui sont attachés à la guerre faite contre les infidèles, tandis que la pratique de la dévotion y occupait leurs moments de loisir ». C'est exactement le contraire de la thèse défendue par M. Mercier (p. 150). Ce dernier croit devoir rectifier la traduction par Dozy d'un passage d'Ibn el Abbâs. S'il s'était reporté à l'ouvrage arabe, il aurait vu que la traduction qu'il propose n'est pas admissible, car il s'agit bien d'un service militaire, la phrase qu'il cite venant après celle-ci : فترابط فتوح المغرب عليه من قبل موسى (*Notices sur quelques manuscrits arabes*, Leyde, 1847-51, in-8, p. 31), ce n'est donc pas Dozy qui s'est trompé.

Revue Africaine.

XLIIᵉ année, 1898, nº 231. E. Mercier, *Sidi Okba et ses expéditions dans l'Extrême Sud*. L'auteur démontre l'invraisemblance des opinions avancées par M. Ismael Hamet, au sujet de la prétendue conquête du Soudan par Sidi Oqba. — Bulletin. R. Basset, *Le tableau de Cébès par Ibn Miskawaih*. C. R. favorable par J. D. Luciani. — J. D. Luciani, *A propos de la traduction de la Senoussia*. L'auteur réfute les opinions

émises par M. Delphin, au sujet de la *Aqidat es Soghro* d'Es Senousi laquelle n'est nullement la mineure d'un syllogisme dont les deux premiers termes seraient la *'Aqidat el Kobra* et la *'Aqidat el Ouasta* M. Luciani répond ensuite à diverses critiques soulevées par M. Delphin à propos de sa traduction de ce traité et en rectifie lui-même quelques passages.

XLIIIᵉ année, 1899, nᵒ 232. W. WAILLE, *Autour des Mosquées*. Article sans prétention d'un amateur, et qui se laisse lire aisément. — Bulletin par E. F. Simple annonce de la *Baloun d'Ech Cha'arâni*, trad. Perron, publiée par J. D. LUCIANI, de la notice de SACHAU sur le *Kechf el Ghourma* et du *Traité* du même auteur sur le droit musulman d'après le rite chafiite.

Nᵒ 232-234. Bulletin. C. R. très favorable par J. D. LUCIANI de la *Relation du Djebel Nefousa*, transcrite et traduite par M. DE MOTYLINSKI, du *Bulletin bibliographique de l'Islam maghribin*, par M. E. DOUTTÉ. C. R. du *Mostatraf* (t. I) trad. par RAT. L'auteur de l'article (E. F.) regrette le manque de renseignements sur les personnages dont les noms sont joints à cet ouvrage et souhaite qu'une brève notice sur chacun d'eux soit jointe à l'index qui devrait accompagner le second volume.

Nᵒ 235. E. DOUTTÉ, *Les Minarets et l'appel à la prière*. Travail très exact et très documenté, suivant l'excellente habitude de l'auteur, sur le nom et la forme des minarets, sur les cloches des chrétiens et les trompettes des Juifs, auxquelles le Prophète substitue l'appel à la prière. — Dans le Bulletin, M. J. D. LUCIANI signale un certain nombre d'ouvrages relatifs à l'Afrique du nord et à la philosophie arabe.

XLIVᵉ année, 1900, nᵒ 238-239. BEN MESSAH. *Itinéraire de Tlemcen à la Mekke*, trad. par MOHAMMED BEN CHENEB. Ce poème, composé en langage populaire par un écrivain du XVIIIᵉ siècle, est surtout intéressant au point de vue de la langue.

XLVᵉ année, 1901, nᵒ 241-242. EL GHAZZALI, *Lettre sur l'éducation des enfants*, trad. par MOHAMMED BEN CHENEB. Cet opuscule du célèbre théologien musulman est à comparer avec un autre traité traduit également par M. Mohammed ben Cheneb et où le piétisme est devenu plus strict. Tandis qu'El Ghazzali recommande de ne pas faire apprendre aux enfants des poésies où il est question d'amour, le taleb anonyme interdit toute poésie, sauf probablement la pièce assez plate de ce manuel rédigé en vers. Aux auteurs européens qui se sont occupés d'El Ghazzâli (la lecture *El Ghazali* est préférable) et que le traducteur énumère (p. 101) il faut ajouter MM. Carra de Vaux, Lucien Gauthier, Miguel Asin.

XLVIe année, 1902, n° 244-245. *Kitâb en Nasab*, trad. par le P. Giacobetti. Cette première partie, traitant du Prophète et de ses successeurs, ne renferme que des données incomplètes et sans valeur. Le traducteur aurait pu la supprimer sans inconvénient, d'autant plus que les notes qu'il a ajoutées sont absolument inexactes : « Yezid ben Moawia étant khalife *après* l'assassinat de Ali, *se montrant très faible*, les habitants envoyèrent demander Hosaïn (p. 127, note 2). Les noms propres sont souvent estropiés ; p. 126, *Nabot* pour *Nabat* ; p. 131, *Dalil el Khaïrate* pour *Dalaïl el Khaïrat* (*ibid.*). Qu'est-ce que la source dans laquelle se trouve « *le tombeau de notre maître Sliman* ? et *le pays de l'Indi où est enterré notre maître Mousa* » ? Le style est au moins bizarre ; ibid., *Abou Assan, Saheb el Gzala, autour* (auteur ?) *de Ghazala, tire son histoire a raconté El Hestan* (?) *de Sliman el Azli et d'Idris*. P. 132 : *Abd el Medjid resta et lui céda par vente et lui laissa commander pour son compte*, etc. ».

N° 246-247. El 'Achmaoui. *Kitab en Nassab* (sic), trad. Giacobetti (suite). Cette partie, plus correcte que la précédente traite des Idrisites de Fas et de leurs descendants jusqu'à nos jours. Elle est intéressante à propos des prétentions de tribus modernes, surtout de Figuig et des environs, de descendre d'Idris, mais cette tradition aurait besoin d'être justifiée par des textes plus anciens. On peut regretter que les localités peu connues du Sud qui y sont mentionnées, n'aient pas été l'objet de notes.

Revue critique.

XXXIIIe année, 1899, n° 4. 23 janvier. Horowitz, *De Waqidii libro qui Kitâb al Magazi inscribitur*. Bonne contribution aux publications d'El Ouaqidi par Sprenger et Wellhausen. — Brodnle, *Die commentatoren des Ibn Ishaq*. Publication digne d'éloges. — Nagy, *Die philosophischen Abhandlungen des Iaqub ben Ishaq el Kindi*. Version latine de quatre traités inédits attribués à El Kindi, et ayant pour sujet l'intellect, le sommeil et les visions, les conséquences et l'introduction à la logique (cette dernière est de son élève Mohammed). Les traductions latines sont dues à Gérard de Crémone et à Jean de Séville. Cette publication est faite avec soin. C. R. par R. Duval.

N° 12, 20 mars. H. Derenbourg, *Oumara du Yemen*. C. R. par Carra de Vaux. L'auteur de l'article se borne à analyser la notice sur 'Omara

sans entrer dans la critique des textes publiés : il aurait pu faire observer que le système de coupures arbitraires pratiqué par M. Derenbourg est très regrettable.

N° 16, 17 avril 1899. SAWAS PACHA, *Étude sur la théorie du droit musulman*. Malgré le compte-rendu très élogieux par A. C., on ne doit pas oublier qu'un ouvrage précédent du même auteur avait été l'objet de critiques sévères et méritées de M. Goldziher dans la *Byzantinische Zeitschrift* (t. II, 1893, p. 317-325) et la réponse de Sawas pacha, parue en 1896, n'a fait que mettre en lumière l'inexpérience et l'ignorance de l'auteur.

N° 42, 16 octobre. BROCKELMANN, *Geschichte der arabischen Litteratur*, t. I. C. R. par B. M. Appréciation très favorable de ce livre, en constatant, toutefois, que malgré son titre, ce n'est pas une histoire littéraire. En tout cas, cet ouvrage, pour ne pas avoir le mérite de ceux de Harnack pour l'ancienne littérature chrétienne, ou de Krumbacher pour la littérature byzantine, n'en comble pas moins une lacune.

N° 52, 25 décembre. I. GOLDZIHER, *Abhandlungen zur arabischen Philologie*. C. R. par B(ARBIER DE) M(EYNARD), du *Kitâb el mo'ammarin* édité avec tout le soin désirable par le savant professeur de Buda-Pest. Cet ouvrage qui, comme le traité de Lucien (*Exemples de longévité*) traite de ceux qui ont atteint l'extrême limite de la vie humaine, a été utilisé dans la théologie chiite par ceux qui y trouvent des arguments en faveur de la croyance à l'imâm caché qui, s'étant soustrait à la persécution des Abbasides, doit reparaître à la fin des temps.

XXXIV° année, 1900, n° 12, 19 mars. R. BASSET, *Les Sanctuaires du Djebel Nefousa*. « Très intéressant à consulter pour tous ceux qui s'occuperont de la géographie ou de l'histoire de la Tripolitaine ». C. R. par O. HOUDAS.

N° 24. 11 juin. E. MERCIER, *Le Code des habous*. C. R. par O. HOUDAS. Il appelle particulièrement l'attention sur la raison ingénieuse donnée par M. Mercier pour expliquer comment la nu-propriété du bien constitué en habous demeurait au constituant propriétaire du bien. Ce n'est pas, comme on l'a dit par un acte de fiction, étant donné qu'un homme ne peut donner quelque chose à Dieu : c'est pour éviter que le habous, étant annulé pour vice de forme, le constituant se trouvât dépouillé de la nu-propriété des biens, si elle avait été aliénée à un tiers quel qu'il fût.

N° 25, 18 juin 1900. PAUTZ, *Muhammed's Lehre von der Offenbarung*. C. R. par J.-B. CHABOT. L'auteur n'a pas assez tenu compte de la réalité

historique en rattachant toute la doctrine de Mohammed à l'idée de la révélation. Cette criti que est fort juste et peut s'appliquer ailleurs qu'à l'islam. Mais il n'est pas exact de dire qu'on « regrette l'absence d'une bibliographie », elle existe suffisamment complète dans les pages 8 et 9.

N° 41, 8 octobre. El Djahizh, *Le livre des beautés et des antithèses*, éd. Van Vloten. — El Baihaki, *Kitâb el Mahasin*, éd. Schwally. C. R. par Barbier de Meynard. Ces deux publications font l'une et l'autre le plus grand honneur au savoir des deux érudits qui les ont restituées à la science. C'est grâce à des textes de cette date et reconstitués avec un soin aussi scrupuleux que la connaissance du monde arabe, de sa civilisation et de ses mœurs à l'apogée de son existence fera chaque jour de nouveaux progrès ». A propos du titre du premier de ces ouvrages, M. Barbier estime qu'il laisse quelques doutes et préférerait traduire par le *Livre des Vertus et des Vices* ou *Des belles qualités et de ce qui leur est opposé*.

N° 42, 15 octobre. C. A. Nallino, *I manoscritti arabi, persiani, siriaci e turchi della R. Accademia della scienze di Torino*. C. R. par Barbier de Meynard. Catalogue très bien fait de deux collections peu importantes par elles mêmes.

N° 46, 12 novembre. *Al Mostatraf*, trad. Rat, t. 1. C. R. par Carra de Vaux. « Le traducteur s'est certainement exagéré la portée de l'œuvre lorsqu'il a cru y voir une somme de scolastique orientale ». L'auteur de l'article rend d'ailleurs justice au mérite de la traduction, mais il ajoute qu' « une annotation riche et précise, de bonnes et amples introductions doivent accompagner toutes les traductions faites d'après l'arabe ». C'est le reproche très juste qui a été fait à M. Rat par tous ceux qui ont rendu compte de ce livre.

N° 50, 10 décembre. E. G. Browne, *A Handlist of the muhammedan manuscripts*. C. R. par Barbier de Meynard. « Très utile document mis à la disposition des orientalistes qui lui feront le meilleur accueil ». Parmi les manuscrits qui touchent à l'Islam, il y a à citer un vaste recueil de *Téaziés*, mystères persans sur le martyre de Hosein et une copie du *Djaouidân i Kebir*, traité de la doctrine des Ismaelis et des Houroufis. — *The Letters of Abu'l Ala*, éd. et trad. par D. S. Margoliouth. C. R. par Carra de Vaux. Éloge de l'ouvrage, tel que nous le donne l'éditeur, quoique ces lettres, faible partie de la correspondance d'Abou'l Ala, ne nous apprennent pas d'une façon précise s'il fut réellement sceptique, ou s'il versa dans certaines croyances indiennes, comme semblent l'indiquer quelques passages des *Lozoumyât*, poésies du même

auteur. M. Carra de Vaux appelle fort justement l'attention sur la question des influences et des infiltrations étrangères dans l'Islam, parce que ces influences ont dû la plupart du temps se déguiser ou se celer dans la crainte de l'orthodoxie oppressive.

XXXVe année. 1901. N° 21, 27 mai. V. Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes*, t. V, 1re partie. C. R. par Gaudefroy-Demombynes. Guide excellent pour tous ceux qui, à un titre quelconque, s'occupent de folk-lore oriental.

N° 26. 1er juillet. De Contenson, *Chrétiens et Musulmans*. C. R. par C. T. Ce sont surtout des impressions et des réflexions, à propos d'un voyage dans la Haute Syrie et l'Arménie : on y trouve un tableau sincère et peu flatté de la situation des provinces asiatiques de la Turquie.

N° 36. 9 septembre. Dussau, *Les Nosaïris*, C. R. par R. D(uval). L'auteur de l'article considère comme trop absolue la théorie d'après laquelle les rites et pratiques des Nosaïris n'auraient fait aucun emprunt au judaïsme, au christianisme et à l'islamisme. Quelques corrections. « M. Dussaud est bien informé et ses dissertations sont pleine d'intérêt. »

N° 48. 2 décembre. *Ibn Kotaiba's Adab el Katib*, éd. Grunert. C. R. par Barbier de Meynard. L'éditeur « a rendu un service éminent à l'étude scientifique de la langue savante en l'enrichissant d'un document dont la valeur est attestée par les nombreux commentaires auxquels il a donné naissance en Orient. On regrette l'absence d'un index complet des mots et des locutions. J'ajouterai qu'outre l'édition du Qaire de 1300 de l'hég., mentionnée par l'auteur, il en existe une autre, également du Qaire de 1312 hég., publiée en marge d'*El Mathal es Sair* d'El Maousili.

XXXVIe année. 1902, n° 18. 5 mai. R. Basset. *Nedromah et les Traras*. C. R. très favorable par Gaudefroy-Demombynes.

N° 22. 2 juin. Ellis, *Catalogue of arabic books of Bristish Museum*. C. R. par Derenbourg. On trouve dans cet article ce singulier regret que les dépôts publics « soient condamnés à garder nombre d'imprimés et même de manuscrits à l'égard desquels un auto-da-fé serait une mesure bienfaisante » !

N° 35. 1er septembre. *Abulkasim, ein bagdader Sittenbild*, éd. Mez. C. R. par B(arbier de) M(eynard). Cette œuvre, d'un auteur absolument inconnu, témoigne d'un dévergondage d'esprit et d'une obscénité sans pareils ; elle est néanmoins utile pour la richesse de sa terminologie tirée de la vie réelle : bijoux, meubles, vêtements de prix, mets raffinés,

friandises etc. L'éditeur possède une préparation solide, une sûreté d'intuition, un esprit alerte et pénétrant qu'il pourra exercer sur un sujet plus digne.

Revue des Études juives.

1904. T. XLVIII. Goldziher, *Mélanges judéo-arabes*. I. *Abd al Sayid al Israîli*. Biographie, extraite d'El Askalâni, d'un médecin juif du VIIIe siècle de l'hégire, qui se convertit à l'islamisme ainsi que sa famille, avec une note curieuse sur les conversions amenées par le spectacle de l'enterrement d'un musulman pieux. — II. *Al Harizi*. Le nom du célèbre imitateur juif de Hariri provient sans doute d'un personnage nommé Hariz. — III. *Controverse halachique entre Mahométans et Juifs*. Recherches sur des expressions empruntées par la loi musulmane à la halacha rabbinique. — IV. *Caraïtes et Zahirites*. L'influence caraïte qu'on a cru reconnaître sur le mouvement zahirite n'a jamais existé : les principes fondamentaux des deux écoles étant diamétralement opposés. — V. *Le juge corruptible*. M. Goldziher retrouve dans le Talmud l'origine d'une anecdote attribuée à El Moghirah ben 'Abd Allah, qâdhi de Koufah, installé par El *H*adjdjâdj dont des légendes postérieures ont fait le type du tyran injuste. Aux rapprochements cités (*'Oyoun el Akhbâr* d'Ibn Qotaïbah, et *Mohâdhârat el Odaba* d'El Isfahani, on peut ajouter des traits analogues : en amharinâ : *Le juge et les plaideurs* (Guidi, *Proverbi, strofe e racconti abissini*, Rome, 1894, in-8° p. 83), et mes *Contes populaires d'Afrique*, Paris, 1903, p. 131) : cette anecdote est encore courante en Abyssinie et attribuée à des personnages modernes (cf. Lejean, *Voyage en Abyssinie*, § 10, *Tour du monde*, 1865, 2e série, p. 249, reproduit par Vignéras, *Une mission française en Abyssinie*, Paris, 1897, in-18 jés., p. 154). On la rencontre au XVIe siècle chez le Pogge (*Facetiae*, 1878, 2 v. in-12, t. II, p. 207, n° 296. *De arbitriis cujusdam domo porcus*) et c'est la source du *Democritus ridens ; Oleum et opera perdita* (Amsterdam, 1655, in-12, p. 1). Tallemant des Réaux cite des traits du même genre (*Historiettes*, Paris, 10 v. in-12, 1861, t. III, p. 86 et t. V, p. 53-54). — VI. *L'âme et l'échelle*. Expression proverbiale qui paraît avoir passé des Arabes aux Juifs. — VII. *L'invitation aux affamés avant le repas*. Coutume charitable qu'on retrouve chez les anciens Arabes. — VIII. *Notes sur les Juifs dans les poésies arabes de l'époque de l'islam*. Contribution

importante à l'histoire de la société juive dans l'ancienne Arabie. Bibliographie : R. BASSET, *Nedromah et les Traras*. C. R. favorable d'ISRAEL LÉVI.

1902 Tome XLIV. GOLDZIHER, *Mélanges judéo-arabes* (suite). — IX. *Isrâ'ilyyât*. C'est moins à la Bible qu'aux traditions aggadiques et rabbiniques, que les plus anciens documents musulmans ont fait des emprunts. De prétendus érudits appuyaient leurs récits de traditions israélites; de là ces anecdotes reçurent le nom d'*Isrâ'ilyyât*, qui s'appliqua également à des récits qui en eux-mêmes n'avaient rien d'israélite, mais dont le cadre était placé au temps des anciens Juifs; enfin, à des légendes soi-disant empruntées à des sources juives pour leur donner plus de crédtt. Cet article modifie quelques-unes des conclusions tirées par M. Chauvin qui avait peut-être pris trop à la lettre l'expression *Israilyyat* dans son mémoire si intéressant et si documenté : *La recension égyptienne des Mille et une Nuits* (Bruxelles, 1898, in-8). — X. *Le groupement des vertus cardinales*. Les hadith qui considèrent comme une vertu la visite des malades, sont en rapport étroit avec les idées rabbiniques. Il est à remarquer aussi chez les chrétiens, c'est un acte de charité très recommandé. — XI. *Une ancienne faute de transcription*. La très ancienne eulogie arabe نضر الله وجهه « que Dieu fasse briller dans) le Paradis) la face du défunt » a été confondue, en raison d'une confusion habituelle du ض et du ظ dans les manuscrits judéo-arabes, avec l'eulogie نظر الله وجهه « que Dieu lui accorde un regard prospère », et traduite par Ibn Hisdaï par une phrase biblique qui y correspondait tant bien que mal dans sa version du *Mizân el 'Amal* d'El Ghazâli. — XII. *Un proverbe arabe chez Ibn Ezrâ*.

Tome XLV. I. GOLDZIHER, *Mélanges judéo-arabes* (suite). — XII. *Les serments des Juifs*. Dans les premiers temps, l'invocation par Allah était seule employée dans les serments déférés aux Juifs; plus tard, on y ajouta plusieurs phrases destinées à renforcer le serment en appelant des imprécations sur la tête des parjures; enfin, un formulaire du XIIIe siècle de notre ère, rédigé par Ibn el 'Omari nous présente toute une kyrielle de blasphèmes, au sens juif, dont celui qui jure se reconnaître coupable s'il manque à sa parole. Il existait aussi d'autres formes de serment spontané : Par la Tora, par les dix commandements, et même par des personnages vénérés chez les Juifs. — XIV. *Le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob dans les prières des Musulmans*. Cette formule anciennement employée, et qui est un emprunt à celle de l'introduction du rite juif, ne paraît pas avoir été vue d'un bon œil par les

théologiens musulmans. — XV. *La prière naïve du berger*. M. Goldziher trouve dans le *Sefer ha-Hasidim* l'origine d'une anecdote qui a été quelque peu modifiée en arabe. Aux sources qu'il cite, on peut ajouter Ibn 'Abd Rabbih, *El 'Iqd el ferid*, 1293 hég. 3 v. in-4°, t. III, p. 315; El Ibchihi, *Mostatraf*, Boulaq, 1292 hég., 2 v. in-4°, t. 1, p. 20, d'après Djabir ben 'Abd Allah, reproduit par Ben Sedira, *Cours de littérature arabe*, Alger, 1878, in-8°, p. 19.

Revue Franco-Saharienne.

1re année, 1902, 1-5 mai. Étienne, *La France puissance musulmane*. — Coppolani, *L'action religieuse musulmane dans le Sud-Ouest* (sic) *Africain*. C'est sans doute un *lapsus calami* pour Nord-Ouest. Cet article de généralités n'est pas sans erreurs de détails : ainsi p. 16 : Idris II n'établit pas son *siège* (sic) dans la Saguiat el Hamra mais à Fas. Ce n'est que bien plus tard, à la fin du xve siècle au plus tôt que la Saguiat el Hamra joua un rôle dans les missions musulmanes, contrairement à ce qui est avancé, p. 17. *Ibid.*, c'est une erreur de croire que « *les disciples d'Avicène* (sic), *d'Averroès*, etc., *répandirent à profusion leur science chez les Berbères* ». Les orthodoxes faisaient trop bonne garde, témoin l'histoire religieuse des Almoravides et des Almohades. Le biographe d'Apollonios (et non *Appolonius*) de Tyane, Philostrate n'a jamais dit qu'il fut *simultanément* en deux endroits : il dit simplement que le thaumaturge *se transportait en un clin d'œil d'un endroit à un autre*. — *Français et Senoussia au Kanem*. Exposé de la situation.

No 2. Juin. Coppolani, *L'action religieuse musulmane* (suite). Description très sommaire des principales confréries : les Qaderyah, les Chadelya, les Derqaoua (p. 23, *Khenatza* est une orthographe défectueuse pour *Khenadza*), les Tidjanya. P. 22, le titre de l'ouvrage célèbre d'El Djozouli, *Dalâil el Kheirât*, ne signifie pas « *les meilleurs arguments* », mais « *les indications des meilleures œuvres* ». — Carcassonne, *Le pèlerinage algérien à la Mekke*. L'auteur signale des abus dans le transports des pèlerins par mer, mais depuis longtemps, l'administration algérienne y a remédié. Ce qu'il dit s'appliquerait plutôt aux bateaux anglais qui transportent les pèlerins marocains. — A. Corbon, *Nécessité d'une politique musulmane uniforme*. La chose est possible en Algérie et en Tunisie, mais contrairement à l'opinion de l'auteur, il ne peut

en être de même au Sénégal et au Soudan où l'islam ne se présente pas à nous dans les mêmes conditions.

N° 3. Juillet-août. B. d'Attanoux, *Situation et rôle de la femme musulmane*. L'auteur part d'un principe faux : recherchant ce que le Qorân dit de la femme, des égards, même des droits qu'il lui confère, il croit pouvoir conclure dans un sens. Mais le Qorân n'est pas appliqué plus strictement par les musulmans que l'Évangile par les chrétiens d'aujourd'hui et des cas isolés ne peuvent prouver le contraire.

N° 4. Septembre-octobre. X. Coppolani, *Les Senoussia. Exposé des origines et des doctrines des Senoussia*. On ne peut réunir (p. 5) en un groupe, les Ouahabites, les Bâbistes (*sic* pour Bâbis) et les Tidjânya. Les seconds surtout sont aux antipodes des premiers dont les opinions ne sont rien moins que hardies. Je ne puis m'associer aux conclusions de l'auteur qui estime (p. 16) que l'évolution du fétichisme vers l'islam par les soins des Senoussya est un progrès. C'est au contraire, sous le apparences de l'accession à un stage supérieur, la porte fermée pour des siècles au véritable progrès. Il n'en est pas moins réel qu'il y a tout avantage, lorsque la chose est possible, non pas de s'associer aux Senoussya, du moins de ne pas se les aliéner. Remarquons en outre que la situation en Algérie n'est pas la même qu'au Kanem. — Arnaud, *Le panislamisme et la France*. Il est inexact de dire que les Moqaddems des Zaouyahs ont fait des études minutieuses de théologie, de grammaire, de droit et d'histoire (!). L'auteur ignore qu'au Maroc les musulmans les moins fanatiques sont précisément ceux qui ont fait le pèlerinage et ont pu comparer les pays étrangers au leur. Une connaissance, même rudimentaire, de l'histoire de l'Afrique du Nord aurait empêché l'auteur de dire que Arabes et Occidentaux (*sic*) concoururent sous les Khalifes à la prospérité commune (p. 37). Qu'est-ce que l'auteur entend par Occidentaux? Les chrétiens? les musulmans du Maghreb? ceux d'Espagne? Dans l'un comme dans l'autre cas, les faits avancées sont contredits par l'histoire.

N° 5. Octobre. Carcassonne, *Organisation des confréries religieuses musulmanes*. Ce tableau de la hiérarchie dans les confréries semble fait de seconde et de troisième main et d'après des sources qui sont loin d'être sûres. Ainsi le mot *derouich* (p. 12) signifie en persan *pauvre* et non pas *seuil de la porte*, n'ayant rien de commun avec le mot *dèr* (en persan, *seuil de la porte* se dirait *astân i dèr*). Qu'est-ce que « *la goutte divine*? » (p. 12, sans doute « *la grâce divine* ». Passim : *idjeza* au lieu de *idjâzah*. P. 15 *aouli* à lire *ouali*. P. 16, *oukla*, à lire

noukla. On ne peut comparer (p. 16-17) les tolba aux psylles qui étaient de simples charmeurs de serpents. P. 16, lire *Libyens* au lieu de *Lybiens*. — LE PAGE. *La poésie arabe au temps du Prophète*. Exposé très court, mais néanmoins rempli d'erreurs. Il est démontré depuis longtemps que jamais les Moallaqât n'ont été écrites en lettres d'or (!) et suspendues à la Ka'abah. C'est gratuitement (p. 36) que le roman d'Antar est attribué à Mohammed *ibn Exjaigh* (?). Il faut lire Zohair *ben* Abou Salma et non Zohair Abou Selma ; sa qasidah ne fut pas plus *couronnée* que les autres (*ibid*.). Les circonstances dramatiques de la mort de Tarafah, à supposer qu'elles soient exactes, ne justifient pas l'épithète de *paladin* : il avait refusé, à l'encontre de son oncle El Motalammis, de faire ouvrir sa lettre et ne se doutait pas qu'il allait à la mort. Nous apprenons (p. 37) que de *gaz'wal* (sic) on a fait *razzia* (!). L'auteur, si tant est qu'il sache l'arabe, n'a jamais lu de *ghazel* et ne se doute pas que les deux mots appartiennent en arabe à deux racines absolument différentes. (*Ibid*.) *Chanfara* est travesti en *Sharafa* et ne s'appelait pas *H*odjr b. Hanou comme il est dit par erreur. *Le Kitâb el Aghâni* (t. XXI, p. 134) dit qu'il était issu d'El Aouâs ben El Hidjr ben El Hanouon. L'auteur a pris pour le nom de Chanfara celui d'un de ses ancêtres. P. 39, lire *Labid* au lieu de *Zabid*, *Has*sân ben *Thâbit* au lieu de *Haloan*. C'est une erreur de croire que les quatre premiers Khalifes, surtout 'Omar, étaient étrangers à la poésie.

N° 6. Novembre. CARCASSONNE. *Les Selamia*. Notice sur la confrérie fondée par Sidi Abd es Salam, et qui est un rameau des Arousia. La caractéristique de cette confrérie, c'est que ses adeptes ont occupé une place importante dans le trafic qui se fait entre le Soudan et Tripoli. C'est d'ailleurs dans la Tripolitaine, à Zliten, que se trouve le siège de cette confrérie. Mais l'influence des Selamyah a bien diminué. — ZUMBUL AGHA, *Du Sunnet*. Sous ce titre trop général, l'auteur donne des détails intéressants sur les cérémonies de la circoncision à Constantinople.

N° 7. Décembre. *** EL FOQR, *le dogme de la pauvreté*. Travail de seconde main, fait d'après des traductions et sans critique. On lit, par exemple (p. 9) qu'au IIe siècle de l'hégire, le mot *faqir* est remplacé par celui de *soufi*. C'est absolument inexact et l'on peut s'en convaincre en se reportant au mémoire de M. Blochet, cité plus haut. P. 15, il eût fallu remarquer que le dire de 'Ali sur les *abdâl* est absolument apocryphe. — ZUMBUL AGHA, *Nuits de ramazan*. Description pittoresque des mouvements et des réjouissances auxquels on se livre à Constantinople pendant les nuits du mois de juin.

(*A suivre*.) RENÉ BASSET.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

A. H. Sayce. — **The religions of ancient Egypt and Babylonia**. The Gifford lectures, on the ancient egyptian and Babylonian conception of the divine, delivered in Aberdeen. — Edinburgh, Clark, 1903 ; 509 pp. in-8.

Dans la seconde partie de ce livre, M. Sayce a repris un sujet qu'il avait déjà traité dans ses *Hibbert Lectures*, mais que les découvertes de ces dernières années lui ont permis de renouveler. Il étudie successivement l'animisme primitif, les dieux de la Babylonie, le dieu soleil et *Istar*, les conceptions sumérienne et sémitique du divin, la cosmologie, les livres sacrés, les mythes, le rituel, le « sabéisme » et l'élément moral dans la religion babylonienne. Un vigoureux effort pour distinguer l'apport propre des Sumériens et des Sémites caractérise ce travail. L'auteur ne s'est pas dissimulé la difficulté de la tâche et l'insuffisance des matériaux dont il disposait, mais le problème lui a paru trop important pour être négligé, et personne ne pouvait mettre à le résoudre plus de pénétration dans l'analyse ni d'ingéniosité dans la construction. M. Sayce me paraît avoir fort bien démontré la prédominance des influences sémitiques à *Ur* et à *Harran*, et l'origine sumérienne des triades. La première, celle d'*Anu*, *Bêl*, *Ea* marquerait l'union des deux moitiés de la Babylonie, de *Nippur*, ville de *Bêl*, et d'*Eridu*, ville d'*Ea*, sous l'hégémonie d'*Erech*, ville d'*Anu*. Le rapprochement entre *Asaru*, *Asari* (nom sumérien de *Marduk*) et Osiris (p. 325), tant pour la forme du nom que pour le caractère du dieu, mérite au moins d'être discuté. A noter également les hypothèses sur la part qui revient à *Eridu* et à *Nippur* dans le mythe de la création tel que nous le présente le poème *Enuma eliš* (pp. 375-377) : le chaos de *Tiamât* marquerait l'influence d'une cosmogonie sortie de *Nippur*, tandis que l'intervention d'*Ea* aurait été empruntée au cycle d'*Eridu*.

Quelques affirmations me paraissent dénuées de preuve ou même contestables : je ne sais pas de texte qui permette d'affirmer que « les magiciens étaient suspects au sacerdoce officiel (p. 392) ; ils faisaient partie de ce sacerdoce. L'étymologie de *dingir* (p. 405) tiré de *dim* « faire, créer », par l'intermédiaire de *dimmer* est plus que scabreuse, *dimmer* n'étant certainement pas la forme primitive. L'analyse des derniers épisodes, d'ailleurs obscurs, de la onzième tablette de la légende de *Gilgameš* (p. 442) est inexacte : il n'est dit nulle part que *Gilgameš* à son réveil mangea les pains préparés par la femme d'*Ut-napištim* et qu'il guérit ainsi de sa maladie.

M. Sayce a déjà rompu plus d'une lance contre le *Higher Criticism*. Je ne sais si l'on goûtera beaucoup l'argument qu'il tire, contre la distinction de deux sources, élohiste et jéhoviste, du fait que toutes deux présentent des ressemblances avec les légendes babyloniennes. « Ou bien, dit-il, le poète babylonien avait devant lui le texte actuel de la Genèse, ou bien l'Elohiste et le Jéhoviste ont copié la légende babylonienne, en s'entendant pour que l'un insère ce que l'autre laissait de côté. Il n'y a pas une troisième alternative » (p. 444 445). Il y en a une, comme dans tout dilemne : c'est que le compilateur n'a pas pris au Jéhoviste ce qu'il avait déjà pris à l'Elohiste, et *vice versa*.

La première interprétation donnée par Lenormant du texte IV R 26 n° 6 est maintenue par M. Sayce (pp. 467-468), qui continue à y voir une allusion au sacrifice du premier-né. Tout dépend du sens que l'on donne à *uriçu*, que je traduis « mouton, agneau » et M. Sayce « offspring, rejeton » (de l'homme). A-t-il songé que (IVR 26, n° 6, 53-54) l'*uriçu* est qualifié de « nourriture » (*akala*), et que si on y voit un enfant, il faut attribuer aux Assyro-Chaldéens non seulement des sacrifices humains, mais le cannibalisme le plus dévergondé? Enfin l'auteur me paraît avoir accepté trop facilement les erreurs de Prince, sur le prétendu bouc-émissaire (p. 467), et de Delitzsch sur le nom de *Jahvé* chez les Babyloniens (p. 484). Je crois avoir montré[1] que la théorie de Prince n'est pas fondée. Quant au *Jahve* babylonien, je ne puis que renvoyer à la magistrale réfutation d'Oppert[2].

C. Fossey.

1) Voir mes observations sur l'article de Prince, dans le *Journal asiatique*, 1903, t. II, pp. 133-156.

2) *Zeitschrift für Assyriologie*, t. XVII (1903), pp. 291-304.

L. W. King. — **The seven tablets of creation**, or the babylonian and assyrian legends concerning the creation of the world and of mankind, 2 vol. in-8. London. Luzac, and Co, 1902.

Depuis la première publication de Smith (1875) sur le récit babylonien de la création, les travaux d'Oppert, Schrader, Sayce, Jensen, Zimmern et Delitzsch ont fait faire à l'interprétation du texte des progrès considérables; de nouveaux fragments ont été retrouvés, et spécialement la quatrième tablette, qui raconte le combat de *Marduk* et de *Tiamat*, et que Budge a publiée en 1887. Aux vingt-et-un fragments connus de ses devanciers, M. King a été assez heureux pour pouvoir ajouter trente quatre fragments inédits. Les premiers font suite à la théogonie sommaire du début et nous apprennent qu'*Apsû* s'est le premier révolté contre les autres dieux, et parce que leur effort pour organiser le chaos troublait son repos; il paraît aussi que *Apsû* et *Mummu*, dont nous ignorions jusqu'ici le sort, sont défaits par *Ea*, qui a découvert leur complot, et que la lutte entreprise par *Tiamat* a pour premier objet de les venger. L'addition la plus importante due à M. King est certainement celle d'un passage de la sixième tablette, où est racontée la création de l'homme : cette partie du poème était restée ignorée jusqu'à ce jour. Elle présente un accord remarquable avec le texte de Bérose, qui nous montre Bêl faisant l'homme et les animaux avec de la terre pétrie de son propre sang. La raison de cette création est curieuse : elle est destinée à assurer le culte des dieux. Notons enfin, parmi les faits définitivement acquis par les découvertes de M. King, que le poème babylonien contenait bien exactement sept tablettes, ainsi qu'on l'avait conjecturé.

M. King a reconnu avec raison que le poème de la création, tel qu'il nous est parvenu n'est pas un. On y distingue déjà cinq éléments : la théogonie, la lutte d'*Ea* contre *Apsû*, la lutte de *Marduk* contre *Tiamat*, la création proprement dite, et l'hymne final à *Marduk*. Les recensions que nous possédons de ces différents mythes sont assez récentes : les plus anciennes proviennent de la bibliothèque d'*Asur-bân-apal*, mais le seul fait que la lutte de *Marduk*, et la création ont été racontées de plusieurs manières démontre l'antiquité de ces traditions. Il est vrai qu'elles ont pu se transmettre oralement, et que M. King n'a peut-être pas assez distingué la tradition orale de la littérature; il est vrai que les arguments tirés des bas-reliefs de *Nimrûd* et des bassins rituels appelés *apsû* n'ont aucune valeur, parce qu'il est très probable que le sculpteur d'*Asur-nâṣir-apal*

n'a point voulu représenter *Tiamat*, et que le nom de « mer » donné aux piscines des temples n'est pas nécessairement, ni même vraisemblablement, un souvenir de l'océan chaotique personnifié, dans la légende, par *Apsû*. Pourtant il faut admettre avec M. King que nous avons dans le poème *enuma eliš* un agrégat de mythes très anciens, non seulement parce qu'une inscription d'*Agum kakrimê* (XVIIe av. J.-C.) mentionne des images de divers monstres qui rappellent ceux du poème, mais surtout parce que des copies de légendes analogues ont été retrouvées à *Tel-el-Amarna* et ailleurs, qui ne peuvent pas être postérieures au XVe ou même au XXIIe siècle avant notre ère. Quant à la forme actuelle du récit, la prédominance attribuée à *Marduk*, patron de Babylone, ne permet guère de la faire remonter plus haut que *Hammurabi*, fondateur de l'hégémonie babylonienne.

M. King a sobrement traité la question des rapports du récit biblique avec le poème babylonien. Sur le rapprochement à faire entre les sept tablettes babyloniennes et les sept jours de la Genèse, il semble hésitant : après avoir dit que les raisons qui, dans la Bible, ont fait partager la création en sept jours, ne sont pas celles qui ont conduit à diviser le poème babylonien en sept tablettes, que d'un côté l'auteur a voulu légitimer l'institution du sabbat, tandis que de l'autre le scribe n'a été déterminé que par la valeur magique du nombre sept, il conclut cependant que l'idée d'établir une connexion entre le sabbat et la création a été suggérée par le nombre des tablettes du poème babylonien.

C. FOSSEY.

ALFRED BERTHOLET. — **Der Buddhismus und seine Bedeutung für unser Geistesleben.** — Tübingen und Leipzig. Mohr (1904).

M. Bertholet est un savant bâlois qui s'est fait avantageusement connaître par de nombreux travaux sur les écrits de l'Ancien Testament et sur diverses questions relatives à l'archéologie biblique. De plus en plus attiré par les problèmes de l'histoire générale des religions, il a fait en 1902, dans une séance de l'Union chrétienne des étudiants de la Suisse allemande, une conférence sur le bouddhisme, qu'il a publiée depuis sous le titre de « Bouddhisme et Christianisme ». Le succès de l'orateur fut si marqué que l'Alliance évangélique, section de Darm-

stadt, le pria de venir traiter devant elle un sujet semblable. C'est ainsi que M. Bertholet fut amené à parler en deux soirées consécutives du « Bouddhisme et de son importance pour notre vie spirituelle ».

Nous avons donc affaire à un théologien qui, s'adressant à un auditoire chrétien, veut défendre les positions du christianisme contre la propagande menaçante d'une religion rivale. Peut-être pensera-t-on que, dans ces conditions, l'opuscule dont nous avons à parler, par le fait même de son caractère apologétique, n'est pas du ressort de cette Revue. Qu'on se rassure à cet égard. On retrouve dans ces quelques pages le faire d'un homme habitué à traiter toutes les questions, même religieuses, dans un esprit scientifique. Non seulement M. Bertholet, voulant se renseigner, s'est adressé à des sources excellentes, les livres de MM. Oldenberg et E. Hardy, mais encore il a voulu sincèrement être équitable envers le bouddhisme. Si, malgré cela, il se montre sévère à l'égard de cette religion, ce n'est point parce qu'il cède à des préventions d'ordre théologique.

On serait plutôt tenté de croire à un préjugé de race. Du moins, le conférencier fait-il à plusieurs reprises appel aux sentiments allemands de son auditoire, pour le mettre en garde contre une tendance d'esprit qu'il juge pernicieuse. Le bouddhisme, comme on sait, regarde comme une damnable hérésie la croyance en une personnalité permanente; il ne connaît qu'un flux éternellement changeant de phénomènes psychiques et cosmiques. Voilà qui froisse grandement les instincts allemands de M. Bertholet. Et cela se comprend : n'est-il pas convenu que le Germain représente dans l'histoire l'affirmation de l'individualité? Encore est-il qu'il y a là un grave problème qui ne relève ni du sentiment, ni de l'instinct. Il serait peut-être plus agréable, ou plus exaltant, de se savoir une monade éternelle. Mais qu'importent ici nos préférences? La question, c'est de savoir si le bouddhisme n'a pas anticipé de deux douzaines de siècles certains résultats de la psychologie actuelle.

Ce que M. Bertholet reproche encore au bouddhisme, c'est d'être une religion intellectualiste, pessimiste, athée.

Elle est intellectualiste par le fait que seul celui qui *sait*, peut être affranchi des misères de l'existence. Sans doute. Mais il y a savoir et savoir. La connaissance que prescrivait le bouddhisme primitif, n'avait rien de métaphysique, et n'exigeait point un pénible apprentissage.

Pessimiste, le bouddhisme l'est à coup sûr. Mais l'est-il pour les raisons indiquées page 41? « La conception que le bouddhisme se fait du monde est celle d'un peuple qui est devenu trop mou et trop endormi

pour sentir en lui la vaillance qui fait la gloire d'une génération pleine de sève et de jeunesse. C'est la vieillesse qui s'annonce ». Si M. Berthelot veut bien lire l'abondante littérature des contes, des drames et des épopées, il verra que longtemps encore après l'apparition du bouddhisme, l'Inde s'est montrée passionnée de guerres, de fêtes, d'amour de jeu. Son pessimisme, tout théorique dans le principe, ne lui a point été inspiré par les dures expériences de la vie. Il vient tout entier du sentiment poignant de la petitesse et de l'impuissance de l'homme en face de l'immensité du temps et de l'espace, — de ce sentiment qui se traduit éloquemment par les énormes chiffres avec lesquels l'Hindou en général et le bouddhiste en particulier ont toujours aimé à jongler. Ces hommes ont cruellement senti le néant de ce qu'ils étaient et faisaient. Bien rares sont ceux qui, une fois que leur âme est possédée par la pensée de l'universelle impermanence, peuvent dire avec la sérénité de M. Bertholet : « Que me fait la caducité des choses? » (p. 42).

Le bouddhisme enfin est athée; il l'est en ce sens qu'il nie aussi bien l'existence d'une entité universelle que celle d'une entité individuelle. Aussi M. Bertholet, s'appuyant sur la définition qui veut que la religion soit le commerce de l'homme avec des êtres suprasensibles, estime que le bouddhisme n'a le droit d'être compté parmi les religions qu'au point de vue historique, c'est-à-dire à cause de ses origines. Mais non! Renonçons plutôt à une définition trop étroite du phénomène religieux, et n'oublions pas que quand elle fut proposée pour la première fois, on n'avait de beaucoup de religions, et du bouddhisme tout spécialement, qu'une connaissance décidément insuffisante.

M. Bertholet exprime aussi l'avis que le bouddhisme a été une religion aristocratique (p. 54); ce serait à ses laïques qu'il doit les grandes choses qu'il a faites dans l'œuvre de la civilisation (p. 49); s'il a prêché la tolérance des opinions d'autrui, ce fut dans l'intérêt de sa tranquillité (p. 57). Ces assertions et d'autres encore mériteraient d'être discutées. Mais on trouvera sans doute que, pour une brochure de 65 pages, j'ai déjà dépassé les limites usuelles d'un compte-rendu. Mon excuse, c'est que le renom scientifique de l'auteur donne une importance particulière à ce qu'il dit et écrit. En outre, le très sympathique secrétaire du futur congrès d'Histoire des Religions a des titres spéciaux à l'attention des lecteurs de cette Revue.

Paul Oltramare.

Robert Oloff. — **Die Religionen der Voelker und Gelehrten aller Zeiten** (Les Religions des peuples et des savants de toutes les époques). — H. Walther, Berlin, 1904.

Le livre de M. Oloff s'annonce comme un bréviaire à l'usage des laïques. Je crois rendre service à la clientèle visée par l'auteur en la renseignant brièvement sur l'œuvre offerte à ses études et à ses méditations.

Elle y trouvera une masse confuse et indigeste de noms propres et de dates, de brèves notices sur une foule de systèmes religieux et philosophiques, d'aperçus sur l'astronomie et les sciences naturelles, etc. On ne peut se faire une idée de la quantité énorme de choses que l'auteur a accumulées dans ces 300 pages. Il n'est pas jusqu'à la collection de puces réunies à grands frais par un des barons Rothschild, qui n'ait obtenu une mention.

Ce que vaut ce déballage d'érudition, quelques spécimens suffiront à le faire connaître. Gautama est issu d'une famille royale de l'Inde Centrale (p. 18). — Genève a été, grâce à Calvin, le centre de la réforme suisse (p. 134). — Le professeur de l'Université de Berne, Hilty, passe à son insu de la faculté de droit dans celle de théologie. — « Le stoïcisme a fait peu de cas de l'état de mariage; Zénon et Chrysippe ont prescrit la communauté des femmes entre les sages, et même les rapports sexuels entre consanguins. Orgueil à l'égard de la foule. Telle fut leur morale dégénérée » (p. 190). — M. Oloff déplore la condition du protestantisme allemand réduit à ne connaître l'Ancien Testament qu'à travers la traduction de Luther. Il ignore par conséquent la belle version de Kautzsch; en revanche, il cite *in extenso* et admire la lettre de Guillaume II à l'amiral Hollman, et s'étend longuement sur la polémique « Bibel und Babel ».

En outre l'auteur a des idées très personnelles sur la religion en général et sur divers phénomènes religieux en particulier. La religion a commencé par le sabéisme (p. 4; 40). Le totémisme est confondu avec le fétichisme (p. 5). « Les trois systèmes qui existent côte à côte dans l'Inde d'aujourd'hui, le brahmaisme, le bouddhisme et le sabéisme forment dans leur ensemble l'hindouisme. Le sabéisme ayant précédé les deux autres cultes, on comprend que Brahma, c'est-à-dire le brillant, le soleil, vienne en tête dans l'adoration du peuple » (p. 11). — Les divinités grecques ont commencé par être phéniciennes ou égyp-

tiennes (p. 51), et les 18 grands dieux de la Grèce furent des hommes particulièrement bien doués (p. 57).

Des lacunes innombrables. L'auteur, par exemple, parle de la religion des Indiens de l'Amérique du Nord et des tribus australiennes sans dire un mot du totémisme ou du tabou. Si c'est la place qui lui a fait défaut, il n'avait qu'à sacrifier bien des allotria, comme la description des promenades fastueuses que les papes faisaient dans les rues de Rome avant leur captivité (p. 121).

L'auteur ne cache pas ses haines et ses préférences. Il ne peut parler qu'avec animosité ou ironie du catholicisme : « La somme qui chaque année afflue dans les vastes poches du Pontifex Maximus, et de sa cour plus cupide encore, dépasse de beaucoup dix millions de marcs ; avec cela on peut faire quelque chose » (p. 120 ; cf. p. 80). Il a en horreur les pessimistes et semble les mettre dans le même tas que les « social-démocrates » et les anarchistes. « Cette aspiration vers le mieux, — celle d'un Fichte —, est vraiment une grande perversité ; c'est même un vice d'où découlent avec une fatale nécessité une foule d'autres perversités » (p. 279). L'idéal de M. Oloff c'est l'optimisme satisfait qui prend pour devise : « Après nous le déluge » (p. 278).

Si j'ajoute que M. Oloff se permet des ironies de très mauvais goût, comme quand il apostrophe *monsieur* Descartes et *mynheer* Spinoza, — et qu'il se moque de son public au point de lui servir la plus riche collection de fautes d'impression que j'aie jamais vue[1], j'en aurai assez dit, je pense, pour caractériser ce « Laienbrevier ».

PAUL OLTRAMARE.

CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE. — **Religion of the Teutons**, translated (from the Dutch), by Bert. J. Vos (*Handbooks on the history of religions*. Vol. III). — New-York, Ginn & Cᵉ, 1902. — 504 p. in-8.

Par religion des Teutons, l'auteur entend la religion des peuples qui,

1) Quelques exemples pris au hasard : phythischen Spiele (p. 53) ; Pullux, Arkos, Lardamia (p. 55) ; Quiros (lire *Oneiros*) et Monos (lire Momos, p. 58) ; Pochomius (p. 117) ; Kallikles et Phrasymachus (p. 185) ; Foucher de Loreil (p. 309). Théodose est mis à la fin du XIIᵉ siècle (50) ; dates de la naissance de Bacon : 1516 (au lieu de 1561), et de Rousseau : 1728 (au lieu de 1712) ; etc., etc.

dans l'antiquité et au moyen âge, occupaient le nord de l'Europe, de l'Angleterre à la Vistule, du fjord de Trondhjem à la Mésie. Mais, peut-on parler en ce sens d'« une » religion teutonique? Existait-il, chez les peuples de langue germanique, un ensemble de croyances et de pratiques suffisamment distinctes de celles des peuples voisins — Celtes à l'Ouest, Letto-Slaves à l'Est — pour permettre de les en séparer et suffisamment cohérentes pour qu'il y ait lieu de les grouper entre elles? Nous connaissons mal les peuples slaves et baltiques; quant aux Celtes, nos documents démontrent que les croyances des peuples germaniques et les leurs avaient plus d'un point de contact. Néanmoins, ce que nous savons du rituel et de la mythologie teutoniques offre assez de particularités pour qu'on soit en droit de faire de ces peuples un groupe religieux séparé. Mais peut-on parler de religion germanique en général alors que nous savons parfaitement que les peuples de ce groupe ont vécu relativement isolés les uns des autres? Weinhold proposait d'étudier les religions tribu par tribu, M. Chantepie de la Saussaye ne conteste pas que cette méthode d'exposition soit souhaitable; il constate qu'elle n'est pas réalisable.

La moitié environ de l'ouvrage est consacrée à l'étude des sources : M. Chantepie de la Saussaye en fait un exposé méthodique général. Ces sources sont nombreuses. Ce sont : 1° des fragments d'auteurs anciens, littérateurs, poètes, historiens surtout, des inscriptions et la *Germanie* de Tacite; — viennent ensuite les histoires ou fragments d'histoire du haut moyen âge et du moyen âge : Paul Diacre, Jordanes, Adam de Brême, Saxo Grammaticus; 2° le principal de nos connaissances nous est fourni par les écrits indigènes : sagas scandinaves, poèmes anglo-saxons, légendes héroïques allemandes; 3° enfin le folk-lore actuel des pays de langue germanique a été mis à contribution.

De ces documents on peut tirer une idée de ce qu'ont été les religions des peuples germaniques. Ce que nous font connaître, à première lecture les textes de la première catégorie et une partie des autres, ce sont des légendes et des groupes de légendes fortement entremêlées de mythes. Elles se classent au premier abord par branches de littérature, légendes scandinaves, anglo-saxonnes, franques ou de la Germanie propre, ces dernières datant de l'époque des invasions. L'étude de ces légendes se mêle si intimement à celle de la littérature et à celle de la valeur documentaire des textes que M. Chantepie de la Saussaye n'a pas cru devoir l'en séparer. Le classement des faits qui nous est ainsi donné est d'ailleurs naturel et, si ce n'est pas la description par tribus

de Weinhold, c'est du moins un classement par aires de civilisation. Ces légendes sont les échos ou la floraison de traditions très anciennes, qui nous sont rapportées par les historiens de l'antiquité et, en particulier, par Tacite; ces traditions sont en somme des légendes tribales ou nationales, de la nature de celles qui forment les premiers chapitres des histoires de Jordanes, de Paul Diacre, de Saxo Grammaticus, qui sont des histoires nationales. Elles racontent l'histoire de la nation ou de la tribu, depuis l'origine du monde, et particulièrement du héros ou du dieu éponyme de la tribu. De ces épopées d'origine le meilleur type nous est peut-être fourni par le poème anglo-saxon de Beowulf : on y trouve l'histoire mythique de Scyld, l'ancêtre de la première famille royale de Danemark, celle des Skjöldung, et de Beaw, autre héros national. Les légendes tribales de l'époque des invasions sont curieusement associées à des récits empruntés au monde gréco-latin; certaines sont tissées avec la légende de la guerre de Troie : Francio, l'ancêtre des Francs était devenu un héros troyen, de même que Friga, ancêtre des Frigii. Ces traditions se sont sans doute systématisées de très bonne heure, s'il faut attacher quelque importance à ce que Tacite nous dit du dieu Mannus, père de Ingv, Irmin et Istv, ancêtres des Ingaevones, Herminones et Istaevones. La mythologie germanique est le produit de la systématisation de ces mythes tribaux. Derrière Thor, Odin, etc., on retrouve les ancêtres des Goths orientaux : Gaut, Haimdal, Rigis et Amal.

Une grave question se pose ici : le développement de la mythologie est-il véritablement indigène, ou, comme l'a prétendu Bugge, n'a-t-il eu lieu que sous l'influence latine et chrétienne?

M. Chantepie de la Saussaye n'admet point la théorie de Bugge et déclare se rallier aux idées de Müllenhoff et de Finnur Jonsson sur ce sujet; néanmoins, il croit à une influence chrétienne, en plusieurs points, par exemple en ce qui concerne une partie de la cosmologie nordique. L'Edda est, en tout cas, une œuvre tardive, très artificielle, déjà très littéraire. Le texte fourmille d'expressions métaphoriques (*Kenningar*). M. Chantepie de la Saussaye attache à ces métaphores une importance parfois exagérée : des épithètes rituelles, de véritables éléments de mythes, deviennent pour lui des Kenningar : dans le mythe de Baldr le gui (*mistilltein*) n'aurait qu'un rôle métaphorique, c'est un Kenning qui s'applique au sabre sacré de Miming.

M. Chantepie de la Saussaye ne pense pas qu'on puisse tirer grand parti du folk-lore pour l'étude de la religion proprement dite des peuples germaniques; on y rencontre bien quelques noms de héros ou d'êtres

divins, quelques fragments de mythes, mais la plupart des faits qu'il nous rapporte ne sont pas à proprement parler des faits religieux, ou bien ils constituent une sorte de religion d'ordre inférieur comme l'animisme, que M. Chantepie de la Saussaye range à part. En un mot, pour lui comme pour les frères Grimm, le folk-lore ne nous fait connaître que la *niedere Mythologie* tout à fait différente de la mythologie supérieure et n'ayant aucun lien ou presque aucun lien avec elle. Cependant il distingue, dans le folk-lore, entre les contes et les usages traditionnels dont la valeur documentaire est fort différente : ces derniers peuvent servir à reconstituer une image fidèle du milieu religieux.

De l'étude des sources, M. Chantepie de la Saussaye passe à celle des faits religieux. Il commence par les dieux qu'il range sous deux chefs : Ases et Vanes. Ces deux classes de dieux sont en effet constamment opposées dans la mythologie du Nord. Ce ne sont pas toujours des dieux ennemis mais ils paraissent toujours étrangers les uns aux autres ; ils ont des mœurs différentes : les Vanes épousent leurs sœurs, ce que les Ases regardent comme abominable. Somme toute, ce sont peut-être les dieux de deux peuples distincts, accidentellement rapprochés; cependant la distinction n'est pas absolue et ne s'étend pas à tout le Panthéon ; il y a des dieux qui ne peuvent être rangés ni dans l'une ni dans l'autre des deux classes.

M. Chantepie de la Saussaye prend les dieux un par un et s'efforce de définir leur caractère ; il veut voir encore, et surtout, dans les dieux des forces de la nature ; force lui est de constater, cependant, que leur figure est composite : Odin, par exemple, est à la fois le dieu du vent, celui des morts et celui de la sagesse. Il ne se dissimule pas qu'il est bien difficile d'interpréter symboliquement la mythologie et il reconnait justement que les dieux ont souvent d'autres fonctions que de personnifier la nature. Nous ne différons avec lui que sur l'importance relative de leurs diverses fonctions. Les dieux du panthéon scandinave sont, entre autres choses, des dieux tribaux : Tyr (Tiu, Ziu) a été identifié avec une dizaine de héros éponymes qui, à une certaine époque, ont été adorés plus spécialement comme divinités du ciel.

Le chapitre de l'animisme n'a peut-être pas reçu tout le développement qu'il aurait pu comporter, en raison du peu de parti que l'auteur a tiré du folk-lore. Il nous montre néanmoins que, chez les anciens Germains, une certaine confusion régnait entre les morts, les âmes et les esprits. La partie spirituelle de l'homme (islandais : *fylgja*) était plutôt une sorte de double qu'une âme au sens défini et étroit du mot : elle avait la



faculté de se séparer très facilement du corps, elle pouvait se tenir devant son possesseur, le précéder, le quitter pendant le sommeil et, alors, errer sous la forme d'un animal. Quelquefois, elle ne réintégrait pas le corps et l'homme mourait.

Les Scandinaves paraissent avoir cru que l'homme possédait plusieurs âmes ; l'*Helgakvidha Hjörvardhsonar* mentionne les âmes (*fylgjur*) d'Helgi ; d'autres documents parlent d'une âme familiale (*ættarfylgja*) par opposition à l'âme individuelle (*mannsfylgja*). C'est cette *ættarfylgja* qui se réincarne et passe du corps d'un homme dans celui de son fils. Ce n'est pas, à proprement parler une âme collective, indivise entre les membres de la famille, mais plutôt un « support » du nom patronymique que l'on se transmet de père en fils. Les âmes des morts reviennent errer dans les lieux hantés autrefois par leurs possesseurs ; elles se réunissent en troupe, — l'« armée terrible » — parcourant l'air, se livrant à la « chasse sauvage. » Cette image de la chevauchée des âmes, M. Chantepie de la Saussaye la fait remonter au XIIIe siècle ; cependant, elle est signalée, dès le Xe siècle, sous la forme de hordes de sorcières parcourant l'air à la suite de Diane.

Tandis que les âmes du commun se trouvent rejetées par la mort dans un monde mal défini, celles des héros, des ancêtres de groupes, survivent d'une façon spéciale. La condition des ancêtres des Goths orientaux : Gaut, Haimdal, Rigis et Amal sont en réalité peu différentes de celles de leurs correspondants divins Odin, Heimdal et Rig. Il arrivait d'ailleurs que des personnages dont les qualités avaient été plus spécialement appréciées étaient effectivement divinisés après leur mort, il en fut ainsi du roi Eric, suivant la *Vita Anskarii*. Dira-t-on qu'il y avait chez les Germains un culte régulier des morts, que les dieux et les esprits ont été conçus sur le modèle des âmes décédées ? M. Chantepie de la Saussaye se garde de tirer cette conclusion qui ne s'impose pas, les cas d'apothéose et de véritable culte des morts étant rares.

Les rites funéraires sont mal connus : les sagas nous apprennent que les Vikings étaient brûlés sur leurs vaisseaux ; un auteur arabe du Xe siècle, Ibn Fazlan, décrit, avec des détails qui rappellent les anciens rites scandinaves, l'incinération d'un noble russe du Volga ; on en conclut que les Varègues, aventuriers venus du Nord, qui colonisèrent les premiers la Russie, introduisirent l'incinération jusqu'au Volga. Des inhumations, nous savons moins encore. Nos documents nous renseignent mieux sur la réunion de funérailles, sur le banquet funéraire nommé *dadsisa* : on y buvait l'*erfiöl*, ou bière de l'héritage et on y réglait les questions de ven-

detta. Le mort y assistait en esprit : l'*Eyrbyggja saga* raconte l'apparition, à une *dadsisa*, de l'homme pour lequel elle était tenue ; peut-être se livrait-on à des cérémonies magiques ou religieuses d'évocation, correspondant à « l'interrogation du mort » dont la pratique est presque universelle. Les offrandes de nourriture aux morts formaient une partie importante du service funéraire.

Les esprits de la nature forment une classe très étendue, susceptible de subdivisions. Les sous-groupes les plus importants sont ceux des nains et des fées. Les premiers, sous une multitude de noms, habitent la terre et les montagnes ; les elfes, ainsi que les esprits des eaux (les *nixes*), leur touchent de près. Les Valkyries que nous voyons remplir dans l'Edda, le rôle de pourvoyeuses du Valholl sont des sortes de fées ; M. Chantepie de la Saussaye leur associe les Nornes, Parques scandinaves, qui tissent la vie des humains. Nous croyons que les Nornes sont les fileuses des contes magiques et des incantations, qu'elles n'appartiennent pas spécialement à la mythologie scandinave.

Les cultes de la végétation, étudiés si soigneusement par Mannhardt, étaient très développés ; à l'époque du syncrétisme mythologique, ils s'associèrent au culte de certains dieux, tels qu'Odin, Thor et Freyr. Les lieux affectés aux sacrifices des esprits de la végétation sont devenus les sanctuaires de grands dieux ; les mêmes sanctuaires et les mêmes rites existent encore aujourd'hui, christianisés.

Innombrables sont les esprits locaux (esprits de certains arbres, de certains rochers) parfois assimilés à un dieu (Thor, Odin) ou à un héros (Holger Danske, Barberousse, Siegfried). Ces croyances ont survécu : elles nous montrent combien il est difficile de distinguer, comme le fait M. Chantepie de la Saussaye, entre les esprits et les dieux. Les cultes locaux, et ceux des héros éponymes, nous font comprendre la possibilité, à laquelle l'auteur ne croit pas, du passage d'une classe à l'autre.

Les représentations du monde, la cosmogonie et l'eschatologie des peuples teutoniques font l'objet d'un chapitre spécial. L'auteur, bien qu'il déclare ne pas adhérer à la théorie de Bugge, dit que l'ensemble de ces représentations est imprégné d'esprit chrétien : la fin du monde telle qu'elle est décrite dans la *Völuspâ* et le *Vafthrudnismâl* lui paraît composé sous l'influence de l'Apocalypse. Toute cette cosmologie est le produit de l'élaboration littéraire d'éléments anciens et indigènes suivant un plan chrétien. Cependant, M. Chantepie de la Saussaye reconnaît que sa composition est loin d'être homogène ; nous le reconnaissons avec lui et ceci nous est une preuve de l'authenticité de la tradition

scandinave : les ressemblances signalées ne viennent pas forcément d'emprunts au christianisme, on leur trouve des parallèles nombreux dans les mythologies primitives.

La société religieuse se confondait en grande partie avec la société politique; Tacite l'avait déjà remarqué. Les deux fonctionnaires religieux de la tribu étaient le prêtre et le roi; ce dernier descendait souvent en droite ligne de l'ancêtre éponyme de la tribu et possédait par ce fait un caractère sacré; par suite le roi avait quelquefois dans ses attributions l'accomplissement de certains rites (*jarl* de Norvège). Le prêtre (*godhi* islandais, *âsega* frison), par contre, outre ses fonctions rituelles, possédait souvent des attributions juridiques très étendues. Il est fait mention de prêtresses, mais il est probable que la plupart des femmes désignées sous ce titre étaient plutôt des magiciennes.

Les tribus germaniques avaient des lieux de culte spéciaux où elles se rendaient pour tenir le *thing* (assemblée d'un caractère à la fois politique et religieux) et accomplir les sacrifices; Héligoland était sacrée dans toute son étendue. Les documents de basse époque signalent des temples dans tout le nord de l'Europe. Les rites qu'on y accomplissait consistaient surtout en sacrifices. La religion teutonique était une religion de sacrifices, comme le fait très justement remarquer l'auteur. Le sacrifice humain n'était pas rare. Strabon dit que les anciens Cimbres immolaient leurs prisonniers de guerre et tiraient des oracles de la façon dont le sang coulait de leurs blessures. Tacite donne aussi des exemples de sacrifice. Le plus curieux de ceux qui nous sont décrits par la littérature est celui qui s'exécutait en l'honneur d'Odin : le premier temps consistait à frapper la victime avec une javeline, un bâton ou une branche de gui en prononçant une formule de dédication; le second à la pendre; souvent le sacrifice avait lieu par surprise (histoires du roi Vikar, d'Olaf Tretelgja). Nous pensons avec M. Kauffmann et contrairement à M. Chantepie de la Saussaye que le mythe de Baldr, suppose un pareil sacrifice.

Les sacrifices étaient souvent accompagnés de grandes fêtes avec chant et danses rituelles; telles sont les fêtes des Lombards décrites par Grégoire de Tours et celles des peuples du Nord dont parle Saxo Grammaticus. Certaines revenaient à des intervalles réguliers : chez les Scandinaves les sacrifices de Leire et d'Upsal, mentionnés par Adam de Brême et Thietmar de Merseboug avaient lieu tous les neuf ans.

D'autres fêtes sont étudiées dans un chapitre spécial, la plupart paraissent être relatives au culte des esprits de la végétation ; ce sont,

par exemple, le « Champ de Mars » des Francs et le *thing* islandais tenu au printemps ; au *thing* de l'automne on se livrait à des jeux qui paraissent avoir eu une signification religieuse. C'est probablement lors d'une de ces réunions qu'on allumait le « feu de la demande » (*nodhfyr*) produit par friction : les feux de la Saint-Jean sont généralement regardés comme en étant la survivance. L'étude du folk-lore aurait permis de donner plus de détails sur ces fêtes religieuses.

Les rites oraux sont peu connus et les prétendues prières au dieu Tyr, les formules de Mersebourg et de Wessobrunn paraissent avoir plutôt le caractère d'une conjuration magique.

Pour finir, M. Chantepie de la Saussaye essaie de nous donner une idée spéciale de l'esprit de cette religion. Elle est un reflet du caractère et des particularités morales des peuples germaniques. A ce propos l'auteur s'étonne que la morale proprement dite y ait si peu d'attaches : elle n'est pas une règle de la vie pratique. Il y voit une des raisons pour lesquelles cette religion a cédé si facilement la place au christianisme, alors qu'elle survivait avec tant de ténacité dans le domaine de l'imagination et de la magie. Il constate aussi que son influence sur la pensée humaine est nulle : le monde ne doit rien à la mythologie germanique.

Tel est ce livre, d'une large inspiration et d'une saine critique, qui nous donne un juste tableau de tout ce qu'on a fait depuis un siècle pour nous faire connaître tout ce passé. Mais combien peu nous en savons encore !

H. Beuchat.

Léon Pineau. — **Les vieux chants populaires scandinaves (Gamle nordiske Folkeviser). Étude de littérature comparée II. Époque barbare. La légende divine et héroïque.** — Paris, Émile Bouillon, 1901.

M. Pineau mène de front l'étude des mythes et des légendes et celle d'une classe de documents ou plutôt d'œuvres littéraires. Ces documents sont les vieilles chansons populaires scandinaves, que, depuis le XVIe siècle, on a commencé à recueillir et dont on a publié récemment plusieurs collections[1]. C'est donc sur un ensemble de textes très riche et très complet, que M. Pineau a pu faire porter ses recherches. Sa tâche a été

1) V. Pineau, I. *Les Chants de magie*, p. I-VIII.

singulièrement facilitée par les travaux critiques de savants danois, suédois et norvégiens.

Pour replacer les documents dans le milieu qui les a produits, M. Pineau fait précéder son travail d'une introduction sur la préhistoire de la Scandinavie. Il croit à la présence dans ces pays de trois couches de populations superposées, correspondant aux trois âges de la pierre, du bronze et du fer. Les peuples de l'âge du bronze seraient des Celtes. M. Pineau avait déjà exprimé cette idée dans son premier volume. Il la reprend, la développe et cherche à l'appuyer sur des faits précis. On comprend aisément l'utilité d'une telle démonstration. S'il était possible de prouver la réalité d'une invasion celtique après la période des kjökkenmöddinger, les ressemblances nombreuses que présentent les littératures épiques des Scandinaves et des Celtes s'expliqueraient sans peine. Malheureusement, l'argumentation de M. Pineau est faible. Elle repose sur des théories démodées et des rapprochements sans valeur. M. Pineau s'est égaré dans l'ethnographie préhistorique. Son introduction ne présente donc qu'un intérêt médiocre. Le folkloriste reprend vite son avantage.

Le plan de M. Pineau est assez facile à suivre. Au cours de ses recherches, il a été amené à constater la haute antiquité des chansons populaires scandinaves. Elles contiennent des souvenirs d'un état social disparu, des survivances de croyances magiques et religieuses, bref des éléments traditionnels, héritages d'époques lointaines. Ce sont des éléments de mythes, d'épopées populaires et de contes ; ce sont aussi des thèmes magiques et des thèmes romanesques, qui, d'ailleurs, sont tous des thèmes mythiques. M. Pineau pense que les chansons populaires sont antérieures à tous les documents parallèles. Avec MM. S. Hartland et Svend Grundtvig (v. p. 166, 167), il les considère comme plus anciennes que les contes. Elles sont plus anciennes également que les poèmes eddiques. En tout cas M. Pineau se croit en mesure de démontrer à l'occasion leur antériorité. Ainsi le chant de « Thôr af Havsgaard » qui raconte le mariage supposé de Thor avec le roi des géants, représenterait une tradition plus primitive que le « Thrymskvida (v. p. 68-76). Il faut reconnaître que sa démonstration ne manque pas d'une certaine ampleur. Au moyen d'une analyse littéraire, il reconstitue le thème et conclut que la chanson est à la fois plus claire, plus logique et plus barbare que le poème eddique. M. Pineau prétend avec MM. Svend Grundtvig et Finnur Jónsson, que, bien loin de dépendre de l'Edda, les chants populaires sont au contraire ses véritables sources.

L'antiquité des chansons scandinaves paraît donc incontestable. M. Pineau en classe les divers éléments suivant un ordre qu'il croit être l'ordre chronologique. Les thèmes les plus anciens sont les thèmes magiques, étudiés dans le premier volume. Ils nous reportent à ce que notre auteur appelle « l'époque sauvage », et seraient, d'après lui, pour une part celtiques, pour l'autre, préceltiques, car beaucoup d'entre eux ont avec les chants finnois une ressemblance frappante. Les thèmes dont M. Pineau s'occupe dans son second volume, remontent à « l'époque barbare », c'est-à-dire aux dix premiers siècles de l'ère chrétienne. Ce sont d'abord les thèmes mythiques, dont l'origine se perd dans la nuit de la période celtique. Ils sont l'objet du premier livre. Les éléments mythiques sont nombreux dans les chansons populaires scandinaves. On les retrouve sous les formes d'allusions, d'énigmes dans lesquelles un vieux mythe transparaît. M. Pineau attache beaucoup d'importance aux énigmes et incline à adopter l'ingénieuse, mais très discutable théorie de M. Victor Henry, qui veut faire dériver les mythes de devinettes primitives : « Qui plonge dans l'eau et ne saurait boire? » Réponse : « Le soleil ! », d'où le mythe de Tantale. On trouve également des chansons dont les personnages sont des dieux, et même quelques chants mythiques proprement dits, que le temps et le Christianisme n'ont pu effacer de la mémoire du peuple. Ceux qui nous ont été conservés, comme la chanson de « Thór af Havsgaard », sont des documents du plus haut intérêt.

Viennent ensuite dans le deuxième livre, et dans l'ordre chronologique, les thèmes héroïques. Un chapitre préliminaire nous apprend que « chaque peuple germanique avait son romancero ». L'existence du mythe tribal, de la « Stammsage », chez les anciens Germains est attestée par toute une série de témoignages. Jordanès et Paul Diacre se sont servis de ces vieilles légendes. Les Scandinaves n'ont pas fait exception à la règle commune. Mais leur isolement leur a permis de conserver les traditions primitives sous une forme beaucoup plus pure, et elles survivent encore aujourd'hui dans les chansons populaires.

Ce qui caractérise les chants héroïques, c'est le mélange d'éléments mythiques et d'éléments historiques. C'est ce que montre l'étude des cycles de Sigurdr et de Diderik de Bern. La légende de Sigurdr, telle qu'on la constitue en comparant les chants des îles Féroé, le Nibelungenlied et l'Edda, se compose de deux parties bien distinctes. La première, qui raconte la mort du dragon et la délivrance de Bryntildr, est purement mythique et c'est dans les chansons populaires qu'on la

retrouve sous sa forme la plus pure. La seconde partie, qui contient le récit de la vengeance de Gudrun et l'intervention des Huns, renferme des données historiques. Diderik de Bern est un personnage historique, Théodoric-le-Grand, vainqueur d'Odoacre à Vérone (Bern). Mais les aventures que lui prêtent les traditions sont toutes mythiques ou romanesques. En somme, c'est l'élément mythique qui occupe la première place dans les chants héroïques. L'élément historique est secondaire et se réduit souvent à fort peu de chose. C'est un noyau ou un prétexte.

Le troisième livre traite de thèmes romanesques, que M. Pineau considère comme des types de faits divers observés dans la vie courante. Pris en bloc, il est bien difficile de leur assigner une place exacte. Cependant leur antiquité ne saurait faire de doute. Les uns nous reportent, en effet, à un état social encore très primitif : ce sont ceux où il est question de famines et de migrations, de vengeances, de vierges guerrières, de rapts et d'enlèvements. Les autres ne sont que la traduction populaire de quelque mythe. Nous nous demandons pourquoi M. Pineau les distingue des thèmes de mythes et de contes.

Il nous démontre lui-même que parfois le mythe se retrouve sans peine : ainsi dans la chanson de « Hagbard et Signe » (p. 485-538), dont le thème est identique à celui du mythe de Danaé : c'est une princesse enfermée qui attend et voit arriver sous un déguisement un amant désigné par le destin. Parfois, d'ailleurs, le mythe s'enveloppe davantage dans les détails de l'anecdote. Tel est le cas, par exemple, du chant de « Geyti, fils d'Aslak, et du roi Harald (p. 405-415). C'est le thème de Guillaume Tell.

La conclusion de M. Pineau est que les vieux chants, dont il vient d'achever l'étude, sont bien un reflet fidèle de la vie et des croyances de peuples barbares.

Il est impossible, dans une analyse aussi rapide, de rendre compte de la richesse des documents que M. Pineau a utilisés, et nous devons le remercier d'avoir révélé au public français toute une littérature, dont l'ignorance trop générale des langues scandinaves lui interdisait l'accès. Ceux qui ont passé quelque temps en Scandinavie, qui ne se sont pas contentés d'admirer les paysages, mais qui ont essayé d'approcher le peuple et d'apprendre à connaître ses aspirations et ses rêves, ont pu constater la vitalité des anciennes croyances, la place qu'elles occupent encore dans la pensée populaire et l'influence qu'elles exercent sur elle. Ils ont senti le charme qui se dégage de ce passé légendaire et compris

que, sous des formes enfantines, se cache un sentiment profond de la nature, de sa grandeur, de son mystère et de sa beauté. Pour donner une idée juste des vieilles chansons scandinaves, il fallait être à la fois savant et poète. M. Pineau l'a été. Il ne s'est pas borné à traduire les textes qu'il avait sous les yeux, il a cherché à en montrer le véritable sens et l'admirable poésie. Il a aimé son sujet; c'était une première condition pour le bien traiter. Cependant on peut regretter que son travail n'offre pas toujours la précision d'une véritable étude scientifique. M. Pineau reprend de temps à autre l'hypothèse qui fait des Celtes les peuples de l'âge du bronze en Scandinavie. Il croit en trouver la confirmation dans la présence de thèmes communs dans les folklores celtiques et scandinaves. Ces rapprochements sont sans portée véritable et n'ont pas plus de valeur que l'étude préhistorique, dont il avait fait précéder son ouvrage. La théorie de l'occupation celtique n'est nullement démontrée et doit être considérée comme non avenue.

Malgré cette observation, l'intérêt général que présente un travail comme celui de M. Pineau est considérable. En premier lieu, il porte sur un excellent groupe de chansons, très riche et tout à fait typique. Plusieurs d'entre elles ont été recueillies assez tôt pour pouvoir échapper à des remaniements trop nombreux et beaucoup de formes très anciennes subsistent encore. Les chansons ont toutes un certain air de famille. Elles forment un ensemble, une espèce définie par des caractères communs, et qui occupe une position intermédiaire entre la littérature liturgique et la littérature proprement esthétique. C'est bien de la littérature populaire, peut-être par son origine, certainement par sa conservation dans la vie du peuple. En tout cas, ces chants témoignent clairement de la confusion des fonctions de la pensée populaire.

Une étude des vieilles chansons a encore un intérêt tout particulier au point de vue de l'histoire des mythes. Le chant en commun est une des premières manifestations de la vie sociale; c'est aussi une des premières manifestations de la vie religieuse. Il constitue chez les primitifs un des principaux éléments du culte et, s'il n'est pas la véritable et unique source du mythe, il reste du moins un facteur essentiel de son développement. Les chansons populaires dérivent de cette forme première du chant collectif et n'en sont que la prolongation. Elles permettent de suivre l'évolution du mythe et montrent qu'il a survécu longtemps après la chute du système religieux, dont il faisait partie.

Enfin, les vieux chants scandinaves sont des documents précieux pour l'étude de la religion nordique. Ils ont conservé les anciennes tradi-

tions sous une forme beaucoup plus voisine de la vie réelle, que les formes littéraires et savantes des poèmes eddiques, et démontrent pourtant que l'Edda, malgré les critiques de Sophus Bugge, est bien l'expression de croyances profondément enracinées dans la pensée des peuples du Nord.

PHILIPPE DE FELICE.

J. WELLHAUSEN. — **Das Evangelium Marci übersetzt und erklärt.** — Berlin, Reimer 1903; in-8, 146 pages.

— **Das Evangelium Matthaei übersetzt und erklärt.** — Berlin, Reimer, 1904; in-8, 152 pages.

Ces deux ouvrages contiennent une traduction de Marc et de Matthieu, avec des notes critiques. Les deux premiers chapitres de Matthieu n'ont été ni traduits ni annotés : peut-être sont-ils réservés à une étude ultérieure. Il y a toujours un profit non médiocre à suivre un exégète tel que M. Wellhausen, même quand il essaie de résoudre à lui seul des problèmes sur lesquels les efforts réunis de tous les hommes compétents suffiraient à peine à faire la lumière. On peut regretter néanmoins qu'il tienne aussi peu de compte des travaux de ses devanciers et qu'il n'ait pas pu utiliser pour ses notes sur Marc l'œuvre importante de M. J. Weiss (*Das älteste Evangelium*, Göttingen, 1903). On doit dire aussi que les notes sont distribuées assez inégalement et qu'elles sont loin de constituer soit une analyse critique de la composition des Évangiles, soit un commentaire historique du texte. Il est impossible d'en dégager une idée d'ensemble sur la rédaction du livre, ses étapes et son esprit. Ainsi l'examen de ces deux volumes ne peut donner lieu qu'à des observations de détail.

L'éminent critique ne semble pas toujours heureux dans les rares endroits où, citant des auteurs contemporains, il entreprend de les redresser. Par exemple, dans la première note sur Matthieu, il met en cause « nos modernes rabbins » (M. Dalman est nommé), qui, s'imaginant que Jésus a dû parler comme le Talmud, sont persuadés que les formules : « royaume des cieux, Père aux cieux », sont primitives relativement à « Père » ou « Dieu » et à « royaume de Dieu ». Les rabbins dont il s'agit ne s'autorisent pas que du Talmud. Dans *Marc*, XIV, 61, le grand-prêtre demande à Jésus : « Es-tu le Christ, fils du *Béni* » pour ne pas dire « fils de Dieu », qui est cependant la formule de Mat-

thieu. Jésus répond (v, 62) que « le Fils de l'homme sera assis à la droite de la *Puissance* », pour ne pas dire « à la droite de Dieu ». Si ce sont là des formules de convention que Jésus n'a point employées, il faut dire au moins que l'usage de telles formules n'est pas limité au premier Évangile. Quand on lit dans *Matth.*, vii, 11 : « Combien plus votre Père *aux cieux* (ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς) donnera-t-il du bon à ceux qui l'implorent », et dans *Luc*, xi, 13 : « Combien plus le Père *du ciel* (ὁ ἐξ οὐρανοῦ) donnera-t-il, etc. », peut-on douter que la formule « Père aux cieux » soit originale dans ce discours? Lequel est primitif de Matthieu disant (v, 45) : « Devenez les fils de votre Père aux cieux », et (v, 48) : « Soyez parfaits comme votre Père céleste », ou de Luc disant (vi, 36) : « Vous serez fils du Très-Haut », et (vi, 36) : « Soyez miséricordieux comme votre Père »?

Ailleurs M. Wellhausen reproche à M. Jülicher sa peur de l'allégorie. M. Jülicher n'en a point tant d'horreur, mais il la met où elle est, dans l'esprit et dans la paraphrase des évangélistes, non dans les comparaisons et les paraboles de Jésus ; et il n'y a vraiment pas lieu de lui apprendre que Matthieu dans ses paraboles est préoccupé de l'Église. Dans la parabole des Talents, qui est l'occasion de cette critique, l'évangéliste a en pensée la parousie, et il identifie le maître au Christ juge ; mais il n'est pas encore trop difficile de voir, surtout en rapprochant les Mines de Luc, que les éléments du récit où s'exprime l'idée de la parousie sont adventices et greffés sur une fable sans allégorie. Il importe assez peu que Marc (xiii, 34), résumant toute la parabole en une parole d'exhortation, change ainsi la comparaison en métaphore : l'application sommaire qu'il fait du récit primitif explique son procédé. Que le verset du second Évangile soit primitif relativement à la parabole, c'est une hypothèse bien difficile à admettre, étant donnés d'une part le caractère original du récit qui est au fond des Talents de Matthieu et des Mines de Luc, et d'autre part le caractère artificiel de la conclusion du discours apocalyptique dans Marc (xiii, 33-37).

On sait que Jean-Baptiste oppose, dans Marc (i, 8), le baptême d'esprit au baptême d'eau, et qu'il associe, dans Matthieu (iii, 11) et dans Luc (iii, 16), au baptême d'esprit le baptême de feu. M. Wellhausen veut que ces deux derniers baptêmes soient métaphoriques et que ni l'un ni l'autre ne désigne le baptême chrétien ; la source commune de Matthieu et de Luc aurait joint à la tradition chrétienne qui se reflète dans Marc une tradition non chrétienne sur le Précurseur ; d'après cette dernière tradition, Jean n'annonçait que le jugement par le feu, et il n'était pas le

héraut du Christ; il serait trop simple de supposer que la source ne parlait que de feu, et que l'esprit vient de Marc.

Cependant il parait clair que la source n'envisageait que le jugement prochain; la métaphore de l'arbre stérile qu'on met au feu, celle du vanneur qui nettoie son grain et jette la menue paille au feu encadrent la déclaration sur les deux baptêmes et lui servent de commentaire; une source écrite a existé où Jean n'était précurseur du Messie qu'en tant que héraut du grand jugement; cela suffisait néanmoins pour qu'on pût le présenter comme préparant les voies à Jésus, et il ne semble pas que la relation primitive des discours du Christ ait insinué rien de plus; Marc a dû connaître cette relation, et c'est lui qui aura fait l'adaptation que M. Wellhausen appelle tradition chrétienne, en substituant l'esprit au feu et en transformant le précurseur de Dieu-juge en précurseur de Jésus-Messie; on peut trouver invraisemblable, pour l'époque où il écrivait, qu'il ait conçu le don de l'esprit indépendamment du baptême chrétien; Matthieu et Luc auront fait, d'après la source primitive et d'après Marc, la synthèse de l'esprit et du feu; mais il est permis de se demander si les évangélistes ont conservé au feu sa signification première, et si Luc du moins ne voyait pas dans le feu l'expression symbolique de l'esprit.

M. Wellhausen pense que le centurion de Capharnaüm (*Matth.*, VIII, 5-13) est un doublet de Jaïr. Peut-être serait-il plus juste de dire qu'il lui fait pendant : Jésus ressuscite, dans la maison de son père, en présence des apôtres (dans Marc, devant les trois principaux), la fille du chef de synagogue, et les évangélistes pensent à ceux des Juifs que la parole du Christ et des apôtres galiléens a conduits au salut; il guérit à distance, sans se déplacer lui-même ni envoyer ses disciples, le serviteur du centurion, qui est païen, et les évangélistes pensent aux Gentils que le Christ a sauvés par la vertu de sa parole, sans être allé lui-même leur porter l'Évangile. L'histoire du centurion de Capharnaüm doublerait plutôt, comme leçon de fait symbolique, celle de la femme phénicienne, et ce peut être pour ce motif que Marc l'a omise. L'incident du message, dans Luc (VII, 2-10), est visiblement surajouté pour accentuer la signification du récit; il rappelle plutôt le message de Cornelius dans les Actes que l'anecdote de Jaïr, et il n'y a aucune conclusion à en tirer par rapport au fond de l'histoire.

A propos du signe de Jonas (*Matth.*, XII, 39-48), le savant critique observe que Matthieu, avec son explication des trois jours et des trois nuits que le prophète a passés dans le ventre du poisson, doit représenter la source commune plutôt que Luc, dont la remarque (XI, 30) :

« Car de même que Jonas a été un signe pour les Ninivites, ainsi le Fils de l'homme sera un signe pour cette génération », est sans relief et paraît une atténuation voulue de ce que l'on lit dans le premier Evangile. L'hypothèse ne manque pas de vraisemblance, l'indication de Luc n'étant pas réellement appréciable comme signe. Mais le scrupule de l'évangéliste ne doit pas tenir seulement au miracle de la baleine; Luc aura pensé plutôt que l'application était mal venue et même inacceptable, puisque Jésus n'est pas resté trois jours et trois nuits dans la tombe, mais à peine un jour et deux nuits. De plus, le signe de Jonas et son explication doivent être secondaires dans le discours et probablement dans la tradition écrite de l'Évangile. A la demande de signe Jésus, dans Marc (VIII, 11-12), oppose un refus très net, et c'est à cette dénégation absolue que s'adaptent les exemples de la reine de Saba et des Ninivites, qui ont cru sans aucun signe. Dans la première rédaction de ce discours, le Christ devait dire simplement : « Cette génération mauvaise demande un signe : je vous dis en vérité qu'elle n'en aura pas. La reine du Midi se lèvera au jugement, etc. Les hommes de Ninive se lèveront au jugement avec cette génération et la condamneront, parce qu'ils se sont repentis à la prédication de Jonas; et il y a ici plus que Jonas. » Le nom de Jonas aura évoqué le poisson, avec les trois jours et les trois nuits que le prophète y a passés; cette sépulture provisoire aura fait penser à celle du Christ et à sa résurrection; et comme il était question de signe dans le contexte, on aura songé que la résurrection du Christ était le grand signe que les Juifs avaient méconnu : de là est venu le signe de Jonas avec l'application que Matthieu a retenue, que Luc a corrigée. Cette application correspond au même courant ou à la même étape de la tradition que les passages de Marc où on lit que le Christ doit mourir et ressusciter « trois jours après », façon de parler qui n'a pu signifier d'abord le surlendemain.

Il est certain que l'apostrophe de Jésus dans *Matth.*, XXIII, 34-38 : « C'est pourquoi voici que j'envoie vers vous des prophètes, des sages et des scribes; vous tuerez et crucifierez les uns », etc., n'est pas présentée comme une citation, et M. Wellhausen n'est pas à blâmer d'en avoir fait la remarque. Le discours n'en est pas moins, pour le fond et dans l'ensemble, assez peu explicable comme parole de Jésus. La comparaison avec Luc (XI, 49-51), où il y a citation : « C'est pourquoi aussi *la Sagesse de Dieu dit* : Voici que je *leur* envoie des prophètes et des apôtres; *ils* tueront et poursuivront les uns », etc., invite à penser que tout le passage était ainsi allégué dans la source comme une citation

faite par le Sauveur lui-même; en effet, ce n'est pas Jésus qui parle, mais Dieu; et les deux exemples de meurtre, Abel et Zacharie, se comprennent mieux ainsi comme les deux crimes qui marquent le commencement et la fin de l'histoire sainte dans le canon hébreu, sans qu'on ait besoin de recourir au meurtre de Zacharie fils de Baruch perpétré dans le temple par les zélotes un peu avant l'investissement de Jérusalem par l'armée de Titus.

Que la scène de la transfiguration (*Marc*, IX, 2-8) ait été conçue d'abord comme une apparition du Christ ressuscité, c'est une hypothèse ingénieuse, mais assez gratuite et que l'indication des « six jours », au début du récit, appuie bien faiblement. La date a pu être indiquée par le rédacteur qui a intercalé ce tableau entre *Marc*, IX, 1, et 11-12 *a*, 13, le même qui fait lancer par Pierre une réflexion inepte (IX, 3-6) à travers la grande scène de la transfiguration, comme si l'apôtre voulait retenir le Christ dans la gloire et l'empêcher inconsciemment de sauver le monde par sa mort; le même encore qui introduit une courte prophétie de la passion (IX, 12 *b*) dans les paroles que Jésus dit touchant la venue d'Élie. Peut-être n'est-il pas trop malaisé de discerner au fond de la section catéchétique *Marc*, XIII, 27-IX, 29, un document primitif dont la suite était formée par la confession de Pierre et les déclarations concernant la venue du Fils de l'homme et celle d'Élie : VIII, 27. « Et Jésus vint avec ses disciples aux alentours de Césarée de Philippe, et en chemin il interrogea ses disciples, leur disant : Qui dit-on que je suis? 28. Et ils lui répliquèrent disant : Jean-Baptiste; d'autres (disent) Élie; d'autres, un des prophètes. 29. Et il leur demanda : Vous, que dites-vous que je suis? Prenant la parole, Pierre lui dit : Tu es le Christ. 30. Et il leur défendit de dire (cela) de lui à personne. IX, 1. Et il leur dit : [Il y en a de] ceux qui sont ici [qui] n'auront pas goûté la mort avant de voir le règne de Dieu. 11. Et ils l'interrogèrent disant : Les scribes disent qu'Élie doit venir d'abord? 12. Et il leur dit : Élie, en effet, venant d'abord, doit tout remettre en ordre. 13. Mais je vous dis qu'Élie aussi est venu, et qu'on lui a fait ce qu'on voulait, comme il était écrit de lui. » Jésus est le Messie qui doit venir, et son avènement ne tardera pas, mais il ne faut pas divulguer sa qualité avant le temps; Élie doit venir avant le Christ, mais il est venu dans la personne de Jean; rien ne s'oppose au prochain avènement du royaume céleste. Il semble donc que le récit de la transfiguration a été inséré entre l'annonce du prochain avènement et la parole concernant la venue d'Élie, comme l'annonce de la passion (*Marc*,

VIII, 31-33) et la leçon de la croix (VIII, 34-38) ont été insérées entre la confession de Pierre et l'annonce du prochain avènement. S'il est vrai que l'évangéliste n'a pas conçu la scène de la transfiguration, puisque, prise en elle-même, cette scène ne tend pas à faire valoir la nécessité de la mort rédemptrice, elle ne paraît pas néanmoins avoir eu primitivement d'autre objet que de corriger le scandale de la mort par l'anticipation de la gloire et de figurer l'accomplissement des Écritures anciennes dans le Christ de l'Évangile. Ce sont les paroles sur l'avènement du royaume et le rôle d'Élie qui ont attiré la transfiguration. Il est possible d'ailleurs que le rédacteur ait procédé ainsi pour compenser en quelque sorte et anticiper l'apparition du Ressuscité à Pierre, qui est annoncée mais non racontée à la fin du second Évangile (cf. J. WEISS, *Das älteste Evangelium*, 343). Marc aura exploité de même l'anecdote de l'épileptique, dont il a fait un sourd-muet, et il y aura incorporé la leçon de la foi (IX, 23), arrangeant la mise en scène pour coordonner ce miracle à la transfiguration et relever la signification de l'incident par rapport aux apôtres galiléens.

Tout en reconnaissant que Jésus s'est laissé appeler Messie et qu'il a été condamné en cette qualité, M. Wellhausen écarte volontiers des paroles du Sauveur l'idée messianique ; c'est ce qu'il fait, par exemple, pour les paroles de la dernière cène, qui deviennent les adieux d'un chef d'école employant un acte et des paroles symboliques afin de recommander à ses disciples de rester bien unis entre eux après sa mort. Mais si Jésus a dit les paroles : « Ceci est mon corps, Ceci est mon sang de l'alliance répandu pour plusieurs », il a fait autre chose que figurer la nécessité de l'union fraternelle entre les siens, il a enseigné la doctrine de la rédemption qui se trouve développée dans Paul. Quant aux paroles (*Marc*, XIV, 25) : « Je ne boirai plus de ce produit de la vigne jusqu'à ce que je le boive nouveau dans le royaume de Dieu », elles n'indiquent pas sans doute que Jésus lui-même amènera le royaume, mais elles laissent entendre qu'il présidera le festin messianique comme il préside son dernier repas : de la fraternité que les disciples auront à garder dans l'intervalle il n'est pas question. La communion messianique fait, pour ainsi dire, immédiatement face à la communion présente, et c'est de là, semble-t-il, que l'historien doit partir pour expliquer l'institution chrétienne de l'eucharistie. On fait violence au récit de Marc afin de l'interpréter comme un tout homogène ; or ce récit manque d'unité dans la conception et même dans la rédaction. La théorie paulinienne de la cène eucharistique est comme intercalée dans la relation du der-

nier repas; elle coupe la perspective du festin messianique dont on peut dire que la cène chrétienne est à la fois l'anticipation symbolique et la réalisation.

L'éminent exégète observe avec beaucoup de raison que la tradition apostolique touchant les apparitions du Christ ressuscité ne faisait point suite à la découverte du tombeau vide; celle-ci est plutôt parallèle aux anciens récits d'apparitions; c'est pourquoi elle en tient la place dans le second Évangile, voilant le souvenir primitif de la fuite éperdue des disciples en Galilée; le rédacteur du premier Évangile n'a rien trouvé de plus dans Marc, et l'histoire évangélique se terminait dans son exemplaire, comme dans nos plus anciens manuscrits, sur le v. 8 du chapitre XVI.

Alfred Loisy.

Ernst von Dobschütz. — **Probleme des Apostolischen Zeitalters.** — Funf Vorträge in Hannover im Oktober 1903 gehalten. — 138 p. Leipzig, Hinrichs, 1904. Prix : 2 m. 70.

L'auteur, professeur à Iéna, a déjà publié, à la même librairie : *Das Kerygma Petri* (1893), *Studien zur Textkritik der Vulgata* (1894), *Christusbilder* (1899), *Ostern und Pfingsten* (1903), enfin et surtout *Die urchristlichen Gemeinden* (1902). Ces titres montrent qu'il est qualifié pour aborder l'étude des problèmes de l'âge apostolique. Ceux qu'il a essayé d'élucider dans un cours de vacances théologique sont au nombre de cinq : Naissance de la communauté primitive — Judéo-christianisme et Judaïsme — Pagano-christianisme et Paganisme — Judéo-christianisme et Pagano-christianisme — Christianisme primitif et Catholicisme. L'intention de M. de *D.* est de marquer les progrès accomplis par la critique pendant le XIX[e] siècle. Il y a cent ans, l'image traditionnelle des origines du christianisme subsistait presque intacte ; dans le cours du siècle, le profil critique s'est dégagé peu à peu dans ses innombrables détails à la suite d'un travail méticuleux et spécial ; aujourd'hui, il s'agit de fondre ces mille traits isolés en un tableau d'ensemble, puis de replacer ce tableau dans le grand cadre de l'histoire religieuse universelle. Telles sont les trois étapes essentielles du progrès, étapes bien marquées par les trois importants ouvrages de Lechler (1851), Weizsaecker (1886) et Wernle (1901). Dans une brève introduction, l'auteur

donne une excellente orientation bibliographique, où figurent, entre autres, les noms de Loisy et de Batiffol[1] et les diverses phases que l'appréciation des Actes des Apôtres a subies. Il y rappelle aussi le grand progrès accompli dans la méthode : on a appris à voir partout l'évolution et à tenir compte de la perspective.

1. *Naissance de la communauté primitive.* Rattachant résolument les origines historiques du christianisme à la personne de Jésus, M. de *D.* écarte d'emblée les hypothèses de Strauss, Br. Bauer et Kalthoff[2]; il répète, à titre d'indication générale, le joli mot de M. Batiffol : « Jésus a annoncé le Royaume, mais c'est l'Église qui est venue » (*Bull. de litt. ecclés.* 1903, 10. Cp. *Revue critique*, 16 mai, p. 382, n. 1), et la parole non moins vraie d'Heinrici : « Les causes dernières des événements décisifs restent mystérieuses » (*Urchristentum*, 1902, p. 44); il déclare partir du témoignage de I *Cor.*, 15, puis aborde la discussion des deux questions impliquées dans son sujet : 1) Après que la mort de Jésus eut dispersé ses partisans et anéanti leurs espérances, comment a pu se former un groupe de personnes convaincues de sa résurrection et de sa transfiguration céleste? 2) Pourquoi ce groupe s'est-il constitué à Jérusalem et y a-t-il fait de la propagande? — Dans la discussion de ces deux questions, nous relevons les points suivants :

Si le Seigneur était apparu aux disciples dès Jérusalem, ils ne seraient pas retournés en Galilée. Cette assertion est confirmée par la fin de l'Évangile de Pierre. La tendance à tout expliquer par la psychologie est un abus de notre époque, comme O. Holtzmann l'a déjà constaté[3]. Nous nous trouvons ici en présence d'incidents que la psychologie seule ne réussira pas à motiver. Car, comme le dit bien J. Weiss, « nous ne pouvons nous imaginer trop grands le découragement et le désespoir des disciples à ce moment ». La phrase interrompue qui termine l'Évangile de Pierre semble annoncer une Christophanie semblable à celle de *Jean*, 21[4]. C'est cette manifestation capitale qui aurait brusquement et sans retour arraché les disciples au train de vie ordinaire où ils allaient retomber. Quant à expliquer ce phénomène, l'auteur y renonce en se contentant de formuler l'énigme. Ce qui est sûr, c'est qu'elle fut comme une

1) Le savant recteur de l'Institut catholique de Toulouse.

2) Pour ce dernier, voir *Annales de bibl. théol.*, 1903, p. 192.

3) *War Jesus Ekstatiker.* V. *Annales de bibl. théol.*, 1903, p. 194.

4) Qui est, d'après l'hypothèse de Paul Rohrbach admise par M. de *D.*, la conclusion primitive de l'Évangile de Marc. Cp. *Ann. de bibl. théol.*, 1904, p. 28.

nouvelle et définitive vocation des apôtres et le germe de la christianisation du monde.

Mais si c'est sur les bords de la mer de Galilée que les disciples retrouvèrent leur Maître et se retrouvèrent eux-mêmes, pourquoi et quand allèrent-ils à Jérusalem? Leur mobile interne était la foi à la messianité[1] de Jésus, qui lui-même leur avait indiqué Jérusalem comme but suprême de sa mission terrestre. Le motif externe peut s'expliquer, avec Spitta (*Zur Gesch. u. Litt. der Urchristentums*, I, 1893, p. 290), en admettant que, le dernier repas de Jésus n'ayant pas été le repas pascal, les disciples retournèrent célébrer la Pâque quatre semaines après, conformément à *Nombres*, 9, 11. Jérusalem comptait certainement déjà quelques adeptes de la foi nouvelle en ce Galiléen que l'on y avait entendu prêcher et vu mourir. Ici d'ailleurs, et notamment en ce qui concerne l'Ascension, l'auteur nous renvoie à son ouvrage précité *Ostern und Pfingsten*, où il a tenté aussi, pour le récit de la Pentecôte, d'établir l'identité essentielle de *Jean*, xx, 19-23 et de I *Corinth.*, 15, 6 avec *Actes*, II. Sa conclusion est qu'on peut répondre oui et non à la question : Pentecôte est-elle la fête de la naissance de l'Église chrétienne?

II. *Judéo-christianisme et Judaïsme*. Un exemple préliminaire et bien caractéristique des progrès accomplis récemment sur ce terrain est l'abandon, aujourd'hui complet, de la vieille distinction, encore courante il y a une génération, entre les prosélytes de la justice et ceux de la porte. Les matériaux se sont multipliés sous nos mains dans des proportions inouïes : non seulement les sources talmudiques et rabbiniques ont donné un nouveau jet puissant, mais l'Apocalyptique nous a révélé son vaste courant. Les Pseudépigraphes et les Apocryphes de l'Ancien Testament nous sont devenus accessibles avec une facilité que jamais nos pères n'auraient imaginée. Tout cela a jeté des clartés inattendues sur le rôle des Judéo-chrétiens qui restèrent bien des Juifs authentiques, avec ce seul credo en plus, que le Messie attendu était apparu en Jésus, mais avec la même horreur du paganisme que le reste de la nation. L'article de foi supplémentaire qui seul les distinguait de leurs coreligionnaires était plus important qu'il n'en avait l'air et attirait d'autant moins l'attention qu'ils évitaient toute propagande bruyante, en général, et surtout toute affirmation publique de leur existence collective. La première tentative d'une telle affirmation provoqua aussitôt la résistance

1) L'auteur voit un des grands progrès de notre conception moderne dans l'importance que nous attachons à l'origine eschatologique et messianique de la foi des premiers disciples en Jésus.

et la persécution, entravée en partie, il est vrai, par la police romaine : la lapidation d'Étienne ne fut possible que grâce aux troubles qui marquent la fin de la procurature de Pilate. Les poursuites inaugurées par la mort de ce premier martyr s'assoupirent de nouveau pour n'être reprises que par Agrippa.

Pour comprendre la situation de l'église naissante au sein du judaïsme, il faut se représenter les autres courants divergents qui s'y manifestaient, notamment les Pharisiens et les Esséniens, que l'auteur compare, d'une manière assez inattendue, aux Clunisiens et aux Cisterciens, ou encore aux confréries laïques et aux moines réguliers. Signalons ici la singulière hypothèse, d'après laquelle les désignations mêmes des chrétiens s'opposaient directement à celles des Pharisiens : Achim à Chaberim, Kedoschim à Peruschim. On peut comparer la rapide et silencieuse propagation de la nouvelle doctrine aux débuts de l'ordre franciscain « si admirablement décrits par P. Sabatier » (p. 32). Et si elle ne soulève pas, tout d'abord, une trop violente opposition, c'est parce que les ressemblances de ses partisans avec le reste des Juifs étaient plus apparentes que les divergences, « leur légalisme étant hors de doute ». Cependant l'imprécation contre les chrétiens était déjà introduite dans les prières juives vers l'an 100 (p. 35). Ce qui semble avéré, c'est que la rupture ne vint pas des novateurs et qu'ils restèrent dans la synagogue jusqu'à ce qu'on les en chassât, ce qui a dû se produire avant le dernier quart du siècle, ou même dès avant l'an 52, si I *Thess.*, 2, 15 s'y rapportait sûrement. La guerre de Titus n'a pu que consommer la scission définitive. Les chrétiens considérèrent la ruine de Jérusalem comme le châtiment divin du rejet de leur Messie, ce qui les mit en opposition radicale avec le reste de la nation.

Passant ensuite à l'organisation des communautés chrétiennes, l'auteur cite avec éloge *Les origines de l'épiscopat* de M. Réville, dont il a rendu compte dans l'*Histor. Zeitschrift* de 1895, et les défend notamment contre les critiques de Loofs (*Theol. Lit. Ztg.*, 1896, 206) au sujet de « la conception légitimiste de la succession du Messie prise par ses plus proches parents » (p. 45) ; mais il hésite à considérer l'Épître de Jacques et la *Didaché* comme applicables à l'histoire des petites communautés palestiniennes (p. 47 et 52) ; par contre il admet « l'épiscopat uninominal » (*Origines de l'épiscopat*, I, 321) et les vues de M. Réville sur le rite (p. 70 et 72).

Dans la question de la communauté des biens, il se range à l'avis de Weizsaecker qui n'admet qu'une vaste assistance des pauvres, et se

demande comment s'explique non pas le communisme des premiers chrétiens, mais *l'idéal communiste de l'auteur des Actes*; il montre, d'après Zeller (*Gesch. der griech. Philos.*) que les Néopythagoriciens aussi considéraient les premiers groupements de leur secte comme le prototype de leur idéal communiste. — Une autre face du problème de l'organisation intérieure est représentée par l'existence du « conseil des Sept » qui ne semble pas avoir survécu au martyre d'Étienne. L'histoire si obscure des Douze est un frappant exemple de l'ingratitude capricieuse de l'histoire qui si souvent livre à l'oubli les noms les plus dignes de gloire. — Curieux est le rôle extraordinaire de Jacques, frère de Jésus, qui apparaît comme « un évêque monarchique à un moment où nulle part encore il ne peut être question d'episcopat »; en réalité, sa situation « repose sur un tout autre terrain que plus tard l'épiscopat ». — Les particularités du culte judéo-chrétien ne consistaient qu'en quelques additions au rite synagogal, et la principale de ces additions était l'emploi (avec celui de la Loi et des Prophètes) des Paroles du Seigneur, qui, donnant pour ainsi dire la clef de l'Ancien Testament, en rehaussaient singulièrement la valeur. Une autre addition capitale, ou plutôt la conséquence même de la première, est l'attente de la venue imminente du Royaume messianique. Cette attente nous a été révélée avec une singulière intensité par les récents travaux sur l'Apocalyptique. Et à ce sujet, nous reprocherons à M. de *D.* de n'avoir pas mentionné le *Selbstbewusstsein Jesu* de M. Baldensperger, dont la 3e édition (t. I), signalée ici par M. Piepenbring et par nous dans la *Revue chrétienne* d'avril, en fait un ouvrage essentiel dans ce domaine spécial. M. *B.* méritait bien[1] d'être nommé parmi ces « eschatologistes » qui, selon l'expression intraduisible de K. Lühr, *im letzten Jahrzehnt das Urchristentum aus der Modernisierung durch die neuere aufgeklärte protestantische Theologie so zu sagen in seinen jüdisch-apokalyptischen Ursprung zurückrevidiert.*

On a reproché au judéo-christianisme d'avoir terni la pureté du christianisme primitif. Cela, dit M. de *D.*, est vrai téléologiquement, mais non historiquement. En effet, il ne se distingue pas seulement de la synagogue par des additions, mais tout autant par des diminutions, avant tout par la suppression de la casuistique rabbinique. Ces additions et ces réductions ont produit quelque chose de tout nouveau : un christianisme

1) Ce n'est que tout en passant qu'il est cité une seule fois (p. 17, n. 4) pour un de ses comptes rendus dans la *Theol. Litter.-zeitung.*

judaïque si l'on veut, mais certes pas un judaïsme chrétien, ce qui est une grande différence.

III. *Pagano-christianisme et paganisme.* Notre connaissance de la religion gréco-latine s'est bien approfondie aussi depuis une génération. Ce n'est pas dans un monde irréligieux et vide de tout idéal, comme les anciens apologètes nous l'ont dépeint, mais au contraire dans un monde tourmenté de besoins religieux non satisfaits que le christianisme est arrivé. Cette conviction a été instaurée par Foucart (*Associations religieuses chez les Grecs*, 1873), G. Anrich, *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum*, 1894) et surtout par la *Psyché* (1894) d'Erwin Rohde, le professeur d'Heidelberg décédé récemment et connu par sa correspondance avec Nietzsche. Nous avons donc à nous représenter tout autrement que nos pères la marche conquérante de l'Évangile et les rapports, beaucoup plus intimes qu'ils ne le croyaient, entre la nouvelle foi et les anciennes. D'autre part, le rôle des missions extra-pauliniennes fut bien plus considérable que les Actes ne le laissent supposer. L'identification de pagano-christianisme et de paulinisme, naguère encore habituelle, n'est plus possible. A côté de l'apôtre des gentils, il nous faut faire place à Étienne, à ses amis hellénistiques d'Antioche qui, les premiers, prêchèrent directement l'Évangile aux païens, à Barnabas et Apollos, qui ne furent pas de simples disciples de Paul, aux inconnus qui commencèrent la conversion de Rome et d'Alexandrie, etc. Bien plus, l'activité missionnaire de Paul lui-même doit être étendue fort au delà des cadres traditionnels. En effet, ce qu'on est convenu d'appeler son premier voyage n'est qu'un court épisode de son œuvre de 14 ans en Syrie et en Cilicie ; il ne s'est certainement pas reposé 3 ans à Éphèse, etc. Ce n'est plus de 3 voyages missionnaires, c'est de 2 grands domaines missionnaires qu'il convient désormais de parler ; l'activité syro-cilicienne (Tarse et Antioche) et celle d'Asie Mineure et d'Europe (Éphèse et Corinthe) représentent deux périodes nettement distinctes de la vie de Paul : pendant la première, il resta en contact bien plus intime avec la métropole de Jérusalem. Et sans sa mort, il aurait encore conquis un 3ᵉ champ de travail en Espagne, parce que l'Égypte et d'autres contrées plus proches étaient déjà occupées. C'est en l'envisageant ainsi que Wernle « a su nous peindre avec une merveilleuse force plastique *Paul comme missionnaire des Gentils* (1899).

Si maintenant nous voulons distinguer les communautés pauliniennes des judéo-chrétiennes, nous trouverons d'abord une différence tout extérieure (mais avec des conséquences profondes) dans le fait que les

premières naquirent toutes dans de grands centres, tandis que les secondes étaient rurales. Puis ces dernières restaient dans l'engrenage politique et religieux de leur peuple; leur organisation était toute donnée tandis que celle des autres était toute à faire, quoique Paul lui-même semble avoir, partout où c'était possible, pris la synagogue pour point de départ de sa propagande, sauf à rompre bientôt, si c'était nécessaire. — Dans quelle mesure ces jeunes églises en terre païenne furent-elles des créations spontanées ou subirent-elles l'influence des formes établies? L'élément essentiel en ceci a dû être l'enthousiasme des nouveaux convertis, grâce auquel Paul aurait pu constituer ses communautés à son gré absolu. Mais il n'a rien imposé, et c'est en cela surtout qu'il s'est montré grand : il a laissé agir l'esprit en liberté. D'ailleurs l'enthousiasme suppléait à tout défaut d'organisation ; l'esprit soufflait où il voulait et tous se courbaient devant lui. Ce n'est que quand il s'éteignit ou dégénéra, que le besoin d'ordre se fit sentir. Et ici constatons de nouveau un grand progrès de la critique moderne : elle évite les généralisations hâtives. Telle création constatée à Philippes n'a pas nécessairement existé en même temps à Corinthe, et il est sûr que Rome a eu un tout autre développement que l'Asie-Mineure. Tandis qu'à Alexandrie la colonie juive avait conquis son autonomie politique et son unité locale, celle de Rome était scindée en plusieurs synagogues sans unité centrale (Schürer, *Gesch. des jud. Volkes*).

Les développements qui précèdent permettent de glisser sur la fin du chapitre, qui traite encore du rapport des évêques et des anciens et de leur origine, du culte, enfin du caractère pris par le christianisme sur le sol païen : caractère d'une religion rédemptrice qui a prouvé sa force moralisante en transformant les foules incultes enrôlées en masse, à la voix de Paul, sous la bannière du Nazaréen.

IV. *Judéo-christianisme et Pagano-christianisme.* Pour mesurer tout ce que Paul doit au judaïsme, il suffit de le comparer au pur pagano-chrétien Marcion et de regarder ce que ce dernier a fait de l'antithèse de la Loi et de la grâce — alors que, d'après Harnack, il est le seul pagano-chrétien qui ait compris Paul! Le judaïsme a donc admirablement préparé le terrain à l'Évangile, mais Havet (*Le Christianisme*, IV, 101) va trop loin en prétendant que Paul n'a pas converti un seul païen. Ce qui est vrai, c'est que partout les Juif formèrent le noyau solide (surtout au point de vue moral) des églises pauliniennes. Des trois phases que nous connaissons de l'agitation judaïsante (Antioche, Corinthe et Rome), la première est la plus intéressante, parce que nous en avons une double

relation, par Paul et par les Actes. Le rôle de Jacques, frère du Seigneur, comme chef de la réaction, semble désormais hors de conteste, autant que l'insuccès de la réaction et que la mort de Pierre à Rome. Pierre n'a dû arriver à Rome qu'après le martyre de Paul, pour le subir bientôt à son tour. Au reste, les origines de l'église de Rome sont absolument obscures; car l'Épître aux Romains reflète bien moins la situation réelle des chrétiens de la capitale, que l'état d'âme de son auteur; et la persécution néronienne fit si bien table rase qu'on ne peut conclure de ce qui exista après, à ce qui existait avant. Le seul témoignage sûr est contenu dans *Phil.*, 1, 12-20, où nous voyons à l'œuvre les éléments les plus divers. — Rien ne vient confirmer non plus les influences esséniennes que l'on a cru trouver dans l'agitation phrygienne combattue par l'Épître aux Colossiens, et chez les végétariens romains. — L'*Épître aux Hébreux* ne peut être considérée comme judaïsante qu'au point de vue de l'auteur, Juif hellénisant (Luther déjà a proposé un homme comme Apollos), mais non au point de vue des lecteurs, auxquels est exposée l'importance de l'Ancien Testament pour les chrétiens en général, sans distinction d'origine. Par contre, M. de *D.* constate un fort élément judaïsant et palestinien dans le christianisme johannique (ce passage p. 91-94 mériterait d'être développé, si notre article n'était déjà trop long). Puis, passant à la diaspora judéo-chrétienne hors de Palestine, il dit : Ce que nous appelons hellénisme est un esprit qui n'a pris réellement vie que dans le christianisme; il n'exista dans le judaïsme qu'à l'état idéal, possédé théoriquement par les meilleurs seulement. Beaucoup d'éléments appelés hellénistiques sont simplement chrétiens; une preuve en est l'évolution des vues eschatologiques de saint Paul.

Mais voici encore la grande question de la signification à attribuer au titre d'Apôtre (p. 103). Dès 1865, dans son excellent commentaire de l'Épître aux Galates, l'évêque Lightfoot montrait l'insuffisance du sens traditionnel, appliqué trop étroitement aux Douze. En 1883, la découverte de la Didaché lui donnait raison : le mot d'apôtre y est employé couramment dans l'acception vague de missionnaire (V. H. Monnier, *La notion de l'Apostolat. Des origines à Irenée*, 1903[1]; P. Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive*, 1902, p. 260, etc.) Il est probable qu'un rapport s'établit entre l'apostolat et les christophanies. Ainsi l'apostolat devint comme la 3e autorité supérieure, qu'à côté de

1) M. Ménégoz en a rendu compte dans les *Ann. de bibl. théol.*, 1904, p. 17.

l'Ancien Testament et des Paroles du Seigneur, les pagano-chrétiens reçurent des judéo-chrétiens. Une 4e est contenue dans l'Apocalyptique, dont la longue chaîne est ininterrompue depuis Daniel. — Enfin l'influence judéo-chrétienne se marque victorieusement en ceci que le catholicisme fut autant une judaïsation qu'une hellénisation du christianisme primitif. C'est ce que montre le dernier chapitre.

V. *Proto-christianisme et catholicisme.* — Comme le commencement, la fin de l'âge apostolique constitue un problème. Quand cesse-t-il? Vers 70, dans l'acception traditionnelle, Jacques étant mort en 62, Paul en 63, Pierre en 64, etc. Mais Jean ne doit-il pas avoir atteint le règne de Trajan? Puis, ce terme est une notion moins chronologique que dogmatique : c'est l'âge d'or de l'Église. A ce point de vue, il embrasse tout un siècle, de 30 à 130. Ce n'est qu'au bout de ce temps que disparaît tout contact immédiat avec les contemporains de Jésus et que le judéo-christianisme est définitivement exclu de la synagogue comme de l'Église. La guerre de Barkochba marque un tournant plus complet que celle de 70. Après, vient la période intermédiaire des apologètes et des gnostiques, que, dans sa 2e édition, Pfleiderer a, non sans raison, englobée dans sa description du proto-christianisme.

Ce dernier se laisse-t-il nettement distinguer, dans son essence, du catholicisme qui en est né? Cette essence, A. Meyer l'a caractérisée, devant le Congrès des Religions de Stockolm, par le fait d'être porté et saisi par l'impression de la personne de Jésus[1]. En effet, l'élément commun à Paul, à Jean, à Jacques, à tout le 1er siècle, c'est la tension extrême du sentiment religieux : tout leur est religion. Leur enthousiasme, fait de transcendance juive et d'ascétisme grec, aboutit à une « amondanité » qui n'est pas nécessairement impliquée dans l'Évangile de Jésus, et se trahit surtout dans ce merveilleux mélange d'individualisme et de socialisme que Luther a si bien défini dans *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, A. 27, 176.

Le catholicisme était né, lorsque l'église de Rome n'écrivit plus à l'église de Corinthe (1re Clém.), mais quand l'évêque Soter correspondit avec l'évêque Denis. Quant à comprendre comment les différentes ébauches de vie chrétienne apostolique produisirent finalement l'unité de l'épiscopat catholique, c'est une nouvelle énigme. Nous ne pouvons que constater qu'il naquit tout autre chose que ce que le proto-christianisme faisait prévoir ; que la consolidation de l'Église amena la matéria-

1) V. *Ann. de bibl. théol.*, 1904, p. 64.

lisation des autorités, le remplacement de l'influence directe de Jésus par les Évangiles, des apôtres par leurs épîtres, de l'esprit par la lettre. — Nous ne suivrons pas l'auteur dans son essai de tracer un parallèle entre les écrits apostoliques et ceux qui vinrent après, ni dans sa polémique contre les théologiens actuels qui appliquent à la période apostolique et même préchrétienne des termes dogmatiques bien postérieurs, tels que *sacrement* et surtout *église* et *esprit ecclésiastique*; cette polémique ne l'empêche pas d'ailleurs de reconnaître les frappantes ressemblances entre le judaïsme rabbinique et le catholicisme médiéval : attachement aux choses extérieures, justification par les œuvres, alliances de la théologie et du droit, casuistique, notion du sacerdoce et du sacrifice, traditionalisme à outrance, etc. — Puis vient une nouvelle polémique contre ceux qui ne voient dans le christianisme que le ferment actif du syncrétisme religieux régnant alors dans le monde gréco-romain aussi bien qu'oriental, et qui ainsi méconnaissaient totalement l'impression capitale de la personne de Jésus. En réalité, le christianisme ne s'est pas seulement maintenu contre le gnosticisme, il l'a même rapidement christianisé; l'assimilation des notions de l'Ancien Testament a été plus longue. — La dernière tendance que combat M. de *D.*, est celle d'opposer entre eux les termes d'ecclésiastique d'une part, de chrétien et d'évangélique d'autre part, comme si toute la vie de Jésus n'avait été qu'une lutte ininterrompue contre l'église et la théologie. Eh bien! ceux qui le prétendent ont-ils si tort? Ici, pour la première fois, nous ne pouvons suivre notre auteur sans réserves, quoique sa conclusion soit fort acceptable : pour M. de *D.* la tâche n'est pas d'enlever au christianisme tout caractère ecclésiastique, mais de christianiser l'église : *Nicht Entkirchlichung des Christentums, sondern Verchristlichung unseres Kirchentums* (p. 132). Tout aussi louable est cette autre conclusion : Le christianisme pur n'existe pas; nous avons mille manifestations *de* christianisme, mais nulle part *le* christianisme. Le seul lien commun entre toutes ces manifestations diverses, c'est le côté pratique, c'est la mise en action de la volonté divine[1].

Th. Schoell.

1) Voici quelques rectifications : P. 11, n. 2, *Osterglauben* est mis fort vaguement pour *Auferstehungsglauben*. P. 12, pourquoi *Sach.* au lieu de *Zach.*? P. 18, n. 1, que signifie *und Par.*? P. 21, lire *Joh.*, 20, 19-23 au lieu de 21-23. P. 28, l. 16, changer *Hochverräters* en *Hochverräter*. P. 33, n. 2, que signifie *ABM* et *FERD*? P. 95, n. 4, l. 4, lire *altsemitische*. P. 129, l. 24, l'auteur parle de « l'église juive », après avoir longuement critiqué (p. 125) ceux qui osaient employer ce terme anachronistique. P. 131, l. 3, lire *à distance*.

L. Zscharnack. — **Der Dienst der Frau in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche.** — Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht; 1902; 1 vol. in-8 de viii et 190 p., avec index. Prix : 4 m. 80.

La monographie de M. Zscharnack sur le rôle de la femme dans l'Église chrétienne des premiers siècles est un livre très utile, dont il faut recommander la lecture, non seulement à l'historien ecclésiastique, mais encore à tous ceux qui sont préoccupés de fixer la part de l'Église chrétienne primitive dans l'affranchissement de la femme. L'auteur éprouve évidemment des sympathies pour le féminisme ecclésiastique ; elles percent çà et là, dans certaines expressions, mais si elles lui ont peut-être inspiré le désir d'étudier de plus près le rôle des femmes dans l'antique Église, elles n'ont pas altéré la sérénité de son jugement d'historien. Nous avons ici un groupement, qui paraît complet, des documents utiles à consulter jusqu'à l'apparition du monachisme féminin et l'usage qu'en fait l'auteur est généralement judicieux.

N'oublions pas que le titre est : « Der *Dienst* der Frau » et non pas « Die *Lage* der Frau » ou toute autre expression pareille. M. Zscharnack n'a pas voulu donner une étude complète sur la situation morale de la femme dans la société chrétienne de l'antiquité. Il s'est borné à rappeler en quelques pages, dans une Introduction destinée aux « questions préliminaires », ce qu'était la femme d'une façon générale dans la première chrétienté ; encore ne s'est-il guère occupé ici que de son rôle dans le mariage et dans la famille. Le but proprement dit de son travail est de déterminer quelles fonctions ont été accordées à la femme par les premiers chrétiens dans l'Église. A cet effet, il consacre une vingtaine de pages à décrire l'accueil que la prédication de l'Évangile rencontra de prime abord chez l'élément féminin et la part que les femmes prirent à la première activité missionnaire. Puis il étudie successivement jusqu'à quel point elles furent admises à exercer l'enseignement ou la prophétie et à remplir des fonctions de nature sacerdotale dans l'Église catholique naissante, enfin quel fut, au cours des trois ou quatre premiers siècles, le rôle respectif des Veuves et des Diaconesses. Dans une troisième partie il nous montre combien le rôle des femmes fut plus considérable dans les écoles et sectes gnostiques et dans le Montanisme.

Beaucoup de questions délicates se présentent dans l'interprétation

des trop rares textes dont nous disposons. Il n'est pas possible de les discuter ici. Les thèses générales de M. Z me paraissent le plus souvent exactes. Il rappelle d'abord qu'au moment où paraît le Christianisme la situation morale et légale de la femme s'était beaucoup améliorée dans la société romaine et dans la société juive, par rapport à ce qu'elle était plus anciennement. On ne doit donc pas répéter sans plus ample examen le cliché traditionnel que le Christianisme a libéré la femme de la servitude où la tenait le monde antique. Dans le Nouveau Testament la notion de la subordination de la femme à l'homme est encore clairement énoncée (*I Cor.*, XI, 7-10; *Eph.*, V, 22-24; *I Pierre*, III, 1-6). Mais en même temps la valeur de la femme comme créature morale est nettement affirmée : devant Dieu elle se présente comme égale à l'homme. L'apôtre Paul, après avoir dit que la femme a été créée pour l'homme, ajoute : « dans le Seigneur la femme n'est pas sans l'homme ni l'homme sans la femme; car si la femme a été tirée de l'homme, l'homme naît de la femme, et tout vient de Dieu (*I Cor.*, XI, 11-12). Il y a, en certaine mesure, conflit entre la conception sociale traditionnelle du mariage et la notion religieuse de la dignité égale de l'âme féminine et de l'âme masculine. Si la femme dans le mariage n'est pas émancipée, — moins que dans la loi romaine contemporaine —, par contre les devoirs du mari à l'égard de la femme sont relevés d'une façon très avantageuse pour la femme. Mais c'est le mariage lui-même qui n'est pas honoré autant que dans le Judaïsme antérieur, par suite des dispositions ascétiques naissantes et aussi, probablement, parce que l'on croit prochaine la fin du monde actuel; la nécessité de procréer de nouvelles générations paraît moins urgente. Sans doute le mariage est un état honorable; il vaut mieux se marier que de brûler; mais il vaut encore mieux vivre dans la continence, pour peu que l'on en soit capable. Cette appréciation sur le mariage n'est pas motivée par un jugement défavorable à la femme au détriment de l'homme, mais par une dépréciation ascétique de la chair chez l'homme comme chez la femme. Il paraît juste de reconnaître que l'égalité de l'homme et de la femme devant Dieu, pour le salut et la vie éternelle (*I Pierre*, III, 7), devait avoir pour conséquence ultérieure une notion plus haute et plus morale de la communion spirituelle entre le mari et la femme (voir les beaux développements sur le mariage chez Clément d'Alexandrie, *Stromates*, III, 12, 79 et 88; IV, 20, 128). Toutefois cette conséquence ne se développera pleinement qu'après la disparition des idées ascétiques sur le mariage.

Il eût été bon, ce me semble, de distinguer entre la femme mariée et

la femme non mariée. Celles qui me paraissent avoir le plus bénéficié de l'estimation morale sanctionnée par le Christianisme, ce sont les femmes non mariées, les vieilles filles dont la situation a été de tout temps très difficile, aussi bien qu'ailleurs dans la société antique, et auxquelles le Christianisme apportait une raison de vivre, un véritable relèvement moral.

L'accueil fait au Christianisme par les femmes a été favorable. Non seulement on trouve une assez grande proportion de femmes dans l'entourage immédiat de Jésus, mais on constate que les femmes ont fourni à la cohorte des premiers missionnaires un contingent assez important. Plusieurs notamment apparaissent comme patronnes de ces églises assemblées dans une demeure privée, ἐκκλησίαι κατ' οἶκον, par lesquelles se fit tout d'abord la propagation du Christianisme. D'autres exercent le don de prophétie, c'est-à-dire parlent à l'état d'inspiration. Au contraire, dans la généralité des églises on leur refuse le droit d'enseigner ou de prendre la parole en public dans les délibérations. M. Z. disserte assez longuement pour montrer que les préceptes donnés par l'apôtre Paul *I Cor.*, XI, 5 (interdiction pour la femme de prophétiser ou de prier sans avoir le voile) et XIV, 34-35 (ordre de se taire dans les assemblées) ne s'excluent pas, p. 67, sqq. C'est juste ; mais il ne me semble pas avoir mis en lumière la vraie raison pour laquelle la femme, réduite au silence dans les assemblées, pouvait néanmoins prophétiser ou prier, de la prière d'inspiration bien entendu, à condition d'être voilée suivant la coutume orientale. C'est que les inspirés, qu'ils prophétisent ou qu'ils prient, sont les organes de l'Esprit de Dieu, qu'il n'appartient à aucun homme de réduire au silence. Au contraire, l'exercice de la parole au titre humain est un droit que l'Église est libre d'accorder ou de refuser. Et elle le refuse catégoriquement aux femmes. Elle leur refuse également tout pouvoir de participer à l'administration du baptême et de la Cène. Sur ce point la discipline catholique n'a jamais varié ; elle n'a pas admis de femmes aux dignités sacerdotales. Les *Constitutions Apostoliques*, III, 9, expriment bien le principe catholique lorsqu'il y est dit que c'est une erreur de l'impiété grecque de consacrer des femmes à des fonctions sacerdotales. On sait, en effet, que l'hellénisme n'excluait pas les femmes des sacerdoces.

A mesure que l'Église catholique naissante, se donnant une organisation ecclésiastique régulière, écarte, puis élimine l'autorité des charismatiques, des inspirés de tout ordre, au profit des dignitaires préposés par la communauté aux divers offices ecclésiastiques, à mesure aussi

la femme, réduite au seul domaine du charisme, est privée des droits qu'on lui avait reconnus à titre d'inspirée. Chez les hérétiques, au contraire, où il n'y a pas d'organisation ecclésiastique aussi solidement établie, où l'individualisme a conservé un plus grand empire et où l'inspiration a maintenu ses droits, les femmes continuent à prophétiser et même à enseigner. M. Z. donne à la fin de son livre une liste des femmes reconnues comme autorités spirituelles dans les diverses écoles gnostiques et chez les Montanistes. Elle est tout à fait instructive. Il suffit, d'ailleurs, de rappeler les paroles de Tertullien : « Ipsae mulieres haereticae, quam procaces ! quae audeant docere, contendere, exorcismos agere, curationes repromittere, forsitan et tingere ».

Sur le terrain de la charité il semble que les femmes aient été moins sévèrement traitées. M. Z. aborde ici le délicat problème du rôle et des fonctions qui incombaient aux χῆραι. La *Ire Ép. à Timothée* contient une longue instruction relative à ces *veuves* (V, 3-16), avec une distinction entre celles qui sont simplement veuves et celles qui sont vraiment veuves et laissées seules. Pour les raisons que j'ai exposées dans un mémoire sur *Le rôle des veuves dans les communautés chrétiennes primitives* (Bibliothèque de l'École des Hautes-Études, Sciences religieuses, t. I, p. 231 à 251) j'estime que cette catégorie comprenait aussi bien des vieilles filles que des veuves proprement dites. M. Z. se demande après beaucoup d'autres si les « veuves » remplissaient des fonctions ecclésiastiques ou si elles étaient de simples assistées. Il y a des passages à l'appui de chacune des solutions. Peut-être a-t-il ici, plus encore que dans d'autres parties de son livre, une disposition à poser les questions d'une façon trop tranchée, comme si les institutions de ces églises primitives avaient déjà la rigueur que comporte une organisation sociale parvenue à son complet épanouissement. Il me semble que ce qui caractérise « l'ordre des veuves », c'est justement de n'être ni partie intégrante du clergé ni hors du clergé, mais d'avoir une position ambiguë, qui devait naturellement amener sa disparition, lorsque la délimitation entre un clergé sacerdotal et les laïques devint plus radicale.

La sollicitude pour les veuves et les orphelins était une obligation sacrée déjà dans la synagogue juive ; l'Ancien Testament y revient sans cesse. L'originalité de l'organisation primitive des églises chrétiennes me paraît avoir justement consisté en ceci, que les « veuves », assistées par la communauté, sont appelées en échange de la charité qui leur est accordée, à rendre toute sorte de services à l'association reli-

gieuse : services d'ordre privé, notamment auprès des femmes et des malades, visites à domicile, prières pour la communauté et pour leurs bienfaiteurs, soins à l'égard des prisonniers, propagande privée auprès des païens à l'exclusion de tout enseignement proprement dit, peut-être aussi surveillance des orphelins. C'est ainsi seulement que l'on peut concilier les témoignages contradictoires qui les concernent. Il y aurait eu là, assurément, une idée très féconde que le sacerdotalisme victorieux de l'Église catholique et le monachisme empêchèrent de porter ses fruits, mais qui mériterait d'être reprise dans la société laïque : utiliser les déshérités que la société est obligée d'assister, en les employant à des services de charité et de solidarité sociales qu'ils sont aptes à remplir et relever par cela même la dignité des assistés.

Il est très frappant que partout où l'on trouve dans la chrétienté antique des « veuves », on ne trouve pas de diaconesses. Car les « ministrae » de la Lettre de Pline à Trajan ne peuvent vraiment pas être assimilées à des diaconesses et dans *I Timothée*, III, 11, il s'agit des femmes des diacres, mais non des diaconesses. Celles-ci n'apparaissent que dans les *Constitutions apostoliques*. M. *Z.* pense qu'elles sont d'origine syrienne et qu'elles furent à l'origine des espèces de servantes ou de sacristains féminins, chargées d'ouvrir les portes, de placer les femmes dans l'assemblée, etc. Quand les veuves cessèrent de rendre des services à la communauté pour ne plus être que de simples assistées, — ce qui se produisit dans la première moitié du IIIe siècle et ce que M. *Z.* attribue fort justement à la séparation plus tranchée entre le clergé sacerdotal et les fidèles — leurs fonctions passèrent en partie aux diaconesses en Orient. En Occident, où il n'y eut jamais de diaconesses, elles ne furent pas remplacées. D'une part, les mœurs occidentales permettaient, plus que les coutumes orientales, l'accès des clercs masculins auprès des femmes ; d'autre part, il n'y eut pas en Occident une onction double pratiquée au baptême. En Orient, après le baptême par immersion, il y avait aux IIIe et IVe siècles une véritable friction du corps du néophyte. Une pareille opération ne pouvait décidément pas être accomplie par un homme sur les néophytes du sexe féminin.

On ne saurait aborder ici toutes les questions de détail que soulève l'organisation successive des veuves, des vierges, des diaconesses et finalement des religieuses. Le monachisme, en effet, fit disparaître la catégorie ecclésiastique des vierges comme le sacerdotalisme avait fait disparaître celle des veuves. Les diaconesses orientales restèrent toujours des acolytes en sous-ordre et finirent, elles aussi, par disparaître.

Les vierges qui voulaient se consacrer au Seigneur, au lieu de s'associer à un époux terrestre, étaient beaucoup plus en sûreté au couvent et s'y trouvaient beaucoup mieux. D'autre part, les religieuses pouvaient rendre à la société chrétienne les services pour lesquels il était indispensable de recourir à des femmes. Ainsi la femme fut définitivement éliminée de l'organisme ecclésiastique chrétien séculier. On sait quelle large place elle a conquise dans la société monastique. M. *Z.* me semble avoir très bien caractérisé cette évolution.

JEAN RÉVILLE.

J. RENDEL HARRIS. — **The Dioscuri in the christian Legends.** — London, Clay, 1903, 64 pages.

L'auteur nous raconte que, en examinant un calendrier byzantin, il a été frappé de la fréquence des noms *Florus* et *Laurus*. L'idée lui est venue de rechercher où et comment ces saints étaient devenus populaires ; et, connaissant l'universelle tendance à donner à des jumeaux des noms quasi jumeaux et presque semblables, il a soupçonné que Florus et Laurus étaient des jumeaux; se souvenant encore d'un passage de Tolstoï[1] d'après lequel les paysans russes vénèrent en Frola et Laura les patrons des chevaux, il a conjecturé que Florus et Laurus n'étaient autres que les fameux jumeaux adorés par les Doriens, Castor et Pollux, les Dioscorides. Étendant enfin son enquête à d'autres légendes et à d'autres cultes, M. R. Harris cherche à établir que ce sont les mêmes Castor et Pollux que l'on retrouve derrière Judas-Thomas d'Édesse [ch. II, p. 20], Protais et Gervais de Milan [ch. III, p. 42], Speusippe, Élasippe et Mesippe de Cappadoce [ch. IV, p. 52], Kastoulos et Polyeucte de Mélitène [ch. V, p. 55].

Examinons comment M. *R. H.*, ramène Gervais et Protais à Castor et Pollux; nous présenterons ensuite quelques observations plus générales.

Gervais et Protais, raisonne M. *R. H.*, ne sont pas différents de Castor et Pollux, car la légende nous assure qu'ils sont jumeaux, qu'ils sont jeunes et grands et qu'ils sont de valeureux défenseurs de leurs amis : or tous ces caractères conviennent à merveille aux Dioscorides, les textes réunis par M. *R. H.* le prouvent. Le souvenir des saints milanais et des enfants de Léda, est, du reste, également lié à l'éclat

1) *Guerre et Paix*. Trad. angl., IV, 49.

lumineux des étoiles; et l'on trouve dans le Dioscoros vénéré par les Grecs au 13 octobre, dans le couple Marcus-Marcellianus vénérés par les Latins au 18 juin d'autres répliques des Dioscorides : or c'est le 14 octobre que les Orientaux vénèrent Gervais et Protais, c'est le 19 juin que les vénèrent les Latins.

Je crains que cette belle théorie soit dénuée de toute valeur. Gervais et Protais nous sont connus par deux textes (indépendamment des textes apparentés dont je dirai un mot tout à l'heure) : un texte authenthentique, je veux dire la lettre de S. Ambroise à sa sœur Marcellina [*PL.* 16.1019 ou Ballerini, V, 157] et un texte apocryphe, pseudo-ambrosien (*PL.* 17.742, ou Ballerini VI, 541, ou *Acta SS.*, 19 juin, 821)[1]. Le texte capital, c'est clair, c'est la lettre d'Ambroise : qui croira que *M. H. ne la reproduit ni ne l'analyse*? Il s'appuie principalement sur le texte pseudo-ambrosien et sur les prières de la liturgie ambrosienne — dont on ne peut pas dire, je crois, que le caractère soit sûrement fixé.

Voici le texte de la lettre d'Ambroise à Marcellina :

Quia nihil sanctitatem tuam soleo eorum praeterire quae hic te geruntur absente, scias etiam sanctos martyres a nobis repertos. Nam cum ego basilicam dedicassem, multi tanquam uno ore interpellare coeperunt, dicentes : sicut romanam basilicam dedices. Respondi : Faciam si martyrum reliquias invenero. Statimque subiit veluti cujusdam ardor praesagii. Quid multa? Dominus gratiam dedit : formidantibus etiam clericis jussi eruderari terram eo loci qui est ante cancellos ss. Felicis atque Naboris. Inveni signa convenientia : adhibitis etiam quibus per nos manus imponenda foret, sic ss. mm. eminere coeperunt; ut, adhuc nobis silentibus, arriperetur urna et sterneretur prona ad locum s. sepulchri. Invenimus mirae magnitudinis viros duos, ut prisca aetas ferebat : ossa omnia integra, sanguinis plurimum. Ingens concursus populi per totum illud biduum... Transtulimus vespere iam incumbente ad basilicam Faustae...; sequenti die... in basilicam... ambrosianam. Dum transferimus, caecus sanatus est... quos alios nisi sanctos martyres aestimare debemus, quorum iam in numerum diu ante ignorati Protasius Gervasiusque praeferuntur qui sterilem martyribus ecclesiam mediolanensem, iam plurimorum matrem filiorum, laetari passionis propriae fecerint et titulis et exemplis... Nunc senes repetunt audisse se aliquando horum martyrum nomina titulumque legisse.

Ambroise raconte donc qu'il a trouvé les corps de deux martyrs, Gervais et Protais (l'événement se place au plus fort de ses démêlés avec l'impératrice Justine); et que c'est le peuple qui l'a poussé à entreprendre ses recherches. *Rien ne dit que Gervais et Protais aient été frères*, ni, à plus forte raison, jumeaux; et l'on ne voit pas, en vérité, comment Ambroise aurait pu en savoir quelque chose. L'argumen-

1) *Cf. B. H. L.*, I, 524-525.

tation de M. *R. H.* pèche par la base. En somme, l'invention des saints milanais Gervais et Protais est analogue à l'invention des saints bolonais, Vitalis et Agricola, que raconte le même saint Ambroise[1] : et, si quelque préoccupation a été mêlée à cette histoire, ç'a été sans doute le désir qu'a eu l'évêque de Milan de montrer à son peuple la sainteté de sa cause et la bienveillance que lui témoignait Dieu.

Mais, dira M. *R. H.*, le pseudo-Ambroise affirme que Gervais et Protais sont jumeaux. — La réponse ne vaut pas; et la méthode de notre auteur est aussi défectueuse ici que tout à l'heure. M. *R. H. emploie le texte apocryphe sans en déterminer la provenance ni la date.* La question valait pourtant qu'on s'y arrêtât! Mazocchi attribuait notre texte à la fin du v[e] ou au début du vi[e] siècle, et telle semble être l'opinion du R. P. Savio[2]. Qu'en pense M. *R. H.*? On serait curieux de le savoir. D'autant que le problème est plus complexe que ne l'imagine Savio, et qu'on ne peut tenter de le résoudre sans élucider les rapports de Gervais et Protais avec Vitalis et Agricola, avec Vitalis et Valeria, avec Nazaire et Celse, peut-être avec S. Sébastien, et, sans doute, avec d'autres encore. Tant qu'on ne sera pas au clair sur les rapports de tous ces textes, tant qu'on ne saura pas à quelle date ils remontent et de quel milieu ils sortent, on n'aura pas le droit de s'en servir. — Une chose est certaine : le culte ecclésiastique des saints Gervais et Protais dérive de la découverte de deux corps par saint Ambroise; une chose est probable : c'est du fait que ces corps étaient au nombre de deux qu'est dérivée la croyance à leur origine *jumelle*.

L'erreur de M. *R. H.* suggère quelques observations d'une portée plus générale. D'abord, puisqu'il faut le redire, *la critique purement littéraire des documents hagiographiques est l'indispensable condition de leur emploi* : agir autrement, c'est perdre son temps. Former des groupes de textes apparentés, c'est et ce doit être le premier objectif de tout hagiographe — et même des hagiographes d'occasion —; on s'aperçoit alors que les légendes ne peuvent donner des renseignements que sur l'époque et le pays où elles sont nées[3]. Et l'on n'ira plus de-

1) Cf. *De exhortatione virginitatis* [*PL.* 16,335]. Cf. *Acta Sanctorum*, 4 novembre, 246 sq.

2) *Due lettere falsamente attribute a S. Ambrogio* [Nuovo Bull. Arch. Crist. 1897, p. 153, sq.]. Mazocchi : *Commentarii in Vetus kalendarium*. II, 689.

3) De cette méthode, j'ai essayé de donner un exemple dans mon *Étude sur les Gesta Martyrum romains*. [Paris, Fontemoing, 1900].

mander à un texte qui date peut-être des environs de 500 des lumières sur un culte instauré vers 386.

Il y a un rapport certain entre les cultes des saints et les cultes de certains dieux païens ; j'ai essayé ailleurs[1] d'en déterminer la nature et d'en marquer l'importance, qui fut considérable : la seule méthode qui convienne afin de marquer l'influence des uns sur les autres est *la méthode topographique* combinée avec la méthode de critique littéraire indiquée plus haut. Constater la continuité locale du culte d'un dieu païen et du culte d'un saint chrétien, analyser le contenu de la légende qui les concerne l'un et l'autre à une époque aussi précisément déterminée que possible, c'est le double travail auquel doit se livrer d'abord quiconque veut étudier l'influence des cultes païens sur les croyances et les cultes chrétiens. Il faut surtout soigneusement distinguer l'*origine du culte* et l'*histoire de la légende* ; une légende chrétienne peut être influencée par une fable païenne sans que le culte primitif doive rien à cette fable. Faute de suivre cette méthode, on s'exagère des expressions banales[2] et l'on fonde sur des analogies superficielles des théories très ingénieuses, mais sans valeur[3].

Albert DUFOURCQ.

Dr J. CH. HUCK. — **Ubertin von Casale und dessen Ideen Kreis**. *Ein Beitrag zum Zeitalter Dantes*. — Fribourg en Brisgau, Herder, 1903, 1 vol. in-8 de VI-107 pages.

Dr E. KNOTH. — **Ubertino von Casale**. *Ein Beitrag zur Geschichte der Franziskaner an der Wende des 13. und 14. Jahrhunderts*. — Marbourg, Elwert, 1903, 1 vol. in-8 de VI-162 pages.

Une biographie critique d'Ubertin de Casale était parmi les plus pres-

1) *La Christianisation des foules. Essai sur la fin du paganisme populaire et les origines du culte des saints* (Paris, Bloud, 1903).

2) M. *R. H.* argumente sur l'expression *milites Christi* appliquée aux martyrs : il n'en est pas de plus banale dans la littérature hagiographique. — Il argumente de même sous le nom *Dioskoros* : en est-il beaucoup qui soient plus fréquents en Égypte?

3) Cf. aussi sa théorie sur Florus et Laurus : les seuls renseignements que nous ayons sur eux nous les présentent comme des tailleurs de pierre. M. *R. H.* les métamorphose en cavaliers, par une intervention inattendue de sainte Hélène, de Tolstoï, de Pindare et de quelques autres. Il y a là des tours de prestidigitation extrêmement curieux ; on songe à Robert-Houdin. — Peut-être M. *R. H.* aurait-il bien fait de songer aux jumeaux divins autres que Castor et Pollux (cf. Eitrem : *Die göttlichen Zwillinge bei den Griechen*, Christiania, Skrifter, 1902. — Cf. *Revue Hist. des Religions*, mai-juin 1903).

sants *desiderata* des érudits, chaque jour plus nombreux, que passionnent les questions franciscaines. Presque simultanément ont paru dans l'année 1903 deux volumes consacrés à la vie de l'étrange et attachant auteur de l'*Arbor vitae crucifixae Jesu*, de ce moine « au mysticisme sauvage et lumineux. » (P. Sabatier.)

Le premier de ces ouvrages, celui de M. J. C. Huck, se présente comme une « contribution à l'étude de l'époque de Dante ». C'est moins une étude objective et totale de la vie et de l'œuvre d'Ubertin de Casale que la démonstration, parfois un peu forcée et souvent ingénieuse, d'une thèse que l'auteur expose dès les premières lignes de son avant-propos : pour lui Ubertin de Casale explique Dante et est expliqué par Joachim de Flore. Ces recherches de généalogies intellectuelles sont souvent périlleuses ; à plus forte raison dans ce début du XIVe siècle italien où tant de courants se confondent, où le départ se fait si malaisément entre les tendances proprement religieuses et les théories de circonstance édifiées au hasard de la lutte par les champions des partis extrêmes dans l'Église. Tout au moins, M. *H.* a fait preuve d'une incontestable hardiesse.

En quelques pages un peu hâtives, M. *H.* retrace les grandes phases de la lutte entre Spirituels et Conventuels sur la question de la pauvreté jusqu'à la promulgation de la bulle « Exivi de Paradiso » ; pour la connaissance approfondie des faits il renvoie le lecteur aux travaux excellents de D. Ehrle et passe sans plus tarder à l'étude du *cursus moralis* d'Ubertin. On aura tout droit de s'étonner que M. *H.* ait à peine indiqué l'influence de Pierre Jean Olivi sur l'orientation intellectuelle du jeune moine. Cette omission presque totale est d'autant plus surprenante que l'auteur de ce livre porte une attention toute spéciale à l'étude de la méthode apocalyptique dans l'*Arbor vitae* et que cette méthode est beaucoup plus directement inspirée de la *Postilla* d'Olivi que de l'*Expositio in Apocalypsim* de Joachim de Flore. L'*illuminatio* d'Ubertin à l'Alverne méritait mieux aussi qu'une brève mention : la mystique traditionnelle du franciscanisme se forme à ce moment, et c'est une de ses manifestations les plus typiques. Enfin la conception que se faisait Ubertin de la pauvreté évangélique et qu'il allait, dans sa lutte contre Bonagrazia de Bergame, préciser tous les jours davantage, renferme des éléments qui peuvent s'isoler à l'analyse : les récents travaux de M. P. Sabatier ont prouvé que la tradition primitive de l'ordre franciscain, dans la mesure où elle est perceptible dans le *Speculum perfectionis* de Frère Léon, était parvenue jusqu'à Ubertin par Conrad d'Offida ; d'autre part

Ubertin, *lector theologiae* chez les cordeliers de Paris, pendant neuf ans, porta, même dans les élans d'une polémique fougueuse et à plus forte raison dans ce qu'il écrivit, le formalisme presque mécanique de l'école.

Les jugements que porte Ubertin sur son temps en général et sur la papauté en particulier sont brièvement mais très clairement résumés par M. H., qui, chemin faisant, note d'intéressantes analogies entre le vocabulaire allégorique de Joachim, d'Ubertin et de Dante.

Mais visiblement le grand effort de l'auteur a porté sur l'étude qui occupe plus du tiers de son livre : « Ubertins Beziehung zu Joachim von Floris und Dante » (pp. 80-107). C'est ce chapitre qui, des cinq que comprend l'ouvrage de M. F., a dû être vraiment pour lui *die Frucht mühsam erübrigter Stunden* (Vorwort, S. 1). Ce labeur ne s'est certes pas égaré et ce chapitre d'histoire des idées contient de très précieux résultats. La bibliographie des ouvrages joachimites authentiques et apocryphes eût pu être complétée par l'adjonction du *Liber de vera philosophia* (P. Fournier, *Bibl. Éc. des Chartes*, XLVII, p. 394 etc. et *Rev. Hist. et Litter. relig.*, IV (1899, pp. 37-6?) ; l'authencité de l'*Intellegentia super Calathis* n'est guère affirmée que sur des raisons de parenté littéraire ; mais la caractéristique des œuvres et de l'esprit du joachimisme primitif, les raisons de sa diffusion forcée dans le franciscanisme exalté sont montrées avec une netteté dont le mérite n'échappera pas à ceux qui se sont attaqués à quelqu'un de ces difficiles problèmes d'origines. Le même éloge peut être fait de l'histoire du joachimisme décadent que M. *H.* mène jusqu'à l'époque des prophéties de Telesphore de Cosenze et de l'Antitelesphorus de Henri de Langenstein. Encore une fois cependant, l'absence de la *Postilla* de Pierre Jean Olivi dans cette *catena* de la tradition apocalyptique nous déconcerte un peu et nous semble surtout priver cette étude de la littérature prophétique antérieurement à Ubertin de Casale d'une bonne part de sa documentation.

Les rapports de la pensée ubertinienne (ou joachimite) et de l'expression dantesque sont assez inégalement intéressants : parfois il ne s'agit que de motifs allégoriques, de *figurae communes* que le moyen âge répéta à satiété ; parfois aussi ce sont des similitudes presque absolues, dont quelques-unes, celles surtout qui ont trait au « veltro », à saint François, sont à retenir et se trouvent notées ici pour la première fois. On le voit, dans cette dernière partie du livre de M. *H.* se groupent nombre de remarques heureuses et neuves pour l'étude interne de la littérature pieuse au début du XIVe siècle.

*
* *

Mais, de plus, pour M. Knoth, à cette époque, la question de la pauvreté apostolique a pris tous les caractères d'une question sociale. Les laïques se sont intéressés, passionnés même pour les fougueuses luttes que soutiennent les « virtuoses de la pauvreté ». Or, l'apparition de l'*Arbor* d'Ubertin de Casale est une grande date dans l'histoire de ces luttes. Toutes les aspirations religieuses des Spirituels comme aussi tous les arguments traditionnels qu'ils invoquaient s'y trouvent réunis en un *corpus* dans lequel un examen un peu approfondi peut discerner les traces de toutes les polémiques partielles qui divisèrent de plus en plus profondément les deux fractions de l'ordre franciscain.

Mais qu'on se garde de croire que M. *K.*, dans l'excellent volume que nous signalons ici, a subi la fascination de la *magna disceptatio* au point de sacrifier, de la biographie d'Ubertin de Casale et de l'étude de son œuvre écrite, tous les termes qui ne présentaient avec la lutte pour la pauvreté que des rapports indirects. Le livre de M. *K.* est d'abord une très complète histoire d'Ubertin de Casale, ensuite il peut compter comme une des meilleures, des plus critiques parmiles ét udes franciscaines parues en ces dernières années.

Dans les années d'apprentissage d'Ubertin, des influences se partagent l'esprit inquiet du jeune moine : Jean de Parme et surtout Pierre Jean Olivi le marquent d'une forte empreinte. Conrad d'Offida lui rapporte l'écho de la légende franciscaine, du grand rêve ombrien, contribue à l'isoler davantage encore des disciplines modérées du parti conventuel. Puis viennent les mois passés sur l'Alverne et l'exaltation mystique d'où sort l'*Arbor vitae*.

Après avoir montré le plan symbolique qui commande tout le livre d'Ubertin, M. *K.* s'attache à dégager fortement son caractère essentiel d'œuvre d'édification : « Der Arbor ist, wie schon aus der Deckelaufsschrift ersichtlich ist (Ubertinus de arbore vitae crucifixae liber utilissimus et devotissimus ad legendum et praedicandum), in erster Linie ein Erbauungsbuch, eine Anveisung zur Contemplation » (p. 12). Et c'est en tant que guide mystique qu'il est encore recommandé par Gerson dans le *De libris legendis a religiosis*. La théologie de l'*Arbor* est d'ailleurs d'une originalité contestable : sa théorie de la grâce et de la perfection lui vient des grands scolastiques de son ordre. Jusqu'en ses divisions matérielles, l'œuvre d'Ubertin dénote cette application d'élève

à suivre la doctrine magistrale jusqu'en sa lettre. A cet égard les frappantes analogies que M. *K.* a relevées entre certains passages de l'*Arbor* et d'œuvres de Bonaventure (*Lignum vitae* et *Breviloquium*) (pp. 15-19) parlent assez aux yeux du lecteur. Les hymnes d'Ubertin (pp. 24-30) ne témoignent d'ailleurs pas, d'esprit ni de forme, d'une personnalité beaucoup plus marquée : l'effet en est verbal, artificiel, et l'on devinerait difficilement, à les lire, quelle étroite parenté de doctrine, et somme toute de caractère, unit leur auteur à Jacopone de Todi.

Plus loin, M. *K.*, sans diminuer à l'excès la part d'originalité qui revient à Ubertin dans ses conceptions apocalyptiques et surtout dans leur application à son époque et aux papes de son époque en particulier, montrera que ses commentaires des révélations johanniques doivent beaucoup, souvent même jusqu'à leur expression, à la *Postilla* de Pierre Jean Olivi. Il est bon de n'en croire qu'à demi Ubertin lorsqu'il se vante d'avoir gardé toute indépendance à l'égard des enseignements de son maître (« Non tamen hunc perfectum doctorem in aliquibus (*forte* omnibus) dictis suis sequor, quia aliquando bonus dormitat Homerus... » *Arbor*, fol. 1ᵉ). On lira avec intérêt les pages de très clair exposé où M. *K.* indique les raisons — raisons de parti et de caractère — pour lesquelles Ubertin condamne la mémoire de Boniface VIII et flétrit en termes violents « illa horrenda novitas rejectionis Celestini papae et usurpationis successoris » ; tandis qu'Olivi avait accepté, par soumission au principe même de la papauté, le fait accompli et le pontife alors régnant, Ubertin se fait le théoricien du parti de la révolte et couvre inconsciemment de sa foi en l'idéal franciscain et joachimite la froide ambition politique des deux cardinaux Jacques et Pierre Colonna.

Avant d'étudier le rôle joué par Ubertin dans l' « Armutsstreit » au début du XIVᵉ siècle, M. *K.* définit en quelques excellentes lignes l'idéal pour lequel a combattu le moine de Casale, cette pauvreté sanctifiée, la « Sancta Paupertas » dont la fresque de Giotto représente les noces mystiques avec saint François. Peu à peu elle résumera la vie pieuse, l'imitation du Christ. De plus en plus aussi elle deviendra une conception toute formelle, de pure spéculation théologique, et ne gardera plus rien du sentiment ardent et fécond qui anima le premier âge du franciscanisme.

L'*Arbor* contient l'essentiel de la théorie d'Ubertin sur la pauvreté et nous peut donner une idée suffisante des ressources de sa polémique, mais il est loin de constituer toute l'œuvre de ce moine éloquent et batailleur. Ses écrits épars sont assez nombreux ; dans le chapitre qu'il

consacre à la critique des sources pour l'histoire de la lutte sur la pauvreté, M. *K.* en dresse la liste (pp. 52-53) : Controverse avec Bonagrazia, apologies d'Olivi, « Rotulus » (contre les Conventuels), réplique (Declaratio fratris Ubertini contra falsitates) et surtout la « Confessio » de 1310 qui complète sur nombre de points l'exposé que nous fournit l'*Arbor* de la piété pratique d'après les Spirituels. De ces textes et de l'*Arbor* se dégagent aisément — Ubertin ayant pour habitude de dire net *tout* ce qu'il veut dire — des renseignements précieux sur la culture morale et intellectuelle des Minorites ses contemporains. Ses vues sont d'ailleurs presque uniformément pessimistes, et il faut faire la part de l'exagération « prophétique » toute naturelle chez cet ardent joachimite : les prédicateurs « nihil videntur nisi mundum, famam et gloriam quaeritare... Parum habent de spiritu mundi contemptus et experientia divinorum et exemplaritate operum ». Beaucoup sont de beaux esprits qui ne se contentent pas de la « sufficientia litterarum », du strict nécessaire qu'admet l'humilité de l'Ordre. Ils s'égarent dans les études profanes... Et pourtant : « Studium illud paganicum vanum et garrulum magis ad nocumentum quam ad perfectum vitae evangelicae sentimus... Sic mentem suam distrahunt (religiosi) et ab interna quiete divellunt, ut nec in pace interna vivunt ». Mais il y a des périls plus grands qui menacent l'« interna quies » du religieux ; c'est l'oisiveté : « Contra illos loquor qui sub porticibus in murmure et discursibus per vicos et per plateas tempus consumunt, orationis et scripturae studium ignorantes. » C'est l'avarice, et l'avarice hypocrite : « Habent mendicitatem insatiabilem et in missis ac aliis spiritualibus vendendis officiis multam simoniacam labem et volunt esse pauperes nomine ». C'est le luxe qu'introduisent les novices et contre lequel ne peuvent lutter les moines de l'ancienne école ; sur ce chapitre comme sur plusieurs autres, le rigorisme devient suspect : « qui volunt tunicas viles habere et repeciatas et unam solam inferius portare et ire sine soleis... reputantur superstitiosi. » Enfin c'est la vie du siècle avec tous ses appétits, même les pires, c'est ce fiévreux « questus temporalium » qui fait dévier l'ordre tout entier des voies glorieuses que lui avait tracées son fondateur. Mais les papes, par des additions consenties ou imposées à la règle primitive, en ont peu à peu altéré l'esprit : « Per talia privilegia evacuatur tota paupertatis regulae nostrae perfectio ». La masse de l'ordre ne s'est laissé que trop gagner par les arguments des détracteurs de la pauvreté, des mauvais docteurs, ces faux prophètes ; et les moines d'aujourd'hui « volunt esse pauperes nomine ad vanitatem gloriae, sed nihi

volunt sentire *de usu paupere* in austeritate carnis ». M. *K.* a consacré des pages substantielles à l'étude de cet *usus pauper* sur lequel reviendront sans cesse comme à un texte de doctrine formel les protagonistes de la grande lutte qui agita l'ordre franciscain et l'Église tout entière sous Clément V et Jean XXII. Cette lutte, M. *K.* en a retracé avec beaucoup de netteté les phases historiques et doctrinales dans les derniers chapitres de son livre (pp. 122-162). Les idées s'y mêlent trop intimement aux faits pour qu'une analyse succincte en soit possible. Bornons-nous à signaler la pénétrante étude de critique psychologique où M. *F.* détermine l'attitude d'Ubertin vis-à-vis des différents partis en lutte (pp. 127-140) ; cf. p. 139 avec Huck, *op. cit.*, sur les rapports d'Ubertin et de Dante.

P. Alphandéry.

Dr E. Fueter. — **Religion und Kirche in England in fünfzehnten Jahrhundert.** — Tübingen und Leipzig, J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1904, 1 vol. de 78 p. 8°.

M. Fueter a voulu résumer en un peu moins de cent pages l'état actuel des connaissances sur la religion et l'Église en Angleterre avant l'âge du schisme, et d'une manière générale, il y a visiblement réussi. Les documents les plus significatifs sont utilisés, notamment les registres de visites des évêques et ces lettres de John Paston dont les citations heureusement choisies éclairent et font vivre d'une vie pittoresque les paragraphes forcément un peu brefs de l'exposé de M. *F.* Il n'y a en effet dans ce livre, de plan très clair et d'une rigoureuse logique, aucun détail de trop et les lacunes y sont peu nombreuses : disons tout de suite qu'à notre gré l'histoire de l'Église y apparaît comme insuffisamment mêlée à la vie sociale de l'Angleterre et presque isolée de sa vie politique ; on n'aperçoit qu'à peine le reflet des événements qui, durant tout le xve siècle, secouèrent de longues crises la nation anglaise tout entière. Mais, tel qu'il est, le livre de M. Fueter n'en reste pas moins un précieux exposé de l'histoire ecclésiastique de l'Angleterre du concile de Constance à l'apparition de l'humanisme.

M. *F.* commence par définir en termes exacts le caractère de profond individualisme que porte en ses manifestations la religion anglaise et la froideur constante de ses rapports avec la cour romaine. Il passe ensuite

en revue les éléments de son clergé. Dans les hauts degrés de la hiérarchie l'esprit séculier domine; parmi les desservants de paroisse, le zèle va en s'affaiblissant chaque jour. les mœurs sont depuis longtemps relâchées, le célibat ecclésiastique n'est plus guère qu'un mythe et les fils de prêtres forment presque une classe nouvelle dans la société. Ce clergé est d'autre part d'une ignorance à peu près absolue en théologie, préférant de beaucoup les sciences séculières que les prêtre considèrent comme d'une utilité plus directe : sur 24 gradués un seul est bachelier en théologie, six sont bacheliers *in legibus*, un est docteur *in legibus* et seize maîtres ès arts.

Pour les ordres monastiques, les éléments historiques nous sont fournis par les registres de visites épiscopales, et surtout par les chroniques, dues presque toutes à des réguliers. Le niveau moral y est à coup sûr plus élevé que dans le clergé séculier, mais l'action sur le peuple est dispersée, amoindrie par des motifs qui tiennent à l'individualité de chaque ordre. Les monastères primitifs, les ordres antérieurs à la venue en Angleterre des Mendiants, manifestent un égoïsme obstiné qui les isole profondément de la vie morale et intellectuelle de la nation. Grands propriétaires fonciers, ils s'intéressent surtout au rendement de leurs terres, s'engagent dans d'interminables débats juridiques au sujet des contrats d'achats ou de ventes et surtout du prélèvement des dîmes sur leurs fiefs. Les ordres mendiants ont profité de cet abandon de la suprématie spirituelle par les ordres primitifs. Dominicains et Franciscains se sont maintenus à proximité du peuple et des nobles : ils ont conquis la plupart des chaires des Universités et, lors de la crise Wicliffite, ils se sont présentés comme seuls champions de la dogmatique orthodoxe. Leur enseignement scolastique est d'ailleurs d'une extrême pauvreté : la vie des Universités anglaises décroît de façon constante au XVe siècle et les *convocationes*, moyen d'ailleurs tout artificiel, restent sans influence sur la qualité de la pensée religieuse.

Par scrupule de conscience historique, M. *F.* a consacré deux pages à la littérature pieuse du XVe siècle anglais : proportionnellement elle mérite moins encore, car peu d'époques littéraires furent aussi complètement dénuées d'originalité. On dirait que la sève nationale est desséchée : l'individualisme religieux des clercs anglo-saxons ne se manifeste sous aucune forme écrite; des traductions, des compilations composent tout le bilan bibliographique de cette période.

M. *F.* étudie ensuite dans leurs grands traits les rapports entre les

religieux et les laïques. Les nobles ont à l'égard du clergé cette indifférence ironique et un peu dédaigneuse qui, au déclin du moyen âge, n'est pas une attitude spécialement anglaise. Les bourgeois fréquentent de plus près le clergé des paroisses. Des froissements nombreux se sont produits et bien des mécontents passeront au lollardisme. Mais à la fin du xve siècle, malgré quelques affirmations pessimistes du très intéressant sermon de 1483 (que publie M. *F.* en appendice à son livre), la foi ou tout au moins l'attachement aux pratiques extérieures est bien loin d'avoir perdu du terrain en Angleterre. Les pèlerinages entraînent en de lointaines expéditions des gens de toutes classes de la société et la *grandissima devozione* des Anglais étonnait jusqu'à des Italiens, leurs compagnons de route. Mais ce ritualisme ne donnait aucune prise au clergé sur la vie morale des fidèles : l'Église officielle, surtout les prélats, étaient à peine respectés. Les Bénédictins se tenaient à l'écart du monde laïque; leur existence ne se justifiait même plus par des services rendus à l'idéal ecclésiastique. Seuls les ordres mendiants vivaient et agissaient : seuls ils étaient connus du peuple et c'est contre eux que vint se briser l'effort des Lollards.

Ceux-ci ne formaient encore qu'un parti sans grande importance, depuis surtout qu'il avait perdu tout caractère politique. Recruté dans la bourgeoisie, les corps de métiers ou le bas clergé, il n'inquiétait ni les pouvoirs publics ni la puissance ecclésiastique. Officiellement — et M. *F.* insiste sur ce point intéressant (p. 52-53), ils avaient disparu avec le Wikliffisme. Pourtant ils continuaient leur propagande dans les milieux populaires de Londres et de Lincoln, ne se bornaient pas au paisible idéal d'une « Familiensekte » M. *F.* discerne, dans leurs premières communautés, trois groupes à peu près distincts, les *Doctor-Mongers*, les *Opinionholders*, les *Neutrals*, divisions qui d'ailleurs ne semblent pas avoir amené d'exclusions et d'excommunications réciproques. La secte se retrouvait tout entière unie pour son labeur de polémique contre la hiérarchie catholique, le ritualisme, l'invocation des saints, la conception orthodoxe de l'eucharistie.

Par une heureuse disposition de son plan, M. *F.* termine son livre avant les quelques pages finales de substantiel résumé) sur un chapitre consacré à Reginald Peacock. Cette originale figure de rationaliste contreréformateur, d'humoriste ecclésiastique a été tracée avec précision par M. *F.* qui, dans le *Repressor of over much blaming of the Clergy*, a isolé très justement la partie de critique biblique : rien, en effet, dans l'œuvre de Peacock, n'est plus propre à éclairer la psycho-

logie — littéraire et intime — de cet indépendant, de ce batailleur isolé que le sermon de 1483 veut flétrir de l'épithète de *Pavo Cicestrencis* et que finit par condamner l'Église que de tels auxiliaires effrayaient plus encore que les Lollards.

P. ALPHANDÉRY.

CARL LUMHOLTZ. — **Symbolism of the Huichol Indians.** — Memoirs of the American Museum of Natural History, Vol. III. Anthropology II. May 1900. — 1 vol. 4° de 228 pages, 291 fig., 4 pl. Prix : 5 dollars.

— **Unknown Mexico.** — A record of five year's exploration among the tribes of the Western Sierra Madre in the Tierra Caliente of Tepic and Jalisco and among the Tarascos of Michoacan. — 2 vol. gr. 8° Ill. et pl. London, Macmillan, 1903. Prix : 50 shillings.

L'auteur, un Norvégien déjà connu pour ses voyages en Australie, a passé cinq années, la plupart du temps tout seul, parmi les Amérindes du Mexique septentrional : il tenait à déterminer l'ethnologie actuelle de la région, les ressemblances de civilisation entre les Sonoriens et les Indiens Pueblos du sud des États-Unis et surtout il espérait réussir à comprendre et à décrire une peuplade dont la vie sociale et individuelle fût relativement primitive afin d'aider à l'intelligence de l'évolution humaine générale. Il a atteint son but avec tout le succès désirable et ses deux publications viennent prendre rang à côté de ce qui a été fait de meilleur ces dernières années (Cushing pour les Zuñi, Fewkes pour les Moki, Mc Gee pour les Seri, Baldwin et Spencer pour les Australiens centraux, Haddon pour les Néo-Guinéens, Von den Steinen et Ehrenreich pour les Amérindes du Brésil, etc.).

Mais — et c'est là une première critique qu'il est nécessaire de formuler — M. *L.* n'a pas compris le plus souvent la dépendance réciproque dans laquelle se trouvaient les faits qu'il a observés. C'est ainsi qu'il ignore la portée sociale du tabou : et nulle part il ne montre les effets des tabous qu'il a lui-même décrits, mais sans essai de systématisation; de même, il décrit les rites du mariage et les rites des funérailles, mais sans déterminer leur fonction religieuse ou sociale; de même encore, il parle de règles d'orientation au cours de certaines cérémonies, mais sans

tenter de rattacher ces règles à une réglementation générale qui a bien des chances d'avoir existé, ou d'exister encore, puisqu'elle est à la base de la répartition des choses de l'univers chez les Zuñi et autres Pueblos, tous bien étudiés par les membres du *Bureau of American Ethnology*.

Il se peut que l'auteur se soit volontairement astreint à décrire sans comparer; au point de vue descriptif, en effet, ses publications sont d'un achevé parfait. Il appartient donc bien à l'école américaine qui préfère la description minutieuse, l'école anglaise cherchant à déterminer des concepts religieux, et l'école allemande s'attachant à l'étude de la vie juridique des demi-civilisés. La lecture préalable des ouvrages de Post, de Kohler et de Steinmetz aurait certainement attiré l'attention de M. *L.* sur des faits sociaux qu'il a, pour ainsi dire, dédaignés; c'est ainsi qu'il ne donne pas de renseignements détaillés sur le régime de la propriété, sur les formes de l'héritage, sur les relations de parenté des habitants d'un même village, etc.

N'ayant point étudié les sociétés mexicaines du nord sous tous leurs aspects, M. *L.* a été porté à ne considérer la religion de ces Amérindiens que comme quelque chose d'individuel, de privé; bien mieux, il a généralisé : « Pour l'homme primitif la religion est une affaire personnelle et non une institution (comme c'est le cas pour la majorité des chrétiens) et c'est pourquoi sa vie est un culte continuel... le sentiment religieux est si puissant chez les Huichols que toute décoration ornant le vêtement ou l'outil le plus commun est une demande de bienfait, une prière de protection contre le mal ou l'expression de l'adoration de quelque divinité. En d'autres mots, les Huichols portent toujours et partout avec eux leurs prières et leurs sentiments religieux sous une forme visible » (*U. M.*, II, p. 212-213); mais c'est dire, au contraire, que la religion est pour les Huichols l'institution par excellence, le pivot social même; de l'accomplissement des rites — car l'ornementation des vêtement et des outils est un rite — dépend la vie, non pas seulement des individus, mais de la société entière (cf. les rites de pluie, les rites agraires, etc). S'il est un peuple où la religion est avant tout sociale et jamais individuelle, c'est celui des Huichols.

A mon tour je généraliserai et dirai : « Pour l'homme primitif la religion n'est jamais une affaire personnelle; elle est toujours une institution; c'est à peine si pour quelques chrétiens elle tend à devenir une affaire personnelle; encore cette direction nouvelle ne se dessine-t-elle que depuis quelques années. Plus un peuple est socialement primitif, plus la vie individuelle est subordonnée à la vie sociale et plus celle-ci

est religieuse; ainsi l'Australien central, le Huichol, le Zuñi, le Dayak, le Tchouktche, le Nicobarien, etc., etc. vivent religieusement d'abord, ensuite seulement : économiquement, politiquement, sexuellement, militairement; toutes les fonctions sociales sont subordonnées à la fonction religieuse et réglées par elle ».

Presque tous les Indiens visités par M. *L.* se rattachent aux Pueblos et sont communément classés comme Sonoriens : Opatas (*U. M.*, I, pp. 10-56), Tarahumars (*U. M.*, I, pp. 119-450), Tepehuans (*U. M.*, surtout I, pp. 423-470), Coras (*U. M.*, I, 485-526); Huichols (*U. M.*, surtout II, pp. 1-282 et *S. of the H.*), Tepecans (*U. M.*, II, pp. 124-1). En outre M. *L.* a pu étudier d'assez près des Aztèques et des Tarasques : ceux-ci ne sont catholiques que de nom et ont conservé leurs anciennes cérémonies en les adaptant au rituel nouveau.

Chez tous, le rituel a pour but essentiel d'assurer de bonnes récoltes de maïs, plante dont les grains constituent la nourriture fondamentale des Sonoriens. Aux rites agraires directs s'ajoutent les rites destinés à faire tomber ou à faire cesser la pluie, à multiplier le *hikuli* ou le daim, à assurer un bon labour et surtout à propitier le Soleil, la Terre, la Lune, les Vents, les Lacs, les Rivières, les Sources et les Rochers, tous regardés comme autant de divinités. Ainsi la complication n'est qu'apparente : en réalité Tarahumars, Tepehuanes, Coras et Huichols ont élaboré de véritables systèmes rituels. Étant agriculteurs, ils ont inventé un ensemble de rites destinés à assurer, à multiplier, à protéger, à faire mûrir les plantes nécessaires à la vie de tous, de même que les Australiens, obligés de se nourrir principalement d'animaux, ont créé un système de rites destinés à fixer, à protéger et à multiplier ces animaux.

Certains éléments rituels sont moins développés chez les Sonoriens que chez les Pueblos des États-Unis, ainsi qu'il ressort d'une comparaison des publications de M. *L.* avec celles de Cushing, de Fewkes, etc. Mais d'autres éléments rituels sont des plus caractéristiques : ce sont surtout les rites relatifs au hikuli et la chasse au daim. Le *hikuli*, sorte de cactée dont le fruit a des propriétés excitantes est une plante sacrée pour les Tarahumars comme pour les Coras et les Huichols ; mais les Tarahumars en regardent comme sacrées toutes les variétés au lieu que les Coras et les Huichols n'admettent comme telle qu'une seule variété (*U. M.*, t. I, p. 357 sqq.). Cette plante ne pousse pas partout; il faut aller la chercher souvent très loin et naturellement ce voyage spécial et la cueillette sont précédés de rites de purification et réglementés par des tabous de toute sorte; la recherche du hikuli est d'ailleurs un élément très important

du culte (*U. M.*, t. II, pp. 126 sqq. et t. I, p. 362). De même, aucune prière intéressant la communauté ne peut être adressée aux grands dieux huichols et coras sans une chasse préalable au daim ; la présence du daim à la cérémonie est aussi nécessaire que celle du hikuli (*U. M.*, t. II, pp. 153 sqq. et t. I, pp. 40-41). Or, pour les Huichols, Coras, etc., le maïs, le daim et le hikuli sont une seule et même chose; la différence extérieure recouvre une identité interne (*U. M.*, t. II, pp. 133-136, 267; *S. H.*, pp. 22, 205); chasser un daim ou manger du hikuli c'est faire pousser le maïs ; chercher du hikuli dans le pays sacré, c'est multiplier les daims ; et manger du daim, c'est faire pousser au loin le hikuli. Cette association étroite de trois objets si différents est des plus intéressantes ; une fois remarquée, il est assez aisé de retrouver sous la multiplicité des rites particuliers le fil conducteur unique. On regrettera que M. *L.* n'ait pas cherché à se faire expliquer cette identification ; il semblerait qu'on doive la regarder comme un élément d'un système complexe de classification des objets, analogue au système zuñi. Sans doute, les Tarahumars ont dit à l'auteur (*U. M.*, t. I, p. 356) que « toutes choses dans la nature sont vivantes ; les plantes ont une âme comme les hommes, car sans cela elles ne pourraient vivre et croître ; il en est qui parlent et qui chantent et qui expriment leurs joies et leurs douleurs ; ainsi les pins pleurent, en hiver, de froid et prient ainsi Tata Dios (le Soleil) de les réchauffer » ; mais les Tarahumars sont relativement christianisés et l'étude des rites, des tabous et des légendes (*U. M.*, t. I, pp. 360 sqq.) montre que le hikuli est considéré comme frère du Dieu-Soleil, c'est-à-dire comme identique à lui. De l'étude comparée des pratiques tarahumars, coras et huichols il semblerait ressortir que le Dieu-Soleil tarahumar et Tatotsi ou Grand-Père-Queue-de-Daim, dieu huichol (considéré comme le plus ancien des dieux, *S. H.*, p. 11) font partie de la même classe que le hikuli, le daim et le maïs.

D'autres vestiges de classification se retrouvent dans l'appartenance de certains animaux à un dieu donné. Ainsi à Tátevali, le Dieu-Feu, appartiennent : le macaw, l'aigle royal, le cardinal, le tigre, le lion et l'opossum, ainsi que les petits végétaux et l'herbe ; Tatotsi, le Dieu-Queue-de-Daim a pour animal favori le faucon à queue blanche ; à Tau, le Soleil, appartiennent le dindon, le lapin, le tigre, le faucon à queue rouge, la caille, le pic géant, l'hirondelle et le cardinal ; ce dieu a pour parèdre le Soleil-Couchant ; Tamoyeke paraît avoir été originellement un dieu-rocher ; il est maintenant un Dieu-Air ; il gouverne le daim, le serpent à sonnettes, le lapin, l'écureuil gris, l'oiseau-mouche, tous les

perroquets, certains faucons, le hibou et les volailles; en outre il protège spécialement le hikuli (*S. H.*, pp. 10-12). On voit que les Huichols ne savent plus au juste dans quelle catégorie classer chacun des animaux cités. On constate aussi un dédoublement de certains dieux, dédoublement bien plus accusé encore chez les divinités féminines; ainsi la Grand-Mère-Croissance qui fait pousser les plantes et est représentée sous forme de serpent à quatre formes : du Serpent rouge à l'Est, du Serpent Blanc à l'Ouest, du Serpent Bleu au Sud et d'un autre serpent au Nord (*S. H.*, pp. 13-14).

Sans doute, il se peut que toutes ces divinités aient été locales à l'origine, puis soient venues postérieurement se subordonner à l'une d'entre elles; et ici se pose la question intéressante, de l'antériorité du totémisme par rapport à une classification générales des choses de l'univers; jusqu'ici les publications de M. *L.* ne donnent point d'éléments nouveaux pour la solution de ce problème.

L'attention de l'auteur s'est portée spécialement sur les objets cérémoniels et son *Symbolism* est consacré à la description minutieuse des flèches, des boucliers, des œil-de-dieu, des petites chaises etc., artistement ornementés qu'on offre aux divinités autant pour les contraindre que pour les propitier. Avant tout il faut au maïs de la pluie; et c'est pour faire tomber ou faire cesser la pluie que Tarahumars, Coras et Huichols s'adonnent à des danses, à des courses, à des voyages, à des prières en commun avec une ferveur sans cesse renouvelée, soit par l'absorption de boissons alcooliques (*tesvino*, etc.), soit en mâchant du hikuli. Je crois inexacte l'expression de « culte du hikuli » employée assez souvent par M. *L.*, car il est naturel qu'une plante qui possède des propriétés stimulantes et antidotiques aussi puissantes soit regardée comme sacrée, c'est-à-dire tabouée; les rites qui en accompagnent la cueillette et l'usage sont simplement des rites de préservation et de multiplication; le culte même s'adresse à des divinités comme le Dieu-Soleil, le Dieu-Feu, la Grand-Mère-Croissance etc. L'ensemble des rites concernant le hikuli n'ayant qu'une importance locale, leur étude ne saurait, je crois, aider à l'intelligence de l'évolution des religions.

Il en est autrement d'un élément rituel qui joue un très grand rôle chez les Sonoriens, je veux dire la danse. Plusieurs travaux importants ont été publiés ces dernières années où l'importance de la danse chez les demi-civilisés a été appréciée; il faut citer tout spécialement *Les Débuts de l'Art* de E. Grosse, *Die Spiele der Menschen* de K. Groos, *Arbeit und Rhytmus* de K. Bücher; il ne semble pas, d'ailleurs que la danse ait été

encore étudiée monographiquement en sa qualité de rite, bien que les éléments d'une pareille monographie soient nombreux et intéressants. A ce point de vue, l'*Unknown Mexico* de M. *L.* fournit d'utiles renseignements qui complètent ce qui a été publié déjà sur la danse chez les Indiens Pueblos par le Bureau of Ethnology de Washington et l'*American Anthropologist*. Chaque famille Tarahumar a devant sa demeure une sorte d'aire destinée aux danses; les danses sont au nombre de six dont deux, le *rutuburi* (danse du dindon) et le *yumari* (danse du daim) sont décrites tout au long par M. *L.* (*U. M.*, t. I, pp. 335-340); la danse est une véritable prière; « parfois la famille danse seule, le père étant le professeur des fils; pendant les travaux des champs, les Indiens envoient souvent l'un d'eux danser tout seul devant sa demeure, les autres continuant à travailler... le danseur participe au travail général en faisant descendre sur les grains la pluie fécondante ou en écartant les orages... quand les autres s'en reviennent le soir, ils se joignent souvent à lui quelque temps; mais d'ordinaire il continue à danser tout seul, toute la nuit, et à chanter jusqu'à extinction de voix; les Indiens me dirent que c'était là la forme de travail la plus fatigante, même pour eux. Quiconque va à la chasse à l'écureuil ou au daim, danse préalablement le yumari pendant deux heures sur l'aire devant sa maison, et cela pour s'assurer le succès; tout propriétaire danse aussi quelque temps avant d'ensemencer ou de faire du *tesvino* (liqueur) afin que l'entreprise réussisse » (*U. M.*, t. I, pp. 352-353).

La danse *cuvali* des Tepehuanes a pour objet de faire croître l'herbe et les champignons et de multiplier les daims et les lapins (*U. M.*, t. I, p. 353) : les danses des Coras ressemblent à celles des Tepehuanes et des Aztèques (*U. M.*, t. I, pp. 523 sq.); les danses des Huichols rappellent celles des Tarahumars (*U. M.*, t. II, pp. 278 sqq.). Dans toutes ces danses, la circumambulation rhytmée est un élément important; elle semble chez les Sonoriens comme ailleurs, avoir pour effet d'imposer ou de lever un interdit, un tabou. Il est intéressant de noter que les Aztèques et les Tarasques christianisés ont, malgré les efforts incessants des prêtres et des évêques catholiques, gardé l'ancienne croyance de leurs ancêtres sur la valeur religieuse de la danse. M. *L.* a vu de près et décrit en détail le grand pèlerinage annuel de Periban, la capitale tarasque, où se trouve un crucifix miraculeux. La découverte du crucifix est récente (30 à 40 ans), mais sa renommée s'étendit au loin et malgré le clergé local les Tarasques ont créé un rituel conforme à leurs propres goûts et non pas aux prescriptions ecclésiastiques : on achète dans l'église même de petits cierges qu'on

porte en dansant jusqu'au crucifix où des bedeaux les éteignent, puis on sort à reculons, toujours en dansant (*U. M.*, t. II, pp. 377-378). En arrivant devant l'église, les hommes de chaque *compagnie* dansent également « *matachines* » pendant un quart d'heure (*loc. cit.*, pp. 377-380). Ainsi les Tarasques ont introduit dans le cérémonial catholique l'un de leurs rites les plus anciens : « ils dansent aujourd'hui devant le Christ miraculeux avec le même zèle que leurs ancêtres devant leurs propres dieux et dans le même but : pour acquérir une bonne santé et s'assurer des réussites matérielles (p. 380).

Les danses sont conduites par des prêtres que M. *L.* nomme shamanes, à tort puisque ces prêtres, non plus que les sorciers-guérisseurs tarahumars, huichols, coras etc., ne présentent aucune des caractéristiques des shamanes sibériens et nord-américains. J'ai exposé ailleurs pourquoi il fallait se garder d'appliquer à tout sorcier ou prêtre demi-civilisé ce nom de shamane, si exact et si commode, et n'insisterai pas davantage ici sur ce défaut de terminologie chez M. *L.* Les prêtres et sorciers huichols etc. n'ont d'ailleurs rien de bien caractéristique, sinon qu'ils ne semblent pas s'être organisés en caste sacerdotale ou médicale, ce qui s'explique assez puisque chaque individu peut assumer, sinon la fonction de guérisseur, en tout cas celle de prêtre. Ici comme ailleurs de nombreux tabous, dont quelques-uns sexuels (*U. M.*, t. II, p. 236) s'imposent à l'individu qui veut acquérir et conserver le pouvoir d'entrer en relations directes avec les divinités soit pour diriger les cérémonies, soit pour éloigner les calamités ou guérir.

On a vu que les Sonoriens rendaient visible la prière en la représentant soit par un objet, soit par un ornement qu'on dédie aux divinités. C'est cet acte de représenter matériellement une volonté ou un sentiment que M. *L.*, adoptant la terminologie de l'école américaine, nomme *symbolisme*. Mais cette extension de sens est des plus discutables. Le plus souvent le Huichol, comme les autres Amérindiens, se contente de représenter directement (avec plus ou moins d'exactitude, et sous une forme plus ou moins stylisée qui peut d'ailleurs être influencée par la matière) la chose qu'il demande ; s'il veut de la pluie, il dessine un nuage, des rayons de pluie etc. Très souvent l'ornement peut manquer totalement de signification, jusqu'au moment où un rêve vient la formuler. M. *L.* lui-même remarque que « dans beaucoup de cas l'objet et le symbole ne semblent avoir aucune relation entre eux » (*S. H.*, pp. 209, 211) ; on la découvre, dit M. *L.*, en cherchant ; mais il faut aussi se demander si ce ne sont pas les questions de l'ethnologue qui créent dans l'esprit de l'individu

interrogé les éléments d'une interprétation symboliste nouvelle. Les résultats généraux de son enquête ont été exposés par M. *L.* dans *S. H.*, pp. 209-217 : on y verra qu'un même ornement peut signifier une quantité de choses différentes ; ainsi des zigzags représentent des serpents (qui amènent la pluie), l'éclair, la mer qui entoure le monde, des vallées et des collines se projetant sur le ciel à l'horizon, des plants de fèves et des vignes vierges : mais le zigzag est un ornement très simple qui est produit dans tout tissage et qui peut être copié en outre directement d'après nature : ce n'est qu'après coup qu'on en arrive à donner au zigzag dessiné inconsciemment ou sans arrière-pensée une valeur religieuse, de symbole. Les ethnologues américains eux-mêmes ne sont pas d'accord sur la validité de l'explication symboliste de l'ornementation et la discussion n'est pas près d'être close ; il est certain que le *Symbolism of the Huichols* de M. *L.* fournit d'excellents matériaux d'étude ; mais on aurait désiré savoir, dans chaque cas particulier, quelles précautions l'auteur a prises pour s'assurer du caractère vrai des interprétations, si celles-ci sont traditionnelles ou individuelles, dues à un prêtre ou à un individu quelconque ou peut-être suggérées par l'observateur.

On trouvera encore dans *Unknown Mexico* la description de rites du mariage, de rites funéraires, de jeux, etc. ; mais l'attention de l'auteur a été moins attirée dans cette direction. Il se peut d'ailleurs que M. *L.* ait l'intention de publier ailleurs, dans un ouvrage destiné aux spécialistes, des renseignements détaillés sur toutes ces coutumes. Un mémoire spécial sur l'Art décoratif des Huichols sera en effet publié par l'*American Museum of Natural History*, de New-York.

L'éloge, au point de vue typographique, des publications de ce Musée n'est plus à faire : chacun connaît la splendide série de la *Jesup Expedition* ; de même les deux volumes édités par la maison Macmillan sont admirablement illustrés surtout en ce qui concerne les objets anciens découverts par M. *L.* (terres-cuites, vases, etc.) ; les couvertures d'*Unknown Mexico* reproduisent en couleurs deux motifs ornementaux vieux-mexicains.

Arnold van Gennep.

Prof. Giuseppe Bellucci. — **La Grandine nell' Umbria.** — Perugia, 1903. Unione Tipogr. Coop. Editrice. In-16 de 136 pages. Ill. — Prix : 2 fr. 50.

Cette élégante monographie est intéressante parce qu'elle montre la

persistance, dans les campagnes italiennes, de croyances et de pratiques fort anciennes et l'adaptation de certaines d'entre elles au milieu mental créé par le catholicisme. Elle est fondée surtout sur 70 réponses reçues après envoi d'un questionnaire détaillé et bien fait; en outre M. *G. B.* est un collectionneur d'amulettes bien connu[1] et c'est aussi en recherchant des pièces nouvelles qu'il a obtenu des explications caractéristiques.

La grêle peut être l'œuvre de Dieu; c'est alors un châtiment qui atteint surtout les villages où les processions traditionnelles n'ont pas eu lieu. Elle peut aussi venir du Diable, soit directement, soit indirectement, c'est-à-dire être l'effet de pratiques de sorcellerie; certains individus sont doués d'un pouvoir spécial et font tomber la grêle à volonté. L'eau de la grêle fondue est impure, par opposition à l'eau de pluie qui est pure. Les deux conceptions touchant la cause de la grêle coexistent souvent dans une même localité et l'on reconnaît à certains signes si les grêlons sont une œuvre divine ou une œuvre diabolique. Dans le val del Nestoro on pense que les grêlons sont les projectiles avec lesquels les Esprits de l'Enfer (anges déchus) combattent les Esprits des Airs (anges fidèles à Dieu).

De même, l'origine des pratiques grandinifuges[2] est attribuée tantôt à Dieu, tantôt au Diable; elles sont les mêmes dans les deux cas. On peut distinguer les moyens préventifs qu'on emploie dès que l'horizon se charge ou pendant que le nuage s'approche, et les moyens directs appliqués à partir du moment où la grêle commence à tomber. M. *B.* a laissé volontairement de côté, et c'est dommage, les prières, les incantations et les formules, pour n'étudier que les objets usités et les cérémonies qui en accompagnent l'emploi.

La coutume de planter une croix de bois dans le champ menacé est générale dans l'Ombrie : mais ce ne sont pas tant les croix que les rameaux d'olivier, les feuilles ou les guirlandes d'*iris florentina* qu'on y fixe, qui importent; en outre, on attache à la croix les premiers épis formés

1) M *B.* a exposé sa collection à diverses reprises et en a publié plusieurs catalogues de plus en plus complets; le dernier (*Amuleti Italiani contemporanei*. Exp. de Turin. Perugia, Un. Tip. Coop. 1898) comprend 527 numéros; à l'exposition de Paris (1889) M. *B.* exposa 412 pièces. Ces catalogues sont des plus instructifs, parce que l'auteur expose à propos de chaque objet les idées concernant son efficacité. Dans une autre brochure l'auteur a soigneusement comparé les amulettes préhistoriques probables aux amulettes modernes d'attribution certaine.

2) Les ingénieurs-agronomes disent : *grêlifuge* !

et c'est là une variété intéressante de sacrifice prémiciel : la moisson faite, on remercie la croix en tressant autour de ses branches plusieurs plants de blé avec leurs épis. Les meules finies, on les somme de la même croix qui protège cette fois contre la foudre et l'incendie. On remarquera qu'ailleurs on fixe les rameaux ou un jeune tronc d'olivier à la cloche de l'église et qu'en certains endroits l'olivier, l'*iris florentina*, les épis sont attachés aux arbres corniers ou aux bornes du champ. Le charbon de bois provenant de la bûche de Noël est également très puissant contre la grêle. Voici qui est plus ancien : dans l'Ombrie méridionale on dispose au milieu du champ ou bien on attache à un jeune arbre ou à un cep de vigne des crânes d'âne ou de chèvre ; cette coutume est des plus répandues dans la campagne romaine et se retrouve en Tunisie, dans le Frioul et ailleurs.

Comme amulettes protectrices M. *B.* décrit et reproduit : des silex taillés, des morceaux de charbon de bois, des Agnus Dei de cire de 1741, des médailles de saint Benoît, des clochettes d'argent provenant de N.-D. de Lorette, etc.

De l'enquête poursuivie de M. *B.*, il résulte que les paysans ombriens sont incapables de distinguer à distance un nuage chargé de grêle d'un nuage ordinaire : la vue de tout nuage noir met en émoi les villages et chacun s'empresse à prendre les dispositions prophylactiques utiles. L'une des plus connues, aussi en France, consiste à sonner la cloche de l'église et les clochettes d'argent domestiques. On pense que la cloche ne protège que le territoire de la paroisse ; aussi toutes les paroisses doivent-elles sonner en même temps. Cette croyance s'efface d'ailleurs devant une autre qui est que la cloche protège aussi loin que porte le son qu'elle émet : ce sont les cloches argentines qui sont alors considérées comme les plus efficaces. Il est des cloches qui ont la spécialité d'arrêter la grêle ; M. *B.* les énumère (p. 54 sqq.). En cas d'insuccès, c'est le sonneur — et parfois, mais rarement, le curé — qui est tenu pour responsable : aussi les sonneurs ombriens vivent-ils dans une terreur perpétuelle et se mettent-ils à sonner à la vue du moindre nuage sombre.

Chaque famille collabore à l'œuvre de défense : le père rentre au plus vite et tire des coups de fusil dans la direction du nuage et pendant la chute des premiers grêlons. On tire tantôt à poudre, tantôt à balles et avec des balles de plomb, de cire pascale ou de zinc. On préfère aux fusils modernes les vieux tromblons au canon évasé qui sont utilisés aussi pendant les processions. Le tir a pour but de « rompre

l'air ». On sait que ce procédé a reçu la consécration officielle; on ne parle plus que de tirs contre la grêle et des sociétés se sont fondées, en Italie, en Autriche (Tyrol), en France (Bourgogne), etc. pour appliquer en grand ce système. Jadis on tirait à flèches pour tuer le nuage ou les esprits; aujourd'hui on provoque « un ébranlement des hautes couches de l'atmosphère »; mais d'après des renseignements sûrs, je puis affirmer que les succès obtenus par les canons sont des plus hypothétiques et l'on peut se demander si toute cette campagne n'est pas l'expression de vieilles croyances revêtues d'un manteau scientifique. De même les spiritistes démontrent scientifiquement l'existence du corps astral.

Pendant que les hommes tirent, les femmes exposent aux fenêtres et sur les balcons tous les ustensiles en fer, ce métal ayant la propriété de repousser la grêle. Si la grêle persiste, on entonne des prières et des cantiques en commun, parfois on profère de vieilles conjurations : c'est au prêtre à les dire, le plus souvent; on expose des images de saints, des rameaux bénits, on jette dans le feu de petits pains bénits dont M. *B.* donne des photographies; en certaines localités on allume de grands feux de paille mouillée (action du semblable sur le semblable) ou des bougies bénites. Si la grêle fait rage, on jette dans la cour à grand fracas les casseroles, les pelles, les pioches, les charrues, des vêtements d'enfant et enfin, suprême ressource, la crémaillère.

Jeter la chaîne qui supporte la marmite est un acte d'une gravité extrême qui peut attirer d'innombrables malheurs sur la maison et sur la famille; la grêle a beau redoubler, on hésite jusqu'au dernier moment. Pourquoi? Malgré ses recherches patientes, M. *B.* n'a pu réussir à le savoir : c'est un peché, le plus grave des péchés, lui a-t-on répondu; c'est le seul cas où le prêtre refuse catégoriquement l'absolution. L'Église a multiplié les ordonnances pour déraciner cette pratique.

Le dernier chapitre est une étude comparée de toutes ces croyances et coutumes. M. *B.* montre qu'elles sont des survivances de l'antiquité; il en étudie les transformations au Moyen-Age et décrit les procédés employés par l'Église romaine pour les faire tourner à son profit et se les assimiler. Peut-être aurait-on désiré que la comparaison des pratiques ombriennes avec d'autres fût plus localisée; ainsi M. *B.* n'a pas fait de recherches détaillées sur les croyances et les pratiques italiennes anciennes et modernes (sauf pour les Abruzzes), concernant la grêle et c'est dommage, car c'est seulement ainsi qu'on arrivera à comprendre pourquoi, de nos jours encore, la crémaillère est en Ombrie un objet sacré et pourquoi

l'olivier, le crâne d'âne ou de chèvre, etc., ont un pouvoir grandinifuge.

A. VAN GENNEP.

Lucien Arréat. — **Le sentiment religieux en France.** — Paris, Alcan; 1903 (« Bibliothèque de philosophie contemporaine »); 1 vol. in-18 de vi et 158 p.; prix : 2 fr. 50.

Voici comment l'auteur détermine dans l'Avant-propos le but qu'il a poursuivi : « Constater l'état de la religion en France, rechercher les causes du réveil religieux qu'on y signale, ramener ces causes à quelques chefs principaux, en dégager l'importance et la signification; esquisser, d'après des témoignages directs, la psychologie du catholique d'aujourd'hui; examiner la valeur relative des doctrines qui prétendent au gouvernement des âmes, et discerner la direction qui s'y découvre, tel est l'objet de ce travail. »

Le livre se divise en deux parties : I. La situation générale : état des forces religieuses; le réveil religieux; les causes morales du réveil religieux; la conservation du type national; le besoin moral; le besoin métaphysique. — II. La situation individuelle : les deux courants de la vie religieuse en France; les formes et la dissolution de la croyance; transformations et retours.

Ce livre a été écrit en 1902, publié en 1903. Plus d'une assertion de l'auteur devrait subir au moins une modification, s'il écrivait aujourd'hui. C'est dire à quel point M. Arréat traite de questions actuelles, sans parti-pris assurément, avec une impartialité complète et en se tenant autant que possible sur les hauteurs sereines de l'observation philosophique, mais sans recul suffisant pour qu'il puisse s'agir ici d'histoire proprement dite. Aussi ne m'est-il pas permis d'en aborder la discussion dans cette Revue. Il me semble seulemunt que l'enquête est assez incomplète; ainsi pas un mot des différentes attitudes des divers groupements religieux à l'égard de l'instruction, rien sur l'influence si déplorable de l'instruction navrante donnée au clergé dans les séminaires, etc. Je me bornerai à signaler quelques-unes des conclusions :

« Ainsi les dogmatismes semblent atteints, plutôt que le sentiment auquel ils satisfont. A mesure que se propage la discipline scientifique, exigée par les conditions du travail dans les sociétés modernes, on conçoit moins aisément la possibilité d'une double voie du savoir, on n'ima-

gine pas sans peine que l'intuition et la pure logique donnent des résultats acceptables en dehors de l'expérience positive ou objective; et cette question même poussée à fond, c'est pour quelques-uns le procès fait à toute métaphysique. Mais cette distinction n'implique pas le dédain irréfléchi de l'état religieux; il signifie une expérience intérieure si constante, si générale, que nous la pouvons tenir pour légitime et réelle en soi. L'erreur serait de l'invoquer en faveur d'une théologie particulière. Elle ne saurait prouver autre chose que la communication de l'homme avec une pensée qui pénétrerait la sienne, et nous n'avons rien à opposer aux hauts esprits qui attestent la valeur de cette épreuve, sans prétendre définir la réalité extérieure à laquelle correspond leur sentiment » (p. 98).

« On est porté, selon moi, à exagérer beaucoup les différences qui séparent les hommes, qu'ils se disent chrétiens ou non chrétiens, à l'égard du contenu précis de leurs croyances... Quelles situations paraissent d'abord plus contraires que l'affirmation et la négation de Dieu! Prenons pourtant l'homme le plus délibérément athée. Cet homme se voit jeté dans un monde que gouverne la nécessité; il se sait dans la dépendance de puissances plus fortes que la sienne; il s'efforce d'en surprendre l'action, de faire tourner la fatalité à son profit... Ce que le croyant appelle Dieu, il le nomme nécessité; l'ordre divin, à ses yeux, c'est la mécanique de l'univers, la loi des êtres, le but de la vie. Il n'est que les mots de changés » (p. 111).

L'une des parties les plus intéressantes du livre, c'est l'appendice. L'auteur y reproduit en entier quinze lettres émanant de différentes personnes (dame, demoiselle âgée, jeune fille, étudiant en médecine, licencié ès lettres, etc.), et dans lesquelles celles-ci expliquent leur état d'âme au point de vue religieux. Assurément une enquête de ce genre donnera des résultats bien différents suivant les personnes que l'on appelle à se confesser. Elle dépend donc en grande partie du choix fait par l'enquêteur. M. Arréat nous donne des spécimens de croyants et d'incrédules, mais ceux-ci mêmes respectueux du sentiment religieux. Ce sont toutes des personnes instruites, capables de bien analyser leur pensée. Il eût été intéressant d'avoir aussi quelques déclarations analogues d'esprits plus simples, de ceux qui forment la grande majorité de la nation. Ils n'auraient peut-être pas été capables d'expliquer leur état d'âme, mais ils nous auraient fait connaître ce qui détermine justement l'attitude des nombreux Français de leur espèce. Et ceci même aurait été instructif.

JEAN RÉVILLE.

NOTICES BIBLIOGRPHIQUES

J. Hunger. — **Becherwahrsagung bei den Babyloniern nach zwei Keilschrifttexten aus der Hammurabi Zeit.** — Leipziger semitische Studien I. 1. Leipzig, Hinrichs, 1903 ; 80 p. in-8°.

L'étude de la divination chez les Chaldéens, fondée par Lenormant en 1875 avait été presque complètement délaissée par ses successeurs. Un recueil de *Documents relatifs aux présages*, publié par Boissier, sans traduction, un recueil de textes astrologiques, publié par Craig, également sans traduction un choix de consultations astrologiques, traduites et commentées par Thompson et dont j'ai rendu compte ici même, sont à peu près tout ce que ces dernières années ont vu paraître. M. Hunger est, autant que je sais, le premier qui ait abordé l'étude méthodique de la lékanomancie. Les deux textes qu'il a traduits et commentés ont été publiés en 1898, dans les fascicules III et V des *Cuneiform Texts from Babylonian tablets in the British Museum*. Ils traitent de la divination par la manière dont se comporte l'huile jetée dans l'eau, ou l'eau jetée dans l'huile. Par exemple lorsque l'huile se partage en deux, le malade meurt, l'armée en campagne ne revient pas ; l'huile prend-elle le côté droit de la coupe, le malade guérit ; forme-t-elle deux bulles d'égale grosseur, le malade guérit, l'armée en campagne revient sans butin ; l'une des bulles est-elle plus grosse que l'autre, le malade gémira, la campagne de l'armée sera pénible, etc. Les cent trente-neuf articles (72 + 67) contenus dans les deux tablettes n'ont pas tous été éclaircis complètement, mais personne ne fera un grief à l'auteur de n'avoir pas résolu des problèmes de lexicographie pour lesquels nous n'avons pas encore de matériaux suffisants. On regrettera seulement qu'un index ne renvoie pas au commentaire général et aux notes où ces problèmes sont discutés. M. Hunger a attribué les deux textes à l'époque de *Hammurabi*, pour des raisons paléographiques et grammaticales qui paraissent décisives. Ainsi se confirme une fois de plus le fait que les textes analogues retrouvés dans la bibliothèque d'*Ašur-bân-apal* sont des copies d'originaux babyloniens beaucoup plus anciens.

C. Fossey.

H. V. Hilprecht. — **Die Ausgrabungen der Universität von Pennsylvania im Bêl-Tempel zu Nippur mit 56 Abbildungen und einer Karte.** — Leipzig, Hinrichs, 1903 ; 76 p. in-8.

Ce court résumé des travaux exécutés depuis 1889 à *Nuffar*, sous les auspices de l'Université de Pennsylvanie, est surtout intéressant par les renseignements qu'il contient sur le sanctuaire du *Bêl* de *Nippur*, le premier temple babylonien qui ait été fouillé avec méthode. Avec ses dépendances, ce temple occupait toute la partie Est de la ville, soit une surface de près de 40 hectares. Au sud était la bibliothèque, détruite au troisième siècle par les Elamites, et reconstruite à l'époque néo-babylonienne. On y a déjà retrouvé 23.000 tablettes ou fragments de tablettes, appartenant en grande partie à la première bibliothèque, et l'on n'a déblayé que 80 chambres, c'est-à-dire la douzième partie d'une surface d'environ 2 hectares 1/2. L'auteur, qui a personnellement dirigé une partie des travaux, estime que l'on doit trouver, à une profondeur plus grande, une troisième bibliothèque, antérieure à *Sargani-šar-ali* (alias Sargon I). En dehors de la bibliothèque, les fouilles ont mis à jour 28.000 documents, dont les plus anciens remontent au IVe millénaire avant notre ère. M. Hilprecht a pu constater qu'au cours des 35 siècles de son existence le temple n'a pas changé de formes ni de dimensions : suivant une idée souvent exprimée dans les inscriptions de Nabuchodonosor et de Nabonide, une restauration devait respecter scrupuleusement l'architecture primitive d'un sanctuaire. Celui de *Nippur* se composait essentiellement de deux cours, l'une extérieure et l'autre intérieure, communiquant par une porte monumentale. La cour intérieure comprenait la tour à étages, au sommet de laquelle était la chapelle de *Bêl*, et le trésor avec les archives. La cour extérieure devait contenir les chapelles des 24 divinités qui avaient leur culte à *Nippur* : l'une d'elles a déjà été dégagée.

C. Fossey.

H. Zimmern. **Keilinschriften und Bibel nach ihrem Religionsgeschichtlichen Zusammenhang** ; *ein Leitfaden zur Orientirung im sog. Babel-Bibel Streit mit Einbeziehung auch der neutestamentlichen Probleme.* — Berlin, Reuther et Reichard, 1903, 54 p. in-8.

Parmi le fatras des opuscules tendancieux et marqués au coin de l'incompétence, dont la conférence de Delitzsch sur *Babel und Bibel* a provoqué la publication, je suis heureux de pouvoir signaler quelques pages, pleines de faits précis et d'intéressantes suggestions, dues à la plume d'un savant autorisé et exempt de préjugés. M. Zimmern a consacré la première partie de sa brochure aux mythes babyloniens que l'on retrouve dans la Genèse : déluge, patriarches, création, paradis ; il y résume des idées déjà exposées par lui dans *Biblische*

und babylonische Urgeschichte (1901). La suite est consacrée aux cérémonies du culte, au sabbat, à la liturgie. L'auteur distingue avec raison entre les usages que l'on retrouve dans toutes les religions parce que l'esprit humain est un, et ceux qui attestent dans la religion d'Israël des emprunts à la Babylonie; à ceux-là appartient la substitution de l'animal à l'homme, dans les sacrifices; à ceux-ci l'offrande de gâteaux appelés *kawwân* (assyrien *kamânu*) à la « Reine des cieux », les lamentations sur Tammouz, les offrandes de pain par douze ou multiples de douze, l'habitude de réserver au dieu la cuisse droite de la victime, le choix du mot *kipper* (assyrien *kuppuru*) pour désigner les cérémonies expiatoires. Enfin M. Zimmern signale de curieux rapprochements entre la mythologie des Évangiles et les légendes babyloniennes, parsies et égyptiennes : au Christ fils de Dieu et créateur du monde, il compare *Marduk*, fils d'*Ea*, et créateur du monde ; à la naissance miraculeuse du Christ, aux prodiges qui l'accompagnent et la suivent, aux dangers que court le divin enfant, il compare le récit de la naissance de Gilgamos, dans Elien, la naissance et l'enfance de Sargon I, prototype de la légende de Moïse sauvé des eaux, qui elle-même a inspiré la légende de la persécution hérodienne et de la fuite en Egypte, etc. Il y a là comme une première esquisse de recherches qui semblent appelées à renouveler l'histoire des origines du Christianisme.

C. Fossey.

Chr. Dieckmann. — **Das Gilgamis. Epos in seiner Bedeutung für Bibel und Babel**. Leipzig, Steffen, 1902, 197 pp. in-8°.

L'auteur a cru devoir nous prévenir qu'il n'était pas assyriologue ; la précaution était superflue. Il ne nous dit pas qu'il n'est ni historien ni géographe, ni orientaliste d'aucune manière, mais il met *Erech*, *Akkad* et *Kalne* en *Elam* (p. 10), et cela suffit. Son livre est au dessous de toute critique, et je me contenterai d'y cueillir quelques joyeusetés. *Eabani* est *Nimrod*, parce qu'il est appelé *nimru ša ṣeri* (panthère du désert), ce qui est presque le même nom (p. 13). Le *Kedorlaomer* de la Genèse n'est autre que *Gudea* ou Nimrod (p. 17). *Hammurabi* et *Rim-Sin* sont les successeurs immédiats de *Gudea* (17-20). *Kudurmabuk* est le même roi que *Kedorlaomer* (p. 20). *Sargon d'Agadé* est *Hammurabi* (p. 20) qui est *Gilgamès* (p. 23). Après cela il ne m'est pas désagréable de constater que M. D. est un partisan résolu de la révélation biblique, et que son livre en est la démonstration.

C. Fossey.

Le Gita-Govinda, pastorale de Jayadeva, traduite par M. G. Courtillier, avec une préface de M. Sylvain Lévi. — Paris, Leroux, 1904, in-18 de x et 85 p.

Ce petit volume fait partie de la Bibliothèque Orientale Elzévirienne, qui

comprend déjà une dizaine de drames ou de poèmes traduits du sanskrit. La préface de M. Silvain Lévi, qu'on regrette si courte quand on a fini de la lire, nous renseigne sur les caractères essentiels de l'œuvre de Jayadeva. « Le Gita-Govinda est une pastorale ; le poète met en scène un berger, une bergère, une confidente, avec un essaim de pastourelles à l'arrière-plan. C'est le cadre classique, et presque banal, de Théocrite et de Virgile, de Racan et de Segrais. Mais quelle différence d'inspiration ! Les amourettes des Tityre ou des Amaryllis pâlissent au regard des transports et des ardeurs que chante l'Hindou. » Le Gita-Govinda, très intéressant au point de vue littéraire, n'offre presque rien à glaner pour l'historien des religions ; le cadre dramatique est emprunté, il est vrai, aux traditions religieuses de l'Inde, mais il disparaît complètement sous les enjolivures dont l'a orné l'imagination débordante du poète, et les allusions mythologiques sont nombreuses, mais banales. Jayadeva a beaucoup sacrifié aux tendances de son époque et a produit une œuvre touffue et artificielle, d'un lyrisme à la fois exubérant et raffiné. Traduire un poème qui ne vaut que par la forme est toujours chose malaisée; M. G. Courtillier s'est élégamment tiré d'une tâche difficile. En usant tour à tour de vocables désuets et de néologismes hardis, en donnant tous ses soins à la combinaison harmonieuse des sons et à la mélodie des phrases, il a su faire passer en français la subtibilité précieuse du texte sanskrit, la variété inattendue des composés à plusieurs termes et même une partie des effets d'une rhétorique surannée. Voici quelques échantillons de ce style qui, par une transposition curieuse, arrive à rendre à la fois les mérites et les défauts de l'original : « La déesse de l'Eloquence bigarre la galerie de ses pensées » (p. 1). « Sa pensée, aux idées de lune, de santal, de nymphéas, tombe en longs évanouissements » (p. 31). « Sur ses hanches à l'ample ressaut, gîte de la volupté, trône d'or de l'Eclos-au-cœur, il éploie une ceinture de pierreries » (p. 47). « Elle dérobait ses mammes et sa pudeur » (p. 79). « Penser à toi, nectar, n'est que tare ! O miel, tu es fiel ! O grappe, qui te grapillerait ?... Azalée, soit désolée ! » (p. 83). Aussi ceux qui liront ce petit volume auront une impression très analogue à celle que leur donnerait l'œuvre même de Jayadeva : c'est le plus bel éloge qu'on puisse faire d'une traduction.

Ch. Renel.

Général de Beylié. — **Le Palais d'Angkor Vat ancienne résidence des rois khmers.** — Hanoï, F.-H. Schneider, 1903, gr. in-8°, vii-34 pp., 7 fig.

Il ne s'agit point ici d'une description sincère mais banalement laudative : le nom du général de B. suffit à rassurer le lecteur. L'auteur de l'*Habitation byzantine* a cette fois apporté son habituelle pénétration de chercheur et sa sagacité d'érudit au problème, si controversé, de la destination primitive d'Angkor Vat.

Les travaux épigraphiques de Bergaigne, Barth et Aymonier paraissent avoir

résolu la question contrairement à l'opinion des premiers explorateurs : les plus anciennes inscriptions démontrent que les divers monuments de ce groupe, tous bâtis d'ailleurs sur un plan similaire, étaient consacrés au culte. Il est permis, en l'absence de toute preuve contraire, de penser qu'ils le furent toujours.

M. de *B.* y voit, lui, une résidence royale désaffectée et transformée en temple à une époque incertaine. Il s'appuie, pour le démontrer, sur les confidences du chef des bonzes d'Angkor qui, adroitement gagné par l'offre d'une pendule à musique, lui a fait retrouver pour ainsi dire pièce à pièce, l'ancienne habitation à travers la pagode, sur les traditions locales et sur la très nette similitude de plan entre Angkor Vat et le palais actuel du roi Norodom à Phnom Penh. Le général de *B.* estime qu'un fervent bouddhiste comme Norodom aurait hésité avant de copier sa demeure sur celle des dieux, si pour lui Angkor Vat n'avait eu d'abord une destination toute profane. La thèse, fort ingénieuse, est au surplus déduite avec grande habileté : elle mérite donc d'attirer l'attention.

Nous nous permettrons cependant de faire remarquer à l'auteur que les souvenirs des bonzes même les plus intelligents sont souvent sujets à caution, il le sait aussi bien que nous ; encore plus les traditions locales où l'amour-propre national et l'ignorance changent en légendes les faits les plus simples. En outre si la piété de Norodom lui interdisait de rappeler dans son palais, la disposition d'Angkor Vat consacrée dès l'origine aux dieux, elle ne devait pas lui permettre plus de liberté avec Angkor désaffectée depuis des siècles au profit des mêmes dieux. Il y a là un *distinguo* vraiment bien subtil.

Passant ensuite à la construction d'Angkor Vat, M. le général de *B.* tente d'établir une filiation étroite entre l'architecture khmère et l'architecture musulmane. Les rapprochements qu'il fait son intéressants, mais ne peuvent nous convaincre. L'architecture khmère, sœur et non fille de l'architecture javanaise, nous paraît provenir directement de l'Inde avec les modifications de détail propres au génie indigène.

Qu'on partage ou non les opinions de M. de *B.*, son étude n'en est pas moins à lire : bien faite, remplie d'aperçus ingénieux, elle est propre à mettre sur la voie de nouvelles découvertes en ces questions encore si débattues.

Antoine Cabaton.

C. F. G. Heinrici. — **Das Urchristentum.** — Göttingen, Vandenhoeck-Ruprecht, 1902, 1 vol. de viii et 143 pages. Prix : 2 m. 40.

Ce livre reproduit, avec de plus amples développements et sous une forme appropriée à la lecture, une série de conférences faites par l'auteur en 1902 dans une université populaire (Volkshochschulkursus). C'est donc un ouvrage de vulgarisation, mais composé par un homme qui y résume le résultat d'études personnelles approfondies. L'auteur pratique la méthode et parle la langue de la libre critique historique, mais il ne se croit pas obligé de cacher

sa profonde admiration pour le Christ ni même sa conviction que le Christianisme, tout en étant conditionné par l'histoire comme tout phénomène humain, est d'une originalité unique dans le champ des religions humaines. De pareilles conférences ne seraient pas possibles dans nos universités populaires parisiennes, non seulement parce que le public qui les fréquente est trop dépourvu de toute espèce d'instruction religieuse historique, mais encore parce qu'il est trop intolérant pour supporter une instruction de ce genre qui ne s'accorde pas avec ses opinions généralement antireligieuses.

Après une courte introduction destinée à définir ce qu'il faut entendre par « Urchristentum », M. Heinrici décrit en quatre chapitres : l'œuvre de Jésus ; la communauté primitive de Jérusalem, le Judéochristianisme et la première mission ; le christianisme universaliste et l'œuvre de l'apôtre Paul ; la seconde génération de l'âge apostolique. Il ne fait pas la critique proprement dite des sources ; il se borne à faire connaître les solutions qu'il adopte, avec quelques arguments à l'appui. Elles sont généralement prudentes. L'Apocalypse est l'œuvre du presbytre Jean. Le IVe Évangile a été écrit par un disciple de l'apôtre Jean d'après la prédication orale de celui-ci. Les Épîtres aux Colossiens, aux Philippiens, à Philémon sont pauliniennes ; la IIe à Timothée peut-être ; la Ire à Timothée, celle à Tite et celle aux Éphésiens ont été écrites par des disciples de l'apôtre. I Pierre est admis comme authentique et rangé avec l'Épître aux Hébreux et l'Épître dite de Jacques parmi les documents émanés du judéo-christianisme (p. 44 et 104 sqq.).

L'auteur, en effet, n'admet pas une opposition radicale entre les judéo-chrétiens et les universalistes pauliniens, ou plutôt il reconnaît entre les judaïsants et les universalistes des groupes de judéo-chrétiens à l'esprit large, qui tendent la main aux universalistes. Ce point de vue paraît juste en ce qui concerne les chrétiens issus de la synagogue juive dans le monde gréco-romain, mais il y aurait beaucoup à reprendre aux jugements énoncés sur la valeur et la provenance des sources. Il aurait fallu s'expliquer plus nettement sur les différentes variétés de judéo-chrétiens. En donnant à ce terme l'extension que lui attribue M. Heinrici on pourrait aussi bien admettre l'apôtre Paul parmi les représentants du judéo-christianisme libéral. Il ne s'agit que de s'entendre sur la portée des noms. On s'étonne, d'autre part, que l'auteur ne tienne compte que des écrits du Nouveau Testament, sans s'occuper en aucune façon d'autres documents non moins intéressants pour l'historien, tels que la Didaché, l'Épître de Clément aux Corinthiens, le Pasteur d'Hermas ou les Épîtres d'Ignace.

Sa conception de l'œuvre de Jésus est toute spiritualiste. L'élément apocalyptique juif est à peu près complètement éliminé. Le Royaume de Dieu se réalise par le règne de Dieu dans les âmes dès ici-bas et l'expérience que fait le fidèle disciple de cette domination souveraine de Dieu en lui est pour lui la garantie de l'achèvement définitif de l'œuvre entreprise par Jésus. La religion se traduit ainsi en morale.

Nous ne discutons pas ici toutes ces assertions, pas plus que la reconnais-

sance implicite de la réalité historique de la résurrection de Jésus. Nous nous bornons à les constater pour caractériser l'œuvre de M. Heinrici. Il y a, dans le tableau qu'il trace du Christianisme primitif, une part de réaction légitime contre les exagérations du réalisme qui prévaut trop souvent aujourd'hui dans l'interprétation des évangiles synoptiques et qui fait si grande la part du matérialisme messianique juif dans l'enseignement de Jésus, que l'on ne comprend plus du tout comment la belle et profonde religion morale de l'Évangile a pu se combiner avec une pareille conception du monde et de l'histoire. Mais il est fâcheux que M. Heinrici n'ait fait connaître à ses lecteurs qu'une des faces de la question.

Jean Réville.

L. Homo. — **De Claudio Gothico, Romanorum imperatore** (268-270). — Paris, Jouve, 1903, 118 p.

La thèse latine que M. Homo a consacrée à l'empereur Claude II est une bonne vue d'ensemble du règne de ce prince, où tous les renseignements essentiels sont présentés avec netteté et les faits analysés avec soin. Le seul regret qu'on puisse exprimer, c'est que l'auteur n'ait pas donné à son exposé un peu plus d'ampleur.

Le livre s'ouvre par une étude critique sur la *Vita Claudii* dans l'histoire Auguste (ch. I), puis M. Homo passe en revue la biographie de Claude avant son avènement (ch. II), l'état de l'empire à la date de 268 (ch. III), la chronologie du règne (ch. IV), les guerres contre Aureolus et les Alamans qui avaient envahi la Rhétie et s'étaient avancés jusqu'en Italie (ch. V), la guerre contre les Goths (ch. VI), les affaires d'Orient : Zénobie s'empare de l'Égypte et de l'Asie Mineure (ch. VII), l'administration intérieure (ch. VIII), la mort de Claude et le règne éphémère de son frère Quintillus (ch. IX). Trois appendices terminent le volume.

Nous n'avons guère d'autre omission à signaler qu'une inscription d'Afrique[1], découverte en 1893, que nous ne retrouvons pas à l'appendice I (*Inscriptiones ad principatum Claudii pertinentes*). Cette base honorifique présente cette particularité que l'empereur semble y porter le nom de Valerius : *Imp. Caes. M. Aur. V. Claudio Pio*, etc. M. Homo (p. 94-5) pense que l'attribution du nom de Valerius à Claude n'a aucune valeur historique ; c'est là, suivant lui, une invention des écrivains du début du IV[e] siècle, désireux d'établir un lien de parenté entre Constance Chlore (M. Flavius Valerius Constantius) et Claude II, à qui ils conféraient aussi pour la même raison le gentilicium Flavius. L'inscription d'Henchir Tell-el-Caïd prouve qu'il ne faut pas se hâter d'adopter la con-

1) *Bull. Arch. Com. Tr. hist.*, 1893, p. 216, n° 28 = Cagnat, *Année Epigr.*, 1894, n° 54.

clusion de M. Homo et que la question peut être discutée (cf. le petit bronze publié par Cohen (*Monnaies romaines*, VI[e] n° 64), avec la légende *Imp. C. V. Claudius Aug.*).

Parmi les martyrs dont les Acta Sanctorum attribuent le supplice à la persécution de Claude II, il serait bon d'ajouter (p. 117) au 18 janvier Sancta Prisca (cf. Dufourcq, *Etude sur les Gesta Martyrum romains*, p. 169).

Ces quelques remarques n'enlèvent rien au volume de sa solidité et de sa précision. M. Homo écrit dans une langue facile, il connaît bien ses textes, fait un judicieux usage des monnaies et des inscriptions, expose avec méthode et clarté les résultats de ses recherches, autant de qualités qui sont précieuses et peu communes.

A. MERLIN.

L. Homo. — **Essai sur le règne de l'empereur Aurélien** (270-275). (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome. Fascicule 89). — Fontemoing, 1904, 390 p., 18 illustrations, une carte et 2 plans hors texte.

Les règnes des empereurs du III[e] siècle, de Maximin à Dioclétien, forment une des parties les plus obscures et les plus difficiles de l'histoire romaine. La pauvreté des textes littéraires et la rareté des documents épigraphiques sont bien faites pour détourner d'une étude dont les biographies suspectes de l'histoire Auguste sont la base principale. L'exemple que M. Homo a donné avec son volume sur Claude II et surtout avec son livre sur Aurélien prouve cependant qu'on peut arriver à retracer d'une façon satisfaisante la physionomie des princes qui ont succédé aux Sévères et que nous connaissions si mal jusqu'ici.

M. Homo a choisi pour sa thèse française de doctorat ès lettres le règne de l'empereur Aurélien et il a produit une œuvre excellente, qui rendra aux travailleurs les plus utiles services et pourra servir de modèle à ceux qui désormais voudront écrire la monographie d'un des maîtres de l'Empire pendant la période si troublée du III[e] siècle.

L'ouvrage débute par une introduction critique, très précise et très nette, sur la *vita Aureliani* dans l'histoire Auguste : M. Homo se montre à bon droit sévère pour les documents insérés dans le texte, qu'il rejette comme faux[1];

1) Cette conclusion a une grande importance; elle enlève toute valeur par exemple à la lettre d'Aurélien au Sénat sur la consultation des Livres Sibyllins (20, 4-8). Tout récemment encore, M. Nino Tamassia s'est autorisé de ce texte pour attribuer les rigueurs d'Aurélien contre le Sénat en 271 (Homo, p. 78) au fait que certains sénateurs, chrétiens, avaient opposé de la résistance aux ordres de l'Empereur enjoignant d'ouvrir les livres et d'y chercher le moyen d'apaiser les dieux irrités (cf. Tamassia, *L'imperatore Aureliano ed i libri Sibillini, Note per la storia del cristianesimo nel secolo III*, dans les *Atti e memorie della R. Acc. di Padova*, N. S., XV, 1899, p. 111 à 123).

puis il passe à l'indication des autres sources, en faisant avec raison une place à part à la numismatique : les monnaies des princes du IIIe siècle, qui ont fourni depuis une vingtaine d'années matière à nombre d'articles importants, sont un moyen d'information qu'on ne saurait négliger et dont M. Homo a tiré beaucoup de renseignements intéressants.

La première partie comprend la *carrière privée d'Aurélien* (ch. I) et le *Tableau de l'Empire à son avènement* (ch. II). De ces pages, nous ne retiendrons ici qu'un seul fait : M. Homo croit à la véracité du biographe lorsqu'il dit que la mère d'Aurélien était prêtresse du Soleil ; la ferveur de l'empereur pour la religion solaire s'expliquerait ainsi par un culte de famille (p. 28-9).

IIe partie. *La défense du Danube. La reconstitution de l'unité impériale* (270-274). Dans une série de chapitres fort bien conduits, M. Homo nous montre Aurélien repoussant sur le Danube les invasions des Juthunges et des Vandales (ch. I), et, après avoir réprimé à Rome les menées factieuses des sénateurs et la révolte des monétaires (ch. II), s'occupant de restaurer l'unité de l'Empire, en Orient d'abord (ch. III et IV) puis en Gaule (ch. V). En faisant le récit des opérations militaires contre l'empire palmyrénien, M. Homo est amené à parler (ch. III, p. 96-97) de l'attitude d'Aurélien vis-à-vis de Paul de Samosate, évêque d'Antioche, un des auxiliaires et des protégés de Zénobie. Déposé par le troisième synode d'Antioche, soutenu par Zénobie et par une grande partie de la population chrétienne, l'évêque avait refusé d'obéir et d'abandonner la maison épiscopale au nouveau titulaire, Domnus. Ses adversaires chrétiens firent appel à l'empereur quand il entra dans leur ville : ce fut comme représentant de la société civile qu'Aurélien intervint ; sans se mêler de la question religieuse, en se maintenant à un point de vue strictement légal, il se prononça pour Domnus, parce que, reconnu par l'évêque de Rome centre de l'Empire, il était, aux yeux du prince partisan résolu de l'unité et de la centralisation impériales, le représentant véritable et seul autorisé de la communauté d'Antioche, propriétaire de la maison épiscopale. Vainqueur de Zénobie et de Tétricus, Aurélien célébra à Rome au début de 274 un triomphe merveilleux, qui marque le succès de sa politique : le monde romain est tout entier replacé sous l'autorité d'un seul maître (ch. VI).

IIIe partie. *Le Gouvernement intérieur. Les Réformes.* — Pour assurer la durée de son œuvre, Aurélien voulut l'appuyer sur des réformes destinées à prévenir de nouvelles crises. M. Homo consacre un premier chapitre à indiquer le caractère du gouvernement intérieur d'Aurélien (désir de renforcer l'autorité impériale en établissant l'absolutisme), puis il passe aux diverses branches de l'administration : les finances, la législation, les travaux publics (ch. II) ; la réforme monétaire (ch. III) ; les réformes alimentaires (ch. IV) ; la réforme religieuse (ch. V). Nous ne pouvons analyser en détail ces divers chapitres ; nous nous arrêterons seulement au dernier, celui où est étudiée la constitution de la religion solaire en culte d'état (p. 184 et suiv.).

Avec une grande clarté et une grande pénétration, M. Homo nous expose

quel fut le but poursuivi par Aurélien en reconnaissant officiellement en 274 le soleil comme dieu suprême de l'Empire, en lui construisant un temple à Rome, en créant un collège de Pontifes du Soleil. Il se proposa de profiter des aspirations qui se faisaient jour au IIIe siècle dans le paganisme romain et oriental et qui tendaient vers le monothéisme solaire, pour rétablir l'unité morale de l'empire comme il en avait refait l'unité matérielle ; il organisa une religion très générale, à laquelle tous, malgré leurs préférences individuelles, pouvaient se rallier et qui avait un caractère officiel : par là il espérait renforcer l'autorité impériale et faire du prince, représentant sur la terre du Soleil, un dieu et un maître absolu : *Deo et domino nato Aureliano Augusto*, lit-on sur une monnaie. La légitimation du despotisme, qui seul, aux yeux d'Aurélien, pouvait sauver l'Empire et parer au retour de l'anarchie militaire, était la conséquence immédiate et intentionnelle de la réforme religieuse.

IVe partie. *La reorganisation militaire de l'Empire; l'enceinte de Rome.* — Le chapitre I traite de l'armée et de la défense des frontières ; le chapitre II est réservé à l'enceinte de Rome. C'est le chapitre le plus étendu de l'ouvrage (p. 214 à 306) et c'en est certainement un des plus instructifs. M. Homo a fait sur le mur d'Aurélien, son caractère général, son tracé et sa construction, une étude minutieuse appuyée sur des relevés personnels et des observations originales, qui mérite d'attirer tout particulièrement l'attention et les éloges.

La Ve partie est le récit des dernières campagnes d'Aurélien sur le haut Danube et en Gaule, de l'évacuation de la Dacie transdanubienne remplacée par une nouvelle province de Dacie, du meurtre d'Aurélien.

Cinq appendices et un index terminent le volume.

Ce que nous venons de dire permettra au lecteur d'apprécier la valeur du livre de M. Homo et suffira, nous l'espérons, à le recommander. C'est sans contredit un des meilleurs ouvrages qui aient paru ces dernières années sur l'histoire de l'Empire romain [1].

A. Merlin.

Paul Wernle. — **Die Renaissance des Christentums im 16ten Jahrhundert**. — Tübingen, Mohr, 1904. In-8, 47 p. (Samml. gemeinverst. Vorträge u. Schr. aus dem Gebiet der Theologie und Religiongeschichte).

Que la Réforme à ses débuts ait été une *Renaissance du christianisme* (les

[1] L'appendice III qui contient les inscriptions du règne d'Aurélien laisse quelque peu à désirer : M. Homo n'a pas distingué les parties manquant par cassure ou endommagement de la pierre et qu'il faut *restituer*, des parties écrites en abrégé et qu'il est seulement besoin de *compléter*, il a mis uniformément tout ce qui est ajouté au texte original entre parenthèses, au lieu de garder celles-ci pour les compléments et de se servir des crochets, comme c'est l'habitude, pour les restitutions. De là naît quelque confusion. Dans cet appendice également, d'assez nombreuses fautes d'impression.

mots *renascens christianismus* sont dans Zwingli), parallèle à la Renaissance des lettres, c'est ce que l'on accordera de bonne grâce à M. Wernle. Avec John Colet en Angleterre, Erasme aux Pays-Bas, Le Fèvre d'Etaples en France, les érudits bâlois et même Zwingli, ce christianisme procède à la fois de Platon et de saint Paul, sans que ces humanistes pieux aperçoivent nettement la contradiction qui existe entre le flottant idéalisme du prince des philosophes et la dure doctrine du péché enseignée par l'apôtre des gentils. Ils essaient de tout concilier en ramenant toute la religion au Sermon sur la montagne, à la personne même de Jésus.

Mais ce christianisme des lettrés ne tenait pas compte des réalités historiques. Luther seul, pauvre moine torturé dans sa conscience, a su embrasser la théologie paulinienne du point de vue « de l'angoisse du péché et de la consolation du péché ». C'est là ce qui fit sa force. Il a créé, en partant de son expérience intime, « une Église du paulinisme pur ». Ensuite, « grâce à la puissante personnalité de Calvin, ce paulinisme abrupt... a étendu sa domination sur le domaine de la réformation zwinglienne, et sur la France, l'Écosse, la Hollande, l'Angleterre ». Sa force plastique a survécu à la Renaissance.

Ces thèses ne sont pas aussi neuves que M. W. semble le croire. Elles sont exposées ici avec érudition et avec netteté.

Henri Hauser.

Archiv für Reformationsgeschichte. Texte und Untersuchungen in Verbindung mit dem Verein für Reformationsgeschichte herausgegeben, von Walter Friedensburg. — Berlin, C. A. Schwetschke u. Sohn [1]).

Nous venons de recevoir la première livraison d'une nouvelle revue d'histoire ecclésiastique qui sera consacrée spécialement à l'époque de la Réforme et tout particulièrement à la Réforme en Allemagne ; du moins dans la série assez longue des mémoires annoncés par le prospectus, nous n'en avons point vus qui se rapportent à d'autres pays. Le titre même du recueil montre qu'il contiendra à la fois des *mémoires critiques* et des *textes inédits*. Le premier fascicule renferme une intéressante étude de M. le Dr Paul Kalkoff, de Breslau, sur *la politique de conciliation d'Erasme*, au commencement de la crise religieuse et *sur la part qu'il a prise à la guerre des brochures et pamphlets*, publiés dans les premiers temps de l'agitation luthérienne. L'auteur, si compétent sur ce chapitre, nous expose, en plus de quatre-vingts pages l'attitude fort diplomatique du grand humaniste, vers 1520 surtout, alors qu'il se servait encore du dominicain Jean Faber pour contrecarrer ses confrères (tout dévoués au nonce Jérôme Aléandre : il nous le montre comme le véritable auteur des satiriques *Acta Acade-*

1) Prix du cahier pour les souscripteurs : 3 fr. 50 ; pris isolément : 5 fr. 50.

miae Lovaniensis, dirigés contre cet ancien compagnon d'études à Venise, devenu son ennemi; il cherche à établir qu'il est l'inspirateur tout au moins de certaines diatribes de ses amis, le *Hochstratus ovans*, l'*Epistola Udelonis Cimbri*, etc. Mais quand la lutte devient plus ardente, quand Erasme s'aperçoit que Charles-Quint ne souffrirait pas d'hérétiques aux Pays-Bas et qu'il est bientôt dénoncé lui-même par l'entourage du souverain, il prend ses mesures pour échapper au péril par un exil volontaire; c'est vers la fin de cette même année qu'il écrivait au cardinal Campeggi les mots bien connus et souvent cités : « *Affectent alii martyrium, ego me non arbitror hoc honore dignum* », qui mettaient fin à son intervention personnelle dans la lutte religieuse, du moins comme champion des idées nouvelles.

On trouvera à la suite un *Rapport inédit du théologien Antoine Corvin*, alors au service de Philippe de Hesse, plus tard ministre à Hanovre, *sur le colloque de Ratisbonne*. Cette copie, d'ailleurs incomplète, retrouvée aux archives de Goslar et rédigée vraisemblablement en mai 1541, est publiée ici par M. le professeur Tschackert, de Gœttingue, auquel l'on doit une biographie de Corvinus. La pièce ajoute quelques détails à tout ce que nous savons déjà sur ce colloque.

En dernier lieu, la présente livraison renferme, sous le titre de *Mittheilungen*, une série de notices bibliographiques, généralement très succinctes, sur des publications nouvelles, par exemple les *Beitraege zur Reformationsgeschichte*, tirés de la bibliothèque de Zwickau par M. Otto Clemen ; le *Authentischer Text der Leipziger Disputation von 1519*, de M. Seitz ; le gros volume de M. R. Holtzmann, sur le *Développement religieux de Maximilien II avant son avènement au trône* ; le livre de M. F. Strunz, sur *Théophraste Paracelse*, etc., etc.

Rod. Reuss.

Louis Goebel. — **Herder und Schleiermachers Reden über die Religion.** — 1 br. in-8° de IV et 103 pages ; Gotha, F. A. Perthes, 1904.

Lorsqu'en 1799 parurent — sans nom d'auteur — les fameux « Discours sur la Religion » de Schleiermacher, le bruit courut qu'ils étaient dus à Herder lui-même. La même aventure ne devait-elle pas arriver à Fichte dont le premier écrit anonyme fut unanimement attribué à Kant ? Cependant de Herder à Schleiermacher, il y a loin ; l'un nous a rendu la nette compréhension de la poésie hébraïque et de l'Ancien Testament, l'autre considère tout cela comme choses mortes ; l'un combat le romantisme, l'autre est un de ses principaux représentants. D'où vient donc cette méprise des contemporains ? C'est la question que se pose M. Louis Goebel, pasteur allemand à Brooklyn, et à laquelle il répond dans la brochure que nous présentons ici au lecteur. Y a-t-il un rapport profond entre Herder et Schleiermacher? — Oui, il y a ceci de commun que l'un et l'autre ont voulu rendre à la religion son indépendance, et lui ont assigné le même domaine.

Pour prouver son dire, l'auteur écrit quatre chapitres, correspondant aux divisions du sujet instituées par Schleiermacher lui même : l'essence de la religion, la culture religieuse, le côté social de la religion, enfin les religions.

Dans le premier chapitre nous voyons comment Herder a voulu distinguer la religion de la morale et de la métaphysique, et a trouvé son essence dans l'intuition et le sentiment. Il n'est pas difficile de montrer ensuite qu'il en est de même chez Schleiermacher, ne fût-ce qu'en citant (p. 26) la fameuse phrase : « L'essence de la religion n'est ni pensée, ni action, mais intuition et sentiment »; il est plus curieux encore de voir comment coïncident les définitions données par les deux théologiens de la révélation, de la grâce, etc.

De ces conceptions identiques devait résulter naturellement l'emploi de méthodes analogues pour cultiver les sentiments religieux; Herder s'élèvera contre l'usage de formules abstraites et Schleiermacher demandera que l'entendement prépare seulement les voies à l'intuition. Mais ici se révèle déjà le défaut capital du livre de M. Goebel. Nous avons trouvé dans le premier chapitre deux exposés successifs et parallèles des théories des deux théologiens ; nous retrouvons ici le même parallélisme, qui nous attend encore au troisième chapitre, et ne nous sera pas épargné au quatrième. Cela ne va pas sans quelque monotonie, voire sans un peu de cette uniformité dont naquit un jour — et naît encore souvent — l'ennui. Cela n'empêche certe pas que le livre de M. Goebel ne soit d'un vif intérêt, et si nous ne le suivons pas dans le détail de son exposé, c'est que nous ne voudrions pas tomber dans le défaut que nous même venons de lui reprocher.

Une remarque cependant s'impose. L'auteur a inscrit en sous-titre sur son ouvrage : « contribution à l'histoire du développement de la théologie moderne »; ce titre est-il justifié? — Dans une certaine mesure assurément oui; mais autant qu'on pourrait le désirer? — Non! — Herder et Schleiermacher ont eu tous deux en Allemagne leur descendance théologique. L'un est aujourd'hui le prophète de la théologie dite « libérale », et représentée par exemple par le professeur O. Pfleiderer, l'autre est le maître des penseurs qui préfèrent le titre de « modernes » à tout autre, et ont subi l'influence de Ritschl et de son école. — Pourquoi des pensées que M. Goebel nous montre si rapprochées l'une de l'autre ont-elles donné naissance à des courants divergents? c'est ce qu'il eût été intéressant de connaître, et ce dont l'auteur ne dit pas un mot. Puisque les pères s'entendaient si bien, n'était-il pas permis de demander aux descendants d'où viennent leurs divergences, et de tâcher d'y mettre fin? Alors nous aurions eu dans toute l'ampleur du terme une « contribution à l'histoire du développement de la théologie moderne ».

A.-N. Bertrand.

CHRONIQUE

FRANCE

Le vingt-cinquième anniversaire du Musée Guimet. — Le 28 mai une nombreuse et brillante société, répondant à l'invitation de M. et Mme Emile Guimet, a fêté le vingt-cinquième anniversaire de la fondation du Musée. La plupart des collaborateurs de M. Guimet, membres de l'Institut, professeurs au Collège de France ou à la Sorbonne, orientalistes et historiens, entouraient le directeur-fondateur du Musée, quand le Président de la République, accompagné de M. Chaumié, ministre de l'Instruction publique et des Beaux-Arts et de M. Bayet, directeur de l'enseignement supérieur, a fait son entrée, apportant le témoignage de l'estime et de la reconnaissance nationales au généreux initiateur de cette œuvre jusqu'à présent unique en son genre. Après une rapide visite des galeries, spécialement des collections récemment acquises, des rafraîchissements ont été offerts aux invités dans la salle de la Bibliothèque.

A l'occasion de ce vingt-cinquième anniversaire l'administration du Musée a publié chez l'éditeur un beau volume in-8e de xv et 172 pages, intitulé *Le Jubilé du Musée Guimet* (1879-1904). On y trouve les documents officiels relatifs au transfert du Musée à Paris et à sa transformation de collection privée en musée national, — la liste alphabétique des collaborateurs du Musée Guimet, à quelque titre que ce soit, conférenciers, collaborateurs des publications, chargés de missions, etc., — la liste des donateurs d'objets de collection, celle des donateurs de livres, — la liste complète des conférences publiques et gratuites prononcées au Musée de 1893 à 1904, les sommaires des travaux et mémoires originaux compris dans les publications qui se rattachent au Musée, — enfin l'énumération des Universités, Bibliothèques et Sociétés savantes en relations d'échange avec le Musée.

M. Guimet a décrit, dans l'introduction, comment il a été amené peu à peu à concevoir le Musée tel qu'il est constitué. D'abord, au cours d'un voyage de touriste en Égypte, en 1865, il rapporte un certain nombre de curiosités. Bientôt il en acquiert d'autres. La passion des antiquités s'empare de lui. Il comprend que pour être capable de les apprécier pleinement, il doit s'instruire des travaux publiés sur les antiquités et la civilisation égyptiennes. Ces études suggèrent des comparaisons avec les autres civilisations archaïques (Inde, Chaldée, Chine). M. Guimet, industriel, vivant chaque jour avec les travailleurs et s'occupant de leur sort, s'aperçoit que les fondateurs de religions ou de

systèmes philosophiques se sont préoccupés, eux aussi, de donner plus de bonheur à ceux qui les entouraient. Enfin les relations étroites de l'art et de la religion lui deviennent toujours plus sensibles. Il veut pénétrer plus avant dans l'intimité spirituelle des lettrés et des croyants de l'Extrême-Orient. Il se décide à faire le tour du monde, à visiter le Japon, la Chine et l'Inde, comme il a déjà visité l'Égypte et la Grèce. Le ministre de l'Instruction publique le charge d'une mission scientifique en Orient. M. Guimet reproduit le rapport qu'il adressa au ministre dès son retour et qui conclusit à la création, à Lyon, d'un Musée religieux, contenant tous les dieux de l'Inde, de la Chine, du Japon et de l'Égypte, — d'une Bibliothèque d'ouvrages sanscrits, tamoul, singalais, chinois-japonais et européens, traitant particulièrement les questions religieuses, — d'une École où les Orientaux pourront apprendre le français et les Français pourront apprendre les langues orientales.

Une partie des dessins et des riches collections rapportés d'Orient par M. Guimet fut exposée en 1878 à l'Exposition Universelle. L'année suivante le Musée qui devait les contenir toutes était inauguré à Lyon sous la présidence de Jules Ferry, ministre de l'Instruction publique. A l'exemple de ce qu'il avait vu en Amérique, M. Guimet crée, à côté de ses collections, deux séries de publications scientifiques : les *Annales du Musée Guimet* et la *Revue de l'Histoire des Religions*.

Mais Lyon ne se prête pas à l'échange de services scientifiques auquel le Musée doit servir d'intermédiaire. Les savants, les érudits n'ont pas souvent l'occasion d'y venir et les documents n'y sont pas consultés autant qu'ils pourraient l'être à Paris. Au lieu d'achever les deux tiers encore manquants du Musée à Lyon, M. Guimet se décide à le transporter à Paris. Nous avons publié le compte-rendu des longues et délicates négociations qui assurèrent la réalisation de ce projet et firent du Musée Guimet un Musée national (t. XII, p. 302 et suiv.). Depuis cette translation l'institution s'est développée sans cesse. Les dons, les collections arrivent avec une telle abondance que le Musée se voit obligé d'organiser des succursales en province, au Musée archéologique de Toulouse et à la Faculté de médecine de Bordeaux.

Aux séries de publications déjà connues (Revues, Annales, Bibliothèques d'études et de vulgarisation) se joindra désormais une *Bibliothèque d'Art*. Quant aux conférences dominicales, leur succès a été tel qu'il a fallu en organiser une seconde série, avec projections, à la mairie du XVI[e] arrondissement, auquel ressortit le Musée. M. Guimet espère en avoir l'hiver prochain deux autres séries dans d'autres quartiers de Paris et, ajoute-t-il, « je ne désespère pas d'en avoir aussi en province et à l'étranger, puisque depuis quelque temps j'ai pris la parole à Lille, Rouen, Bordeaux, Toulouse, Montpellier, Marseille, Lyon, Dijon. »

L'activité, l'esprit d'initiative du fondateur du Musée restent aussi considérables qu'autrefois. Il ne se borne pas à jeter un coup d'œil de satisfaction sur la somme énorme de résultats acquis depuis 25 ans par lui et par ses col-

laborateurs ; il veut étendre sans cesse le rayonnement de l'œuvre. En homme d'affaires expérimenté il sait qu'une entreprise qui ne s'accroît pas, diminue. Il a voulu faire de ses collections « un musée qui pense, un musée qui parle, un musée qui vit » ; il désire que cette pensée, cette parole et cette vie rayonne maintenant dans une sphère toujours plus étendue. Puisse cette infatigable initiative être couronnée dans l'avenir du même succès qu'elle a obtenu pendant les vingt-cinq dernières années.

***

Table générale de la Revue de l'Histoire des Religions. — La Table générale de la *Revue de l'Histoire des Religions* qui vient de paraître chez l'éditeur Leroux pour les années 1880 à 1901 (t. I à XLIV), est un instrument de travail indispensable pour ceux qui veulent pouvoir utiliser la grande quantité de renseignements renfermés dans la *Revue*. Elle a été rédigée par M. *Armand Schmoll*, licencié ès-lettres, élève de l'École des Hautes Études, section des Sciences religieuses, qui s'est acquitté avec soin de cette tâche délicate.

Elle contient : 1° la liste alphabétique des collaborateurs, avec mention des articles et comptes-rendus qu'ils ont fournis à la *Revue* ; 2° le classement général, par ordre de matière, des articles de fond, des mélanges et documents, des analyses et notices bibliographiques, des renseignements de toute sorte contenus dans les Bulletins et dans les Chroniques.

On pourra discuter les principes du classement adopté dans cette Table. La classification générale des religions est encore trop peu fixée pour que l'on puisse avoir l'ambition de contenter tout le monde. Telle qu'elle est, nous avons néanmoins l'assurance qu'elle facilitera beaucoup les recherches des travailleurs.

J. R.

Par suite de l'abondance des matières, la suite de la *Chronique* a dû être renvoyée à la prochaine livraison.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME QUARANTE-NEUVIÈME

ARTICLES DE FOND

MÉLANGES ET DOCUMENTS

REVUE DES LIVRES

CHRONIQUES, par MM. *Jean Réville* et P. *Alphandéry*.

Le Gérant : ERNEST LEROUX.

ANGERS. — IMPRIMERIE A. BURDIN ET Cie, 4, RUE GARNIER.

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME CINQUANTIÈME

ANGERS. — IMPRIMERIE A. BURDIN ET Cie, 4, RUE GARNIER.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

M. JEAN RÉVILLE

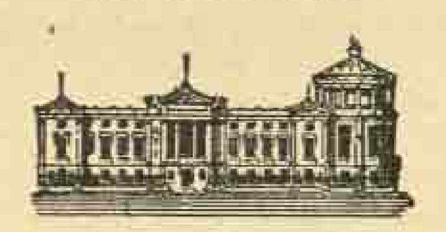
AVEC LE CONCOURS DE

MM. E. AMÉLINEAU, Aug. AUDOLLENT, A. BARTH, R. BASSET, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, J.-B. CHABOT, E. CHAVANNES, P. DECHARME, E. de FAYE, G. FOUCART, A. FOUCHER, Comte GOBLET d'ALVIELLA, I. GOLDZIHER, L. LÉGER, Israel LÉVI, Sylvain LÉVI, G. MASPERO, Ed. MONTET, F. PICAVET, C. PIEPENBRING, Albert RÉVILLE, M. REVON, J. TOUTAIN, etc.

Secrétaire de la Rédaction : M. Paul ALPHANDÉRY.

VINGT-CINQUIÈME ANNÉE

TOME CINQUANTIÈME



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28 RUE BONAPARTE (VI°)

1904

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

ET L'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE

Rapport présenté au 2e Congrès International de l'Histoire des Religions, réuni à Bâle, du 28 Août au 2 Septembre 1904[1]

MESDAMES ET MESSIEURS,

L'histoire des religions est une discipline relativement jeune, encore obligée de lutter pour se faire dans l'organisation de l'enseignement la place qui lui revient. Il est donc tout naturel, pour ceux qui croient à ses titres et à son avenir, de plaider sa cause dans des réunions comme celle-ci.

Il y a quatre ans, dans la première session de notre Congrès, j'ai montré quelle extension l'enseignement de l'histoire générale des religions a prise dans les divers pays de haute culture. Cette fois je voudrais dire quels sont, à mon avis, les services que l'histoire des religions non chrétiennes peut rendre à l'historien du Christianisme. En effet, la principale raison qui s'oppose à ce que l'étude des religions prenne dans l'enseignement public l'essor nécessaire, c'est la secrète défiance qu'elle inspire, au moins dans certains pays, aux écoles supérieures qui devraient en être les asiles par excellence. Où donc l'histoire générale des religions serait-elle mieux à sa place que dans les Facultés de théologie, qui, par définition, sont consacrées à l'étude des choses de la religion? Eh! bien, vous le savez comme moi,

1) Le temps accordé à chacun des rapporteurs ne devait pas dépasser une demi-heure.

elle y rencontre souvent un accueil peu favorable. Elle ne rentre pas dans leur cadre traditionnel ; elle s'y heurte à des préjugés dogmatiques ou confessionnels, comme si le fait d'étudier scientifiquement d'autres religions impliquait, de la part des théologiens chrétiens, une infidélité à l'égard du Christianisme.

Mon intention n'est pas de discuter cette opinion. Elle n'est pas de notre ressort. Que le dogmaticien, que le croyant dissertent sur le caractère absolu du Christianisme, par opposition au caractère relatif des autres religions, c'est leur affaire. Pour l'historien il n'y a que des phénomènes historiques, des faits qui ont nécessairement un caractère relatif et conditionné. La spéculation philosophique ou dogmatique, la foi, peuvent attacher une valeur absolue à tel fait particulier, à telle personnalité déterminée ou à un groupe de phénomènes historiques. C'est là une question d'ordre doctrinal. L'absolu n'existe que pour la conscience ou pour la raison, suivant les écoles. Il n'est pas du domaine proprement dit de l'histoire. L'histoire du Christianisme ne saurait donc pas plus que celle des diverses religions prétendre, en tant qu'histoire, à un caractère autre que celui qui est inhérent à toute étude historique.

Restons, comme historiens, sur le terrain qui nous est propre. Ce qu'il importe de reconnaître, c'est qu'aujourd'hui nous ne pouvons plus étudier l'histoire du Christianisme et de l'Église chrétienne sans le concours de l'histoire des religions et que, par conséquent, bien loin de tenir celle-ci à l'écart comme une étrangère ou une rivale, il importe de l'accueillir comme une amie et une auxiliaire.

L'histoire de la religion biblique, cette partie essentielle des études dans les Facultés de théologie actuelles, peut-elle encore se concevoir sans l'étude parallèle des autres religions, auxquelles cette religion se rattache par ses origines ou auxquelles elle s'oppose par la puissante originalité de son évolution propre ? Où est aujourd'hui l'historien qui oserait soutenir que la pleine intelligence de la vieille religion d'Israël ou celle

du Judaïsme postérieur à l'exil puisse s'acquérir, sans l'étude correspondante des religions assyro-chaldéenne ou égyptienne, sans consulter les religions sémitiques primitives ou sans tenir compte du Mazdéisme persan? En présence du débordement des publications sur *Babel und Bibel*, que ces dernières années ont vues éclore après les retentissantes conférences du professeur Delitzsch, de Berlin, on serait plutôt tenté de crier gare aux maîtres chargés de nous expliquer l'Ancien Testament et de leur rappeler qu'un peu plus de mesure, un peu moins de précipitation dans les jugements, ne nuirait pas à l'autorité de leurs découvertes. Ici l'histoire des religions non chrétiennes a cause gagnée auprès de tous les esprits indépendants et ne doit guère avoir d'autre souci que de mettre en garde ses nouveaux adeptes contre le zèle intempestif des conversions trop brusques.

Mais ce qui est vrai pour l'Ancien Testament l'est aussi, jusqu'à un certain point, pour le Nouveau. Dès lors nous entrons de plein pied sur le terrain de l'histoire du Christianisme. Le temps n'est plus où l'on pouvait séparer, comme par une barrière infranchissable, l'étude du Nouveau Testament de l'histoire de l'Église chrétienne. Nous savons aujourd'hui que le canon chrétien est l'œuvre de l'Église chrétienne, avant d'être devenu à son tour l'un des générateurs de la foi et des institutions de l'Église. Nous savons qu'une bonne partie des écrits qui le composent, ne se peuvent comprendre qu'à la condition d'être replacés dans les milieux religieux primitifs où ils ont vu le jour. L'histoire des livres du Nouveau Testament est indissolublement associée à celle de l'ancienne littérature chrétienne dans son ensemble, comme le prouvent les ouvrages les plus autorisés où cette littérature est actuellement étudiée. Que pour les besoins de l'enseignement on consacre des cours spéciaux à l'étude du Nouveau Testament, rien de plus légitime à cause de la grandeur et de l'importance exceptionnelles du sujet. Elle n'en fait pas moins partie intégrante et nécessaire de l'histoire du Christianisme, à tel point que celle-ci serait vérita-

blement suspendue en l'air, si elle ne reposait sur le fondement des témoignages que nous apporte la littérature biblique.

Eh! bien, je vous le demande, peut-on faire l'étude historique et critique des livres du Nouveau Testament sans la connaissance préalable du Judaïsme avec les origines complexes qu'on lui reconnait aujourd'hui? D'une part les croyances populaires juives auxquelles nous reportent les récits évangéliques, avec leurs légions d'anges, de démons, avec leur cosmologie naïve et leurs miracles, trahissent leurs lointaines provenances étrangères. D'autre part, les visions apocalyptiques, si mystérieuses dans leur poésie fantastique, s'éclairent d'un jour nouveau et décisif à la lueur des religions de l'Asie occidentale. Ailleurs encore c'est vers l'hellénisme qu'il nous faut porter nos regards, pour pénétrer dans les belles spéculations religieuses du judaïsme alexandrin et nous expliquer la transposition du messianisme juif en religion idéaliste du salut par l'assimilation de la vérité, ou la transfiguration du Royaume de Dieu évangélique en société purement spirituelle dégagée des liens terrestres et charnels.

Puis, sur les confins mêmes du Nouveau Testament, dans cette fermentation intense qui caractérise les premières communautés chrétiennes du monde hellénique et dans laquelle le christianisme primitif faillit sombrer, ne faut-il pas avoir recours aux religions orientales, aux spéculations religieuses greffées sur leurs vieux mythes, ou encore aux enseignements propagés chez les Grecs eux-mêmes par les Orphiques, par les Mystères ou par d'autres traditions qui se prévalaient d'antiques révélations, pour pénétrer dans les multiples systèmes gnostiques et être capable de projeter un peu de lumière dans ce chaos d'apparence inextricable? Non seulement, en effet, plusieurs des systèmes gnostiques chétiens sont inexplicables sans la connaissance des religions antérieures au Christianisme, mais — chose bien autrement importante — l'état d'esprit gnostique lui-même, cette atmosphère intellectuelle et religieuse que les premiers chrétiens

ont respirée à pleins poumons et qui a si fortement influé sur la constitution de leur religion, ne devient intelligible que pour celui qui s'est familiarisé avec les milieux complexes, d'origine païenne et alexandrine, où soufflait ce vent de l'esprit.

Le Christianisme cependant se dégage peu à peu du gnosticisme effervescent. La tradition catholique se forme dans la Grande Église. Les premières stratifications de ce qui sera plus tard le dogme chrétien se déposent. Tandis que, à côté, dans la société païenne, le néoplatonisme condense dans une vaste synthèse idéaliste, à la fois dialectique et mystique, toutes les grandes traditions philosophiques et religieuses du monde gréco-oriental, pour les adapter aux besoins moraux et aux exigences intellectuelles de l'époque, dans la société chrétienne, toujours plus hellénisée, se constitue un corps de doctrines, où les faits de la tradition chrétienne sont interprétés d'après un esprit analogue à celui de la philosophie néoplatonicienne. Ici encore, comment l'historien ecclésiastique pourra-t-il se dispenser d'avoir recours à l'étude de la philosophie grecque, et tout particulièrement de l'élément religieux de cette philosophie ? Edwin Hatch, l'éminent historien anglais, l'a dit avec beaucoup de raison : si l'on avait présenté aux apôtres galiléens le Symbole de Nicée, ils n'y auraient rien compris. La transformation de l'évangile galiléen en religion dogmatique néoplatonicienne est le résultat de l'infusion, à haute dose, de la spéculation religieuse grecque dans la tradition chrétienne primitive : on peut, sans témérité, considérer cette thèse comme démontrée. Mais alors ne sommes-nous pas autorisés à dire que l'étude de la tradition et de la pensée religieuses grecques sont indispensables à l'histoire ecclésiastique ?

Nous pourrions continuer cette démonstration pour tout le développement ultérieur du dogme chrétien. Pourquoi une grande partie de l'Orient chrétien est-elle devenue nestorienne, tandis que l'autre devenait monophysite, sinon parce que les populations formées par la civilisation sémitique ne

pouvaient concevoir l'être que sous la forme personnelle et plus ou moins anthropormophique, tandis que les chrétiens alexandrins, ayant derrière eux la théologie panthéiste de l'Égypte et les spéculations où le Dieu père se retrouvait tout entier dans le Dieu fils, étaient accoutumés à saisir la distinction des personnes dans l'unité de la substance? Pourquoi l'Occident chrétien s'est-il absorbé dans les controverses sotériologiques sur les rapports de la grâce divine et de la liberté humaine, sans se soucier de toute la spéculation théologique dans laquelle se délectait le monde grec, sinon parce que les Occidentaux avaient été élevés à l'école pratique de l'esprit romain qui n'avait jamais fait de métaphysique, mais s'était uniquement occupé des moyens d'obtenir la protection des dieux, tandis que les chrétiens grecs avaient appris, à l'école de la philosophie héllénique, à rechercher avant tout la connaissance de la nature véritable des dieux et des hommes? C'est dans l'étude de la religion romaine et dans celle de la philosophie religieuse chez les Grecs que se trouvent les raisons profondes et décisives qui ont déterminé l'évolution distincte du Christianisme grec et du Christianisme latin.

Ce que nous avons esquissé à grands traits pour la doctrine chrétienne a son pendant dans l'histoire de l'organisation ecclésiastique, du culte et de l'art chrétiens. Nous ne pouvons, dans un court rapport comme celui-ci, que nous borner à des indications toutes sommaires. Tout le monde sait que l'organisation ecclésiastique chrétienne, issue de la synagogue juive, adaptée aux conditions légales des associations religieuses grecques dans l'Empire romain, tout en ayant son originalité nettement marquée, s'est achevée dans un vaste système hiérarchique, auquel l'organisation administrative des provinces romaines a mainte fois servi de point d'appui. Et si l'évêque de Rome est devenu le chef des églises d'Occident, le Pontifex Optimus Maximus de l'Eglise latine, il n'est pas douteux que c'est avant tout parce qu'il a pris la place du Pontifex Optimus Maximus païen qui n'était autre, depuis Auguste, que l'empereur lui-même. Le sacerdoce ca-

tholique chrétien est bien plus l'héritier du sacerdoce païen que des sacrificateurs juifs.

L'histoire du culte chrétien, surtout depuis le IIIe et le IVe siècle, n'est tout entière que l'histoire des adaptations de pratiques et de rites d'origine païenne aux besoins et aux aptitudes de la religion chrétienne. D'abord ce sont les Mystères des religions grecques et orientales qui suggèrent aux chrétiens des expressions et des formes de culte, propres à leur donner le sentiment que leur culte à eux est, lui aussi, un « Mystère ». Puis, à mesure que les masses païennes entrent dans la communion de l'Église sans avoir suffisamment dépouillé le vieil homme, c'est le polythéisme antique qui fait invasion dans l'Église, avec ses lampes sacrées, ses ornements sacerdotaux, ses autels parés, ses emblèmes multiples, ses théories ou processions, avec les saints innombrables accaparant, en leur qualité d'intercesseurs, les hommages dûs au Dieu unique, avec la Sainte Vierge, d'autant plus honorée qu'elle est seule à représenter l'élément féminin dans le Panthéon supérieur.

L'art aussi vient à l'Église chrétienne du monde païen où elle se constitue. Les mêmes types qui ont servi à représenter Orphée serviront tout d'abord à représenter le Christ et les représentations funéraires des bas-reliefs païens se transformeront aisément en ornementation des sarcophages chrétiens.

Puis, pour se rendre compte du passage de la société antique au Christianisme, ce n'est pas seulement les innombrables infiltrations païennes dans le domaine chrétien qu'il faut discerner, c'est encore la transformation religieuse qui s'est opérée au sein de la société païenne sous la domination romaine : la renaissance de la vie religieuse à partir d'Auguste, l'extension croissante des Mystères et des religions orientales, le besoin grandissant d'un principe religieux de vie morale, la soif de sainteté et de vie future, l'aspiration toujours plus large et plus profonde vers le salut, le syncrétisme religieux élevant les paganismes traditionnels à ne plus

être que des expressions différentes d'un monothéisme supérieur, — bref l'ancien paganisme se purifiant moralement, s'exaltant, se transfigurant, se rapprochant en réalité du Christianisme tout comme le Christianisme se rapproche de lui.

En vérité, Mesdames et Messieurs, il ne saurait plus être question aujourd'hui de cette évolution autonome, dialectique et tout interne, en laquelle se complaisaient les historiens pour qui le Christianisme était une religion soustraite aux conditions normales de la genèse et de l'évolution historiques. Assurément je ne songe pas un instant à contester sa grande et féconde originalité, ni l'action profonde qu'il a exercée sur le monde en vertu de son principe propre. Il faudrait pour cela fermer les yeux à l'évidence même et, quant à moi je n'hésite pas à y reconnaître la plus grande force morale de l'histoire. Mais, encore une fois, c'est là un jugement de valeur, une appréciation des données fournies par l'histoire, non une donnée immédiate de l'histoire. J'observe seulement que ce jugement même de valeur ne peut se justifier que par le témoignage de l'histoire des religions. Mais, si grande que l'on fasse la part de cette originalité et de la fécondité propre du principe chrétien, les faits sont là, qui nous obligent désormais à faire aussi la large part aux actions et réactions des antécédents non chrétiens sur la formation de la doctrine et de l'Église chrétiennes.

Peut-être consentira-t-on sans trop de peine à nous accorder le bien fondé de notre thèse, pour ce qui concerne la période de formation du Christianisme. Mais à partir du triomphe de la religion chrétienne dans le monde antique, elle peut paraître moins justifiée. Par conséquent il suffirait, semble-t-il, à l'historien ecclésiastique de connaître les religions du monde antique antérieures au Christianisme, celles de la Grèce et de Rome, avec lesquelles il a dû se familiariser au cours de son éducation classique. Et les religions égyptienne, assyro-chaldéenne, les religions sémitiques primitives, le Mazdéisme persan, n'avons-nous pas déjà constaté l'intérêt

qu'ils présentent pour l'intelligence du Judaïsme et du Christianisme naissant? C'est bien un morceau déjà considérable de l'histoire générale des religions dont l'histoire ecclésiastique réclame le concours.

Il y a plus. L'action des religions non chrétiennes sur le Christianisme ne s'arrête pas à la fin du monde antique. Sans parler du Manichéisme et de ses succédanés dualistes dans le monde occidental, où il y a certainement un prolongement du dualisme mazdéen et des spéculations gnostiques greffées sur lui, n'est-il pas avéré que dans la religion populaire des chrétiens occidentaux du Moyen Age les infiltrations et les survivances des religions celtique, germanique et scandinave occupent une place très importante? L'histoire ecclésiastique médiévale aura donc besoin de l'histoire des religions non chrétiennes, tout comme l'historien de l'ancienne Église.

Comment celui-ci se désintéresserait-il de l'histoire de l'Islamisme? Hélas? l'histoire ecclésiastique n'a que trop partagé le sot dédain des chrétiens d'autrefois pour les sectateurs de Mohammed. C'est pour cela que nous ne connaissons pas du tout encore l'histoire de cet événement capital dans l'évolution religieuse du monde méditerranéen : le passage de presque toute la chrétienté africaine et asiatique au Mohamétisme, avec une facilité et une promptitude surprenantes. C'est à peine si nous commençons à nous rendre compte du rôle joué par les Juifs et par les Mohamétans dans la première renaissance scientifique du Moyen Age. Enfin dans la Renaissance proprement dite du XVe siècle et dans la Réformation, n'est-ce pas de nouveau le monde antique, platonicien ou juif, qui reprend son influence sur les destinées du Christianisme?

*
* *

Assurément il est plusieurs groupes de religions qui n'offrent pas d'intérêt immédiat pour l'historien ecclésiastique ; telles les religions de l'Amérique, celles de l'Extrême-Orient (Chine et Japon), même celles de l'Inde ; car les ten-

tatives faites pour rattacher au Bouddhisme certains éléments de la légende et de la littérature chrétiennes n'ont guère eu de succès jusqu'à présent. Peut-être le jour n'est-il pas éloigné où, par suite des relations croissantes entre l'Extrême-Orient et l'Europe, il s'établira aussi sur le terrain religieux un échange d'idées entre le Christianisme et le Bouddhisme ; les missionnaires jésuites n'ont-ils pas déjà fabriqué aux XVIIe et XVIIIe siècles un christianisme à la chinoise? Mais ne nous tourmentons pas de la tâche problématique des historiens de l'avenir. Bornons-nous à constater que désormais la séparation radicale entre ces religions de la vieille Asie et la nôtre s'efface chaque jour davantage, en sorte qu'il nous est de moins en moins permis de les ignorer.

Si depuis le XVIe siècle le Christianisme n'a plus connu d'autres influences extérieures que celles de la philosophie et de l'évolution sociale européennes, il nous sera certainement permis d'ajouter que dans les temps modernes c'est l'histoire même des religions non chrétiennes qui exerce sur la pensée chrétienne une influence sans cesse croissante, dont les congrès comme le nôtre sont la meilleure preuve. A mesure que les sociétés chrétiennes deviennent plus instruites, à mesure qu'elles apprennent à mieux connaître les autres civilisations et les autres religions, à mesure aussi leur jugement sur la valeur et la signification relatives des différentes religions se modifie. Où est aujourd'hui l'historien qui oserait prendre à son compte la doctrine sommaire d'autrefois : « hors du christianisme il n'y a qu'erreur et péché »? Depuis la fin du XVIIIe siècle, depuis Lessing et Herder, l'idée de la valeur éducative des autres religions a fait son chemin, même dans les milieux les plus fidèles à la foi chrétienne. Comment l'historien ecclésiastique pourrait-il rester étranger à cette conviction? Comment pourrait-il apprécier l'évolution religieuse chrétienne sans tenir compte des phénomènes analogues à ceux qu'il étudie, dans les autres religions importantes?

L'historien ecclésiastique, sous peine de faire une histoire purement pragmatique et de ne pas pénétrer jusqu'à l'âme des êtres qu'il étudie, doit être aussi un psychologue religieux. Or, cette psychologie de l'âme du passé, il ne l'acquiert pas seulement par l'observation de la vie religieuse dans le présent et par son expérience religieuse propre. Il ne peut aujourd'hui la développer pleinement que par l'étude des religions simples telles que nous apprenons à les connaître chez les populations non civilisées. C'est là que les phénomènes religieux se présentent sous leurs formes les plus spontanées et les plus élémentaires. Quiconque s'est familiarisé avec l'étude de ces religions dites des « non civilisés » sait par expérience quel profit il en retire, pour l'intelligence de l'histoire religieuse dans tous les milieux où l'état des esprits est resté simple et où les conditions de vie sociale se rapprochent de celles dans lesquelles ces religions sont pratiquées.

Ici encore je dois me borner à de brèves indications. Elles suffiront, je l'espère, à justifier ma thèse pour ce nouveau chapitre de l'histoire générale des religions.

Enfin, s'il était permis, à la fin de ce rapport, de sortir un instant du domaine strictement historique où je me suis renfermé, et de me souvenir qu'en réalité mon appel s'adresse aux théologiens qui continuent à traiter avec défiance l'histoire générale des religions, j'aimerais à leur dire que, même en se plaçant au point de vue confessionnel chrétien, il n'y a plus aujourd'hui d'autre apologétique possible que celle qui se fonde sur l'histoire des religions, pour faire valoir la grandeur, la beauté, la puissance des principes chrétiens. Je leur demanderais d'avoir plus de confiance dans la valeur de leur religion, de se convaincre que, s'il y a vraiment en elle des pratiques et des doctrines qui ne peuvent pas supporter la comparaison, en pleine lumière, avec des pratiques et des doctrines d'autres religions, elles sont inévitablement condamnées, dans une société comme la nôtre où tout est soumis au libre examen et à la libre criti-

que. Je leur rappellerais que dans l'enseignement supérieur moderne l'étude scientifique de la religion a seule droit de cité et que la théologie ne saurait y garder sa place qu'à la condition de ne se soustraire à aucune des exigences de la science moderne. La théologie sera universaliste ou elle ne sera pas dans l'Université moderne.

JEAN RÉVILLE.

LE « DOMOSTROI »

PRÉFACE

En 1849, D. P. Golokhvastov publiait intégralement dans les *Annales de la Société impériale d'histoire et d'antiquités russes* de Moscou, un ouvrage intitulé *Domostroï*[1]. Il en avait eu communication par N. M. Konchine, directeur des écoles du gouvernement de Tver. L'ouvrage était extrait d'un « sbornik » (recueil) manuscrit, où il précédait d'autres œuvres de différente nature. L'édition de Golokhvastov prenait pour base le manuscrit de Konchine, mais l'éditeur imprimait en même temps les variantes de quatre autres manuscrits. En 1882, M. I. Zabiéline a publié une autre édition du Domostroï, qui représente une rédaction un peu différente. La présente traduction qui ne porte que sur la première partie de l'ouvrage, soit 25 chapitres sur 64, laisse de côté cette seconde rédaction : elle a été faite sur la médiocre édition classique publiée à Saint-Pétersbourg par le libraire Glazounov[2]. Cette édition reproduit le texte du manuscrit Konchine (d'après Golokhvastov), avec des additions empruntées aux manuscrits de l'édition de 1849.

Le Domostroï est communément attribué au pope Silvestre, qui jouit pendant quelque temps de la faveur d'Ivan le Terrible[3]. Est-il l'auteur de l'ouvrage ou s'est-il borné à

1) Le mot est formé de « dom » maison, et de « stroïti », organiser, disposer; on le traduira commodément par « ménagier ».

2) C'est la seule édition qu'on puisse se procurer en ce moment.

3) Voir, sur ce personnage, le récent ouvrage de K. Waliszewski, *Ivan le Terrible*, p. 174 et p. 302.

adapter une œuvre antérieure? La question est controversée. Quoi qu'il en soit, la critique russe a, dès l'apparition du Domostroï, reconnu son importance et montré ce qu'on en pouvait tirer pour l'histoire de la société russe au XVIe siècle. Les intéressants articles de I. Porfiriev, de M. I. Zabiéline, de M. V. Klioutchevski, où ce point de vue est développé, l'ont bien mis en lumière.

On trouvera une bibliographie détaillée des principaux travaux relatifs au Domostroï — écrits en russe — dans Pypine, *Histoire de la littérature russe*, t. II, p. 221 (1re édition). L'article « Silvestre » de l'Encyclopédie russe de Brockhaus et Ephron est un excellent résumé de tout ce qui a été écrit sur ce livre.

Les travaux français sur le même sujet sont peu nombreux. Sur le fond même de l'ouvrage, sur sa nature, on lira avec profit un article de M. Louis Léger, « La femme et la société russe au XVIe siècle » dans *Russes et Slaves*, 1re série, et les pages de M. K. Waliszewski (*op. cit.*, p. 101-107).

N. B. — Je n'aurais probablement pas tenté la traduction de ce texte, souvent difficile, si des secours précieux n'avaient singulièrement facilité ma tâche. M. L. Léger a expliqué le Domostroï au Collège de France : j'ai pu assister à une partie de ses leçons. Là où cette aide me faisait défaut, je n'ai jamais eu en vain recours à son obligeance.

M. Paul Boyer, à l'École des langues orientales, a interprété les chapitres du Domostroï qui figurent dans la Chrestomathie de Bouslaiev : j'ai assisté à ses leçons et j'ai plaisir à reconnaître cette autre dette.

Si, en dépit de tous ces secours, j'ai laissé échapper quelques erreurs, j'en demeure responsable.

Domostroï

1. *Instruction d'un père à son fils.* — Je bénis, moi pécheur N., et j'instruis, et je guide, et j'éclaire mon fils N., et sa femme et leurs enfants et leur famille[1] : qu'ils vivent rigoureusement selon la loi chrétienne, en toute pureté de conscience, en toute justice; qu'ils accomplissent avec foi la volonté de Dieu et pratiquent ses commandements ; qu'ils continuent, en toute occasion, à craindre Dieu, à vivre selon la loi. Que (mon fils) instruise sa femme, qu'il fasse la leçon à ses domestiques, mais sans violence : il ne faut ni les frapper, ni leur infliger un pénible travail, mais les traiter comme ses enfants, sans oublier leur repos : il faut les nourrir, les vêtir, les tenir au chaud dans la maison, veiller à ce que tout aille bien.

A vous, chrétiens, qui habitez cette maison, je dédie cet écrit : gardez-en le souvenir, suivez ses instructions : je le dédie à vous et à vos enfants. Si vous le dédaignez, si vous n'êtes pas dociles à ses leçons, si, par suite, votre vie, votre conduite, ne sont pas conformes aux règles ici tracées, vous devrez en rendre compte au jour redoutable du jugement. Quant à moi, je n'ai de part ni à vos fautes ni à vos péchés : mon âme en est innocente. Je vous ai enseigné les règles d'une bonne conduite, j'ai pleuré, j'ai prié, je vous ai instruits et je vous ai présenté cet écrit. Si vous accueillez favorablement mes faibles leçons et cette instruction bien imparfaite, si vous recevez mon livre en toute pureté d'âme ; si, en le lisant, vous demandez à Dieu de vous secourir et de vous éclairer autant qu'il est possible, autant que Dieu vous éclairera, oui, si vos actes sont conformes à la règle, alors s'étendra sur vous la grâce de Dieu, celle de la Très Pure Mère de Dieu, des grands saints thaumaturges, et ma propre bénédiction, pour le présent et pour les siècles à venir. Et votre maison et vos enfants, vos biens, les richesses que Dieu vous a données, ce que vous hériterez de moi, ce que vous

1) Un manuscrit porte, à cet endroit, les noms de Silvestre, de son fils Anthime, et de Pélagie (femme d'Anthime). « Plus tard, l'ouvrage ayant été souvent transcrit pour différentes personnes, les noms propres furent remplacés par une formule » [équivalant à notre « N »]. Note tirée de Bouslaïev, *Chrestomathie*, 6e édition, p. 234.

acquerrez par vos propres travaux, que tout cela soit béni, comblé de toutes prospérités, dans les siècles à venir! Amen!

2. *Comment les chrétiens doivent croire à la Sainte Trinité, à la Très Pure Mère de Dieu, à la croix du Christ, aux saintes puissances célestes incorporelles, à tous les saints, aux respectables et saintes reliques, et s'incliner devant elles.*

C'est un devoir pour tout chrétien de vivre selon la loi de Dieu, dans l'orthodoxie chrétienne. Tout d'abord, de toute son âme, de toute sa pensée, de tous ses sentiments, il faut croire avec une foi ardente au Père, au Fils et au Saint-Esprit, à l'Indivisible Trinité : à l'incarnation de Notre-Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, à sa Mère qui l'a engendré : appelle-la « Mère de Dieu ». Incline toi, plein de foi, devant la croix du Christ, puisque c'est par elle que Dieu nous a donné à tous le salut : rends hommage avec foi à l'icone du Christ, à sa Très Pure Mère, à toutes les puissances célestes incorporelles : honore tous les saints, prie-les, comme tu prierais [le Christ et sa Mère], avec ferveur, incline-toi devant eux, demande-leur de te venir en aide auprès de Dieu. Baise avec foi les reliques des saints, et incline-toi devant elles.

3. *Comment il convient de prendre part aux mystères divins, de croire à la résurrection des morts, d'attendre le jugement dernier, et de s'approcher de toutes les choses saintes.*

Crois aux mystères divins, à son corps, à son sang : communie avec crainte pour purifier et consacrer ton âme et ton corps, pour t'assurer la rémission de tes péchés et la vie éternelle. Crois à la résurrection des morts et à la vie future. Souviens-toi du jour terrible du jugement : songe [que nous recevrons] une récompense proportionnée à nos actes. Après avoir purifié ton âme, avec une conscience pure, en disant tes prières, tu baiseras la croix qui vivifie, les respectables et saintes images thaumaturges, les reliques qui guérissent nos maux. En priant et en faisant le signe de la croix, tu dois les baiser en retenant ton haleine, sans ouvrir tes lèvres. Si Dieu accorde à quelqu'un la faveur de participer aux divins mystères, celui-là doit, quand il reçoit de la main du prêtre l'offrande sacrée dans une petite cuiller, prendre certaines précautions. Il ne fera pas claquer ses lèvres, il appliquera ses mains contre sa poitrine en forme de croix : le pain bénit, l'hostie, toutes les choses saintes, doivent être reçus avec précaution. Il ne faut ni laisser tomber de miettes sur la table, ni entamer l'hostie avec les dents, comme on fait d'un pain ordinaire. On la brise en petits morceaux, que l'on introduit dans la bouche. On mangera avec les lèvres, sans faire claquer la

bouche. Le pain sacré ne sera point mangé en même temps qu'un aliment liquide : on peut seulement boire de l'eau pure ou de l'eau bénite, prise dans le vase saint, mélangée ou non avec le vin de la messe : tout autre mélange est interdit.

Avant tout autre aliment on mange la *prosphora*[1], à l'église ou à la maison : mais jamais on ne la mangera avec la *koutia*[2], ni avec le *kanoun*[3]; la *prosphora* ne doit pas être mise sur la *koutia*.

Si vous embrassez quelqu'un au nom du Christ, la règle est la même [que tout à l'heure] : retenez votre haleine, sans faire claquer vos lèvres. Songez aux défauts des hommes! des odeurs qui s'exhalent de plantes innocentes nous font horreur, celle de l'ail, celle de l'ivresse, celle de la maladie; toute exhalaison infecte nous répugne. Combien doit répugner au Seigneur l'odeur que nous répandons ! N'oublions donc, pour cette raison, aucune des précautions [nécessaires]!

4. *Comment il faut aimer Dieu de toute son âme, ainsi que son prochain : comment il faut craindre Dieu et songer à la mort.*

Voue donc toute ton affection au Seigneur ton Dieu, de toute ton âme, de toute ta force : que toutes tes actions, tes habitudes, tes mœurs, soient rendues conformes à ses commandements. Tu aimeras aussi ton prochain, tous les hommes créés à l'image de Dieu, c'est-à-dire tous les chrétiens. Aie toujours dans ton cœur la crainte de Dieu et l'idée de la mort : accomplis toujours la volonté de Dieu et agis selon ses commandements. Le Seigneur a dit : « Tel je te trouverai, tel je te jugerai ». Tous les chrétiens doivent donc être prêts [à comparaître devant Dieu] avec de bonnes actions; ils se maintiendront en état de pureté et de pénitence, toujours prêts à confesser leur foi, dans l'attente perpétuelle de la mort.

1) Véniamine (*Novaia skrijal'*, 14ᵉ éd., Saint-Pét., 1884, p. 147) définit ainsi la « prosphora » : « La *Prosphora*, à l'oblation, est un pain où entre du levain; ce pain reçoit le nom de *prosphora* ou offrande. Il se compose toujours de deux parties. » Cf. aussi L. Clugnet, *Dict. grec-français des noms liturgiques en usage dans l'Eglise grecque*. Paris, 1895, p. 130. C'est l'ancien terme grec en usage dans les églises primitives pour désigner l'offrande du pain consacré à Dieu et dont on rendait grâce dans l'Eucharistie. D'après *Actes* XXI-26, et XXIV-17, ce terme désignait déjà les offrandes présentées au temple de Jérusalem.

2) Véniamine, *ib.*, p. 437. « Quand nous ensevelissons des morts et que nous célébrons un service commémoratif en leur honneur, nous présentons la koutia c'est-à-dire du blé cuit, assaisonné de miel. »

3) « Aliment préparé pour un service commémoratif ». Sreznevski (*Materialy dlia Slovaria*...) ne donne pas d'autre indication.

Sur le même sujet. — [1] Aime le Seigneur de toute ton âme et redoute-le dans ton cœur. Sois juste, sincère, humble, baisse les yeux à terre, mais élève ton âme vers le ciel : plein de tendresse envers le Seigneur, sois affable envers les hommes. Console l'affligé, sois patient dans le malheur, ne fais de mal à personne, sois libéral, compatissant, donne du pain aux pauvres, reçois cordialement les voyageurs, afflige-toi de tes péchés, réjouis-toi en pensant à Dieu, évite les excès de boisson et de nourriture, sois doux, fuis le bavardage, l'avarice, aime ton prochain, évite la fierté, sois timide devant le Tsar, et prêt à obéir à ses ordres; réponds avec bonne grâce, prie souvent, pratique avec discernement les œuvres agréables à Dieu, sois indulgent pour les hommes, défends les offensés, fuis l'hypocrisie ; montre-toi l'enfant de l'Évangile, le fils de la Résurrection, l'héritier de la vie future par la faveur de Jésus-Christ notre seigneur : gloire à lui éternellement!

5. *De l'honneur dû aux évêques, aux prêtres et aux moines.*

Va toujours au devant des évêques et rends-leur l'honneur qui leur est dû : réclame d'eux leur bénédiction et l'enseignement spirituel, tombe à leurs pieds et obéis-leur en tout au nom de Dieu. Les prêtres et les moines ont droit à ton affection, à ton obéissance, à toute espèce de soumission de ta part. Reçois d'eux le fruit spirituel, car, serviteurs du Roi du Ciel, ils lui adressent leurs prières : ils osent demander au Seigneur les choses bonnes et utiles à vos âmes, la rémission des péchés et la vie éternelle.

6. *Il faut visiter dans les monastères, dans les hospices et dans les prisons, tous ceux qui souffrent.*

Visitez ceux qui sont dans les monastères, dans les hôpitaux, dans les solitudes, et ceux qui sont enfermés dans les prisons : faites l'aumône, autant que cela est possible, autant qu'ils le réclament, et, voyant leur misère, leur affliction, leur détresse, venez-leur en aide autant que vous le pouvez. Ne soyez pas dédaigneux pour les affligés, pour les pauvres, pour les misérables; emmenez-les dans votre maison, donnez-leur à boire et à manger, réchauffez-les, donnez-leur des vêtements en toute charité et en toute pureté de conscience : ainsi l'on se concilie la bienveillance divine et l'on obtient la rémission des péchés. Célébrez un service commémoratif en l'honneur des parents trépassés : offrez des présents aux églises de Dieu et faites des festins en l'honneur des morts dans votre maison : faites l'aumône aux pauvres, ainsi vous ne serez pas oublié de Dieu.

1) Ce passage, jusqu'au chapitre v, ne figure pas dans le manuscrit Konchine.

7. *Comment il convient d'honorer le Tsar et le prince et de lui obéir en tout; de s'humilier devant un supérieur, de le servir en toute justice, de se dévouer aux grands et aux petits, aux affligés et aux infirmes; comment on doit se conduire et veiller sur soi-même.*

Crains le Tsar et sers-le avec foi : prie toujours Dieu pour lui et ne prononce jamais, en sa présence, de parole mensongère, mais réponds-lui humblement la vérité, comme tu ferais à Dieu même, et obéis-lui en tout. Si tu sers en toute justice le Tsar terrestre, et que tu le craignes, tu apprendras ainsi à craindre le Tsar céleste. Le Tsar terrestre est passager, mais le Tsar céleste est éternel : juge intègre, il récompense chacun selon ses mérites. Ainsi soumettez-vous aux princes et rendez-leur l'honneur qui leur est dû, car ils sont envoyés par Dieu pour la punition des méchants et pour la glorification des bons. Attachez-vous de tout votre cœur à votre prince, à vos maîtres : ne nourrissez contre eux aucune pensée mauvaise. Car l'apôtre Paul dit : « Tous les pouvoirs sont institués par Dieu : si quelqu'un s'oppose au maître, il s'oppose à l'ordre de Dieu[1]. »

Garde-toi, dans le service du tsar, du prince, ou de tout autre seigneur, d'user de mensonge, de perfidie, de malice : car le Seigneur fera périr tous ceux qui disent des mensonges, et les calomniateurs et les diffamateurs sont maudits par le peuple.

Rends honneur aux plus âgés, incline-toi devant eux; considère les gens de condition moyenne comme tes frères; accueille les infirmes, les affligés; aime les plus jeunes comme tes enfants, sois bon pour toute créature de Dieu. Ne souhaite point la gloire terrestre, demande à Dieu les biens éternels. Subis avec reconnaissance tout malheur et toute épreuve; offensé, ne te venge pas, outragé, prie Dieu; ne rends pas le mal pour le mal; ne juge pas les pécheurs, souviens-toi de tes péchés : qu'ils te causent des soucis constants! Fuis les conseils des méchants; imite ceux qui vivent droitement, écris leurs actions dans ton cœur, et conforme ta conduite à la leur!

8. *Comment il faut orner sa maison des images saintes et la tenir propre.*

Il convient à tout chrétien, dans sa maison, d'apposer sur les murs de chaque chambre des images saintes et vénérables, peintes sur des icones : [on les disposera] selon leur nature. Il faut orner avec élégance un endroit convenable et [le garnir] de lampes où brûleront des cierges

1. Saint Paul, *Épître aux Romains*, XIII, 1-2.

devant les saintes images, dans tout service célébré en l'honneur de Dieu : le chant terminé, ces cierges seront éteints. On couvre alors les images d'un rideau qui les préserve de la malpropreté et de la poussière : ainsi l'on observe la décence et on les ménage. Il faut toujours les épousseter avec un plumeau très propre fait d'une aile d'oiseau, et on les frotte avec une éponge douce : la chambre devra toujours être tenue propre. Seuls, ceux-là toucheront les saintes images, qui sont dignes de cet honneur, et dont la conscience est pure. Pendant que l'on glorifie Dieu, pendant le chant sacré et pendant la prière, on allume les cierges et on parfume l'air avec l'encens odoriférant. Les images saintes une fois disposées d'après la hiérarchie, on les honore saintement, après avoir prononcé leurs noms. Il convient de les honorer toujours dans les prières et pendant les vigiles, dans les adorations et dans tous les chants qui glorifient Dieu, avec des larmes et des sanglots, en se confessant avec contrition et en demandant la rémission des péchés.

9. *Comment il convient d'aller dans les monastères et dans les églises avec des offrandes.*

Il faut aller dans les églises de Dieu toujours avec foi — avec une offrande, avec un cierge et une *prosphora*, avec des parfums et de l'encens, avec la koutia et le kanoun[1], et avec une aumône. Il convient aussi d'aller dans les monastères les jours de fête avec une aumône et une offrande pour obtenir la santé des vivants et le repos des morts. Lorsque tu apporteras ton présent à l'autel, souviens-toi des paroles de l'Évangile : « Si ton frère a quelque chose contre toi, laisse-là ton présent, devant l'autel, va, et réconcilie-toi d'abord avec ton frère[2] ». Ensuite offre à Dieu ton présent — acquis par des voies légitimes — car l'aumône faite avec le bien mal acquis n'est pas agréée. C'est pour les puissants qu'il a été dit : « Il vaut mieux ne pas piller que de faire l'aumône avec un bien injustement acquis ». Rends à l'offensé [ce que tu lui as pris] : cela est mieux accueilli que l'aumône, car Dieu agrée l'aumône faite avec un bien légitimement acquis.

10. *Comment il faut inviter les prêtres et les moines à venir prier dans sa maison.*

Dans toutes les fêtes, quelles qu'elles soient, selon les engagements que l'on a pris, il faut appeler les prêtres dans sa maison, selon ses ressources, et accomplir la liturgie chaque fois qu'on demande quelque chose : on priera pour le Tsar et le grand prince N., autocrate de toutes

1) Cf. chap. 3.
2) Saint Matthieu, v, 23-24.

les Russies, pour sa Tsaritsa, la grande Princesse N., pour leurs nobles enfants, pour ses frères, pour les boïars, pour toute l'armée chrétienne, [on demandera à Dieu] de lui assurer la victoire sur les ennemis.

[Priez aussi Dieu] pour la liberté des prisonniers, implorez-le pour tout l'ordre sacerdotal et monacal[1] à l'occasion de toute demande que vous adressez, pour tous les chrétiens, pour toute votre maison : priez-le pour le mari, pour la femme, pour les enfants et les serviteurs, en vue de tout ce qui leur est utile.

Quand cela est nécessaire, on bénit l'eau avec la croix vivifiante en se servant des images thaumaturges et des saintes et vénérables reliques, et l'on consacre l'huile pour le malade en vue de sa santé et de sa guérison. S'il y a lieu de consacrer l'huile sur le malade dans la maison, on fait venir sept prêtres ou davantage, et des diacres, autant qu'il s'en trouvera. Ils consacreront l'huile et se conformeront en tout aux règles. L'encensement, dans toutes les pièces, appartient au diacre ou au pope l'aspersion par l'eau bénite et la bénédiction par la croix vénérable seront faites par un prêtre d'un rang plus élevé. On dressera une table pour tous les prêtres réunis, dans cette maison, en rendant grâces à Dieu, après la liturgie. A cette table mangeront et boiront l'ordre sacerdotal et monacal, et tous ceux qui se présenteront, et les infirmes aussi. Et tous s'en iront chez eux, gratifiés de présents, le cœur pleinement satisfait, rendant grâces au Seigneur. — Ainsi l'on célébrera le service commémoratif en l'honneur des parents trépassés : dans les saintes églises de Dieu et dans les monastères on chantera des messes funèbres avec l'assistance d'un nombre déterminé de prêtres, on célèbrera la liturgie divine, on nourrira les moines à sa table, pour assurer le repos des morts et la santé des vivants : on invitera chez soi des gens, on leur donnera à manger et à boire, et on fera des aumônes.

On bénira l'eau le 6 janvier[2] et le 1[er] août[3], toujours avec la croix vivifiante : en la plongeant trois fois, l'évêque ou le prêtre récitera trois fois le tropaire[4] : « Seigneur, sauve ton peuple[5] ». Le jour de l'Épipha-

1) A cet endroit, un feuillet manque dans le ms. Konchine : la lacune est comblée à l'aide de quatre autres manuscrits.

2) Fête de l'Épiphanie.

3) C'est ce jour-là qu'avait lieu sur les places et dans les rues de Constantinople la procession de la Croix, apportée la veille du palais de l'Empereur dans la cathédrale de Sainte-Sophie. La croix n'était rapportée au palais que le 14 août. Telle est l'origine de cette fête russe.

4) Courte prière d'origine ecclésiastique. Cf. Clugnet, p. 153.

5) « Σῶσον, Κύριε, τὸν λαόν Σου ... »

nie, on récitera trois fois le tropaire : « Seigneur, quand tu fus baptisé dans le Jourdain... »[1]. Sur un plat reposeront les saintes croix et les icones, et les saintes reliques thaumaturges. En retirant la croix du vase, le prêtre doit le tenir au-dessus du plat : alors l'eau de la croix coulera sur le vase sacré.

Après l'immersion de la croix et après la bénédiction faite avec l'eau sainte, on oint avec une éponge, trempée d'abord dans cette eau sainte, les croix vénérables, les saintes icones et les reliques thaumaturges qui sont dans le temple sacré ou dans la maison, et l'on dit des tropaires en l'honneur de chaque saint, en oignant la sainte icone. L'éponge qui a servi à l'onction doit être pressée dans la même eau sainte : il convient d'oindre aussi, les autres objets saints, et d'asperger d'eau bénite l'autel et toute l'église sainte, en figurant un signe de croix. Dans la maison on aspergera aussi toutes les pièces et tous les gens de la maison ; ceux qui en sont dignes reçoivent l'onction avec foi et boivent cette eau sainte pour la guérison et la purification de leurs âmes et de leurs corps : ainsi ls s'assurent la rémission de leurs péchés et la vie éternelle. Quant à la nourriture et à la boisson, ce soin regarde le maître de la maison ou ses représentants : le maître invitera les assistants à sa table ou les enverra quelque part, ayant égard à leur dignité et à leur rang, selon la sagesse. On commencera par le personnage le plus considérable, non par les autres. Si on désire témoigner son affection à quelqu'un ou reconnaître quelque service, on agira avec un grand tact ; et encore, à ce propos, devra-t-on demander l'autorisation au supérieur. Emporter ou envoyer en secret de la table ou de la *trapéza*[2] des mets ou des boissons, sans que le supérieur en ait donné l'ordre ou sans qu'il l'ait autorisé, c'est un sacrilège, une usurpation de pouvoir : ceux qui agissent ainsi seront déshonorés de toutes les façons. « Lorsque tu es appelé à une noce, ne t'assieds pas à la première place, de peur qu'il ne se trouve parmi les invités une personne plus considérable, et que celui qui [vous] a invités ne vienne et te dise : « cède la place à celui-ci ». Alors tu auras honte d'être mis à la dernière place. Au contraire, quand tu seras invité, va et assieds-toi à la dernière place, pour que celui qui t'a invité

1) « Ἐν Ἰορδάνῃ βαπτιζομένου Σου, Κύριε, ἡ τῆς Τριάδος ἐφανερώθη προσκύνησις... »

2) Ici, il s'agit de la table où les invités ecclésiastiques prennent leur repas, dans la maison. « Τράπεζα » désigne, en particulier, « la table sur laquelle les religieux prennent leur repas dans un monastère. » Clugnet, *loc. cit.*, p. 151. La « table » est réservée aux laïques.

s'approche de toi et qu'il te dise : « Ami, monte plus haut ». Alors tu seras couvert de gloire devant tous ceux qui prennent part au festin, car quiconque s'élève sera humilié, et quiconque s'humilie sera élevé »[1].

Lorsqu'on mettra devant toi sur la table différents mets, diverses boissons, s'il y a parmi les convives un personnage plus haut placé que toi, ne commence pas, avant lui, à déguster quoi que ce soit. Mais si tu es supérieur aux autres, alors, avec mesure, goûte le premier aux mets servis. Chez certaines personnes très pieuses, quand les aliments et les boissons dépassent les besoins, on enlève les restes, que d'autres utilisent ensuite. Si un convive est grossier, s'il manque de tact, s'il est mal appris, mal élevé, s'il entame, sans réflexion, tous les mets, jusqu'à satiété, s'il agit avec négligence, il sera blâmé, raillé et déshonoré par Dieu et par les hommes.

11. *Il faut nourrir, dans la maison, ceux qui viennent, et les bien traiter.*

Si une *trapéza* a été dressée, les prêtres glorifient d'abord le Père, le Fils et le Saint-Esprit, et ensuite la Sainte Vierge, Mère de Dieu. Si les conviés, après avoir rendu des actions de grâces, prennent leur repas en silence, ou bien traitent des sujets religieux, alors les anges assistent invisibles au repas et inscrivent leurs bonnes actions; alors les mets et la boisson font plaisir à ceux qui les consomment.

Mais si l'on blâme la boisson et les mets qui sont servis, alors ceux-ci se changent pour eux en ordure. Si les convives tiennent des propos honteux, immoraux, contraires à la décence, s'ils ricanent et se répandent en railleries, s'ils jouent sur des instruments, s'ils dansent, s'ils battent des mains et sautent, s'ils se livrent à toute sorte de jeux, s'ils entonnent des chansons diaboliques, alors, de même que la fumée chasse les abeilles[2], ainsi les anges de Dieu s'en vont de cette table, loin de cette société qui leur fait horreur. Les démons, pleins de joie, accourent : ils ont conquis leur liberté et tout ce qui leur plaît s'accomplit. Si les conviés se livrent au honteux divertissement des dés et des échecs, s'ils trouvent leur plaisir dans les jeux inventés par le diable, ils souillent ainsi les dons de Dieu, les aliments, la boisson, les fruits

1) Saint Luc, XIV, 8-11.

2) « Le grand Basile (saint Basile) dit : Comme la fumée chasse les abeilles, ainsi l'ivrognerie chasse le Saint-Esprit. » *Stoglav*, 2e éd. Kazan, 1887, p. 117-118. Le même recueil blâme les jeux à peu près dans les mêmes termes. « Réponse sur les jeux d'invention démoniaque, d'origine grecque » *ib.*, p. 182. Le *Stoglav* est le recueil des procès-verbaux de l'assemblée ecclésiastique de 1551.

de tout genre : ils versent à tort et à travers, ils se battent les uns les autres, de toute façon ils font offense aux présents de Dieu. Et les diables inscrivent leurs actions, les rapportent à Satan, et se réjouissent avec lui de la perte des chrétiens. Et toutes ces actions déposeront contre leurs auteurs au jour du jugement dernier. Malheur à tous ceux qui se conduisent ainsi! Lorsque les Juifs, dans le désert, s'assirent pour manger et boire, et que, après avoir bu et mangé avec excès, ils se levèrent et commencèrent à jouer et à faire des choses immorales, alors la terre les engloutit au nombre de vingt-trois mille[1]. Hommes, tremblez! accomplissez la volonté de Dieu, comme cela est écrit dans la loi : que Dieu préserve tous les chrétiens de ce mal et de cette honte! Il faut manger et boire à la gloire de Dieu, mais sans se gorger de nourriture, sans s'enivrer, sans commettre de péchés! Si tu sers à quelqu'un des aliments, une boisson, une nourriture quelconque, ou si un autre met devant toi un plat, toute critique est inconvenante : il ne faut pas dire : « Cela est pourri, cela est aigre, cela est trop doux ou trop salé, cela est amer ou sent le renfermé, cela est trop cru ou trop cuit »; en général, un blâme, quel qu'il soit, est déplacé. Au contraire, il faut louer chaque aliment, car c'est un don de Dieu, et le déguster avec reconnaissance. Alors Dieu parfumera tous les mets et les transformera en choses délicieuses. Si un breuvage, si un aliment ne peut être utilisé, on doit punir les serviteurs de la maison qui l'ont préparé, pour que cela n'arrive pas une seconde fois.

12. *Comment le maître, dans sa maison, doit prier avec sa femme et ses serviteurs*[2].

Tous les jours, vers le soir, le mari avec sa femme, les enfants, les serviteurs, celui qui sait lire, doivent chanter les vêpres, les nones : [les autres doivent y assister] en silence, avec recueillement, dans une attitude humble, avec des prières et des salutations. Il faut chanter très distinctement et ensemble. Après la prière réglementaire, il ne faut en aucune façon ni boire, ni manger, ni converser : tout cela, on le doit bien savoir. En se couchant, chaque chrétien doit faire trois saluts jusqu'à terre devant Dieu. A minuit, sans y manquer jamais, on se lèvera en secret, on priera Dieu, en pleurant, avec ferveur, pour son salut, toutes les fois qu'il y a lieu de le faire. Le matin, en se levant, chacun doit observer les mêmes pratiques, selon sa force et sa volonté ;

1) (?) *Nombres*, XVI, 31-35.

2) La traduction des douze premières lignes reproduit, presque littéralement, la trad. de M. Léger, *op. cit.*, p. 116.

les femmes enceintes s'inclineront jusqu'à la ceinture. Il faut que chaque chrétien prie Dieu en raison de ses fautes, pour la rémission de ses péchés, pour la santé du Tsar, de la Tsaritsa et de leurs enfants, pour celle de ses frères et de ses boïars, pour l'armée dévouée au Christ, pour obtenir du secours contre les ennemis, pour la liberté des prisonniers, pour les évêques et les prêtres, pour les malades, pour ceux qui sont enfermés dans les prisons, et pour tous les chrétiens. La femme devra prier, pour que ses péchés lui soient pardonnés, pour son époux, pour ses enfants, pour les serviteurs de la maison, pour ses parents, pour les pères spirituels : le mari adressera les mêmes prières. Le matin, en se levant, il faut prier Dieu, chanter les matines et les heures ; le dimanche et les jours de fête, on dira le *Te Deum*, avec une prière; [les uns] garderont le silence, dans une attitude humble, [les autres] chanteront ensemble ; on écoutera avec attention et on brûlera l'encens devant les Saints. S'il n'y a personne qui puisse chanter, alors il suffit de prier le soir et le matin. Les hommes devront s'abstenir de tout péché les jours de chant religieux, pendant les vêpres, pendant les matines, pendant la messe.

13. *Comment il convient à l'homme et à la femme de prier à l'église, de garder la pureté et de ne faire aucun mal.*

A l'église, il faut assister à tous les chants avec crainte et prier en silence. A la maison, on chantera toujours les prières du soir, l'office de minuit et les « heures » : certains ajoutent d'autres prières pour leur salut ; comme ils le font librement, ils recevront de Dieu une plus grande récompense. Les femmes iront aux églises de Dieu, dans la mesure du possible, après autorisation, après avoir consulté leurs maris. A l'église, il ne faut converser avec personne, mais garder le silence et écouter attentivement debout, sans regarder de tous côtés. On ne s'appuiera ni contre un mur, ni contre une colonne : on ne doi avoir en mains aucun bâton, on ne piétinera pas. Les mains seront disposées sur la poitrine en forme de croix. On priera avec ferveur et sans hésitation, avec crainte et frayeur, avec des soupirs et des larmes, on ne sortira pas de l'église avant la fin du service et on arrivera au commencement de la messe. Le dimanche, pendant les fêtes du Seigneur, le mercredi, le vendredi, pendant le *grand jeûne*, pendant le jeûne de la Mère de Dieu[1], on observera la pureté. On évitera l'excès de nourriture,

1) « Il commence le 1er août pour prendre fin le 15 du même mois. » Véniamine, *loc. cit.*, p. 238.

l'ivrognerie, les conversations inutiles, les plaisanteries inconvenantes : on se gardera du vol, du mensonge, de la calomnie, de l'envie. On répudiera le bien mal acquis, l'usure. Vous n'ouvrirez pas de cabaret, vous ne percevrez pas de péage, de droits de passage sur les chariots ou sur les routes. Fuyez toute espèce de friponneries. On ne doit s'irriter contre personne. Il ne faut jamais boire ni manger de très bonne heure, ni très tard, après le chant, mais on mangera à l'heure convenable, en glorifiant Dieu. Les petits enfants et les serviteurs seront nourris selon la décision du mari et de la femme. Ne savez-vous pas que les hommes injustes n'hériteront pas du royaume de Dieu ? L'apôtre Paul a dit : « Si quelqu'un qui se nomme frère est concussionnaire, ou idolâtre, ou médisant, ou ivrogne, ou ravisseur, vous ne devez ni manger ni boire avec un tel homme[1]. » Et il a dit aussi : « Ni les idolâtres, ni les profanateurs, ni les concussionnaires, ni les voleurs, ni les ivrognes, ni les médisants, ni les spoliateurs, n'hériteront le royaume des Cieux[2] ». Les chrétiens doivent donc se garder de toute mauvaise action.

14. *Comment les enfants doivent honorer leurs pères spirituels et leur obéir.*

Il convient de savoir quel respect les enfants doivent à leurs pères spirituels. Il faut chercher un père spirituel qui soit bon, pénétré de l'amour de Dieu, sage, raisonnable, qui ne soit ni complaisant, ni ivrogne, ni cupide, ni irascible. A un tel père on doit le respect et l'obéissance sans réserve : on se confessera à lui avec des larmes, on lui avouera sans honte et sans déshonneur ses péchés, on accomplira ses commandements. On l'appellera souvent dans sa maison, on le consultera en toute conscience : on accueillera ses instructions avec des sentiments affectueux, on lui obéira en tout. Honorez-le, inclinez-vous devant lui, très bas : il est votre maître, votre instituteur ! Que sa présence vous pénètre de crainte et d'amour : accourez à lui, apportez-lui une offrande, provenant de vos propres travaux, proportionnée à vos moyens. Consultez-le souvent sur le moyen de vivre utilement, soumettez à son examen vos péchés. [Voulez-vous savoir] comment le mari doit instruire et aimer sa femme et ses enfants, comment la femme doit écouter son mari, consultez-le tous les jours. Confessez toujours vos péchés à vos pères spirituels, avouez-les tous et humiliez-vous pleinement devant eux : car ce sont eux qui surveillent nos âmes et qui rendront témoignage de nos actes au jour terrible du jugement.

1) Saint Paul, Ire *Épître aux Corinthiens*, v. 11.
2) *Ib.*, vi, 10.

On ne doit ni les injurier, ni les blâmer, ni leur faire des reproches. Si quelqu'un vous donne un sujet de plainte, vous devez l'écouter, pardonner au coupable, selon la gravité de sa faute, après avoir consulté les pères spirituels.

15. *Comment il faut élever et instruire ses enfants dans la crainte de Dieu.*

Si Dieu envoie dans une famille un fils ou une fille, le père et la mère doivent avoir soin de leurs enfants, leur donner tout ce qui leur est nécessaire, leur assurer une bonne instruction. Ils leur apprendront la crainte de Dieu, la sagesse et la décence. Avec le temps, en ayant égard au sexe des enfants et à leur âge, on leur enseignera le travail manuel. La mère instruira les filles, le père les fils, selon ce qu'ils méritent, selon les facultés que Dieu leur aura données : il faut les aimer, les surveiller et les sauver par la crainte. En les instruisant, en leur donnant des conseils, on doit, avec discernement, avoir recours aux punitions corporelles : si tu formes le caractère de tes enfants dans leur jeunesse, tu assures la tranquillité de ta vieillesse. Que le père veille avec soin sur la pureté corporelle de ses enfants, qu'il les préserve de tout péché, comme il veille sur la prunelle de ses yeux et sur son âme. Si les enfants commettent des péchés par suite de la négligence de leurs parents, ceux-ci en seront responsables au jour redoutable du jugement. Si les enfants sont négligés, si, parce que le père et la mère ont manqué à les instruire, ils commettent des péchés ou font le mal, les parents au même titre que les enfants, pèchent envers Dieu : ils seront en butte au blâme et aux railleries des autres hommes, leur maison sera en danger, ils éprouveront des pertes et des dommages, les juges leur infligeront une amende et une flétrissure. Au contraire, si des parents pieux, sages et éclairés ont su élever leurs enfants dans la crainte de Dieu, leur assurer une bonne éducation, une instruction bien comprise, s'ils leur ont fait prendre l'habitude de la sagesse et du savoir-vivre, s'ils les ont exercés à toute sorte d'occupations et de travaux manuels, alors ces enfants et leurs parents seront récompensés par Dieu, bénis par les prêtres et loués par les gens de bien. Et lorsque les enfants seront majeurs, les gens de bien, avec plaisir et reconnaissance, marieront leurs fils (avec leurs filles), quand ils auront atteint l'âge convenable, selon la volonté de Dieu; et leurs filles épouseront leurs fils. Si un fils né de tels parents est enlevé par Dieu, après qu'il s'est confessé et qu'il a communié, alors les parents présentent à Dieu une offrande sans tache : les enfants, admis dans les demeures éternelles, oseront demander

à Dieu la grâce et la rémission de leurs péchés et ceux de leurs parents.

16. *Comment on élève les enfants, comment on leur amasse une dot en vue du mariage.*

S'il naît une fille dans une maison, les parents avisés mettront de côté, à son intention, des revenus de tout genre, ou bien élèveront du bétail et en consacreront le fruit [à sa dot]. Pour elle, chaque année, on placera dans un coffre solide de la toile, des tissus, des mouchoirs de toile, des fichus de taffetas [brodés de perles], des chemises, des robes, des pierres enfilées, un collier, des objets sacrés, des vases d'étain, de cuivre et de bois. On mettra toujours peu de chose à la fois, [on n'amassera pas] tout d'un coup : ainsi, sans être gêné, on aura de tout en abondance.

Cependant les filles grandissent, instruites dans la crainte de Dieu et dans la sagesse; leur dot s'accroît en même temps, et quand vient le moment des fiançailles, tout se trouve prêt. Au contraire, le père qui ne se préoccupe pas de l'avenir de ses enfants, quand il s'agit de les marier, est, à ce moment-là, obligé de tout acheter : un mariage précipité est alors une source visible d'embarras.

Si la destinée divine enlève cette fille à ses parents, alors on célèbre en son honneur une messe [dont les frais sont pris] sur sa dot : pour son âme, on dit des prières pendant quarante jours, et [on prélève] sur sa dot de quoi faire des aumônes.

Si l'on a d'autres filles, on usera à leur égard de la même prévoyance.

17. *Comment il faut élever ses enfants et les sauver par la terreur*[1].

Punis ton fils dès sa jeunesse : il t'assurera une vieillesse paisible, et il sera la parure de ton âme. Ne faiblis pas en battant ton fils : si tu le frappes avec un bâton, il n'en mourra pas, il n'en sera que plus sain : car, en frappant son corps, tu sauves son âme de la perdition.

Si tu as une fille, inspire-lui de la crainte, préserve-là du péché : ainsi tu ne seras pas déshonoré, et elle sera docile. Qu'elle ne jouisse pas de sa liberté, que sa conduite inconsidérée ne te couvre pas de ridicule aux yeux de ceux qui te connaissent[2] ne te déshonore pas dans l'esprit du peuple. Si ta fille, quand tu la marieras, est sans reproche, alors tu auras accompli une belle œuvre, et tu seras loué au milieu de l'assemblée [des hommes] : finalement, elle ne te causera pas de chagrin.

Si tu aimes ton fils, donne-lui des coups : plus tard il fera ta joie.

1) M. Léger — *op. cit.* — a traduit des fragments de ce chapitre (p. 122).
2) Correction, tirée d'un autre manuscrit.

Punis ton fils quand il est jeune ; arrivé à l'âge d'homme, il te donnera toute satisfaction : au milieu des méchants tu seras comblé d'éloges, et l'envie rongera tes ennemis. Élève ton enfant sévèrement : libre de souci en ce qui le concerne, tu seras heureux. Ne ris pas avec lui, ne joue pas avec lui, car si tu es faible dans les petites choses, tu souffriras dans les grandes, et, dans la suite, ton âme souffrira mille maux. Ne lui donne pas de liberté dans sa jeunesse, mais brise-lui le cœur, tandis qu'il grandit, s'il résiste et n'obéit pas; sinon, tu auras de l'ennui, de la douleur, du dommage dans ta maison, des pertes dans tes biens; tu seras blâmé de tes voisins, raillé par tes ennemis, le prince t'infligera une amende et tu seras accablé d'ennuis[1].

18. *Comment les enfants doivent aimer leur père et leur mère, prendre soin d'eux, leur obéir en tout, et leur assurer le repos.*

Enfants, obéissez aux commandements du Seigneur : aimez votre père et votre mère, écoutez-les, obéissez-leur en toute chose, au nom de Dieu. Honorez leur vieillesse : de toute votre âme, assumez le fardeau de leurs maladies, de leurs chagrins : alors le bonheur vous sera assuré, et vous vivrez de longues années sur la terre : par cette conduite, vous rachèterez vos péchés, Dieu vous bénira et vous serez glorifiés par les hommes, votre maison sera bénie jusqu'à la fin des siècles, vous verrez les fils de vos fils, et vous atteindrez, pleins de force, la vieillesse, passant vos jours au milieu du bonheur.

Celui qui médit de ses parents ou les offense, qui les maudit ou les injurie, celui-là est coupable devant Dieu, et le peuple le maudit. Si quelqu'un frappe son père et sa mère, qu'il s'éloigne de l'église et de toute cérémonie sacrée, et qu'une mort cruelle, infligée par la ville, mette fin à sa vie. Car il est écrit : « La malédiction d'un père dessèche, mais celle d'une mère déracine[2]. » Si un fils ou une fille ne sont pas dociles aux avis d'un père ou d'une mère, ils courent à leur perte : ceux-là ne vivront pas toute leur vie, qui irritent un père ou causent du chagrin à une mère. Ils s'imaginent qu'ils ne pèchent pas envers Dieu, et ils lui sont plus odieux qu'un païen, et ils ont la même desti-

1) Dans tout ce chapitre, l'auteur se souvient visiblement des *Proverbes*. V. en particulier, XIII, 24; XIX, 18; XXIII, 13-14; XXIX, 17.

2) On rencontre une pensée analogue, sous une forme un peu différente, dans un ouvrage de l'archimandrite Antiokhi, né en 1818, *Slovar iz Pandecta Antiocha* (publié d'après un manuscrit du XIe siècle). « La prière d'un père affermit les demeures de ses enfants, mais la malédiction d'une mère les déracine. » V. Sreznevski (*Materialy*), *sub voce* « iskoreniati. »

née que les impies. C'est à leur sujet que le prophète Esaïe a dit : « L'impie recevra la rétribution [de ses actions][1], et il ne verra pas la gloire de Dieu. » Il appelait impies ceux qui n'honorent pas leurs parents. Il disait aussi : « Si quelqu'un se moque de son père et insulte à la vieillesse de sa mère, que les corbeaux becquettent ses membres, et que les aigles le dévorent[2] ». Honore ton père et ta mère, obéis-leur en toute chose, au nom de Dieu : alors ils seront heureux d'avoir des enfants, et, quand le malheur les accablera, le Seigneur Dieu les en délivrera et entendra leur prière : ils le prieront de donner [à leurs enfants] tous les biens. Celui qui assure à sa mère le repos, accomplit la volonté de Dieu, celui qui complaît à son père vivra dans le bonheur. Quant à vous, enfants, en actes et en paroles, étudiez-vous à complaire à vos parents, à suivre toutes les règles de la sagesse, et ils vous béniront. La bénédiction d'un père affermit une maison, la prière d'une mère l'affranchit du malheur. Si, dans leur vieillesse, l'intelligence de ton père et de ta mère vient à s'affaiblir, abstiens-toi de paroles dédaigneuses ou de reproches : ainsi tu seras respecté de tes propres enfants. N'oublie pas la peine [que tu as donnée] à ton père et à ta mère, combien ils ont compati à tes souffrances et en ont été affligés ; assure le repos de leur vieillesse et aie pitié d'eux, comme ils ont eu pitié de toi. Ne dis pas : « Je leur ai fait beaucoup de bien ; je les ai vêtus, nourris, je leur ai donné le nécessaire en toute occasion. » Car tout cela ne te dégage pas [de tes devoirs] : tu ne peux donner le jour à ta mère, ni prendre soin d'elle, comme elle a pris soin de toi.

Tu dois donc, avec crainte, avec l'humilité d'un esclave, les servir, pour obtenir de Dieu, à ton tour, ta récompense, et t'assurer la vie éternelle, [donnée] à ceux qui accomplissent les commandements divins.

19. *Comment il convient à chaque homme de faire un travail manuel et de commencer toute action par une prière*[3].

Dans la vie domestique et partout, il convient à tout homme, maître ou maîtresse de maison, fils ou fille, serviteur ou servante, à tout artisan, jeune ou vieux, avant de commencer quoi que ce soit, qu'il s'agisse de se livrer à un travail manuel, de boire ou de manger, de faire rôtir ou de faire cuire, d'assaisonner quelque chose, de faire toute œuvre manuelle ou tout œuvre d'artisan, après s'être habillé et purifié, après

1) Esaïe, III, 11.

2) Le texte cité est imité librement, non d'Esaïe, mais des *Proverbes*, chap. XXX, v. 17.

3) Le début de ce chapitre a été traduit par M. Leger. Cf. *op. cit.*, p. 115.

s'être lavé les mains, de s'incliner trois fois jusqu'à terre devant les saints, ou, si on ne le peut, de s'incliner seulement jusqu'à la ceinture[1]. Celui qui le peut, qu'il prononce la prière : « Oui, tu mérites [d'être glorifiée, Mère de Dieu ![2] » jusqu'à la fin ; ensuite, après avoir demandé la bénédiction au supérieur, il devra, en prononçant la prière du Christ et en faisant le signe de la croix, dire : « Seigneur, Père, bénis-moi ! » On devra ainsi commencer toute chose ; alors à celui qui agit ainsi, la grâce divine vient en aide, les anges invisibles viennent à son secours, et les démons s'enfuient : une telle action l'honore devant Dieu, et elle est profitable à son âme.

Il convient aussi, avant de manger et de boire de faire des actions de grâces. Alors tout aliment sera doux : ce qui est utile est agréable au cœur. Il faut tout faire en priant et en s'entretenant de sujets convenables, ou garder le silence. Mais si, en faisant quelque chose, on se livre à des conversations vaines ou blâmables, ou si l'on se met à murmurer, à rire, à railler les choses saintes, ou si l'on s'adonne à des chants et à des jeux diaboliques, alors la grâce divine abandonne une telle œuvre et de tels entretiens : les anges affligés, s'éloignent, et les démons impies se réjouissent, car ils voient leur volonté accomplie par les chrétiens, dans un moment de folie. Alors les esprits de ruse et de malice s'approchent d'eux, inspirent à leur âme la méchanceté, la rancune, la haine, dirigeant les pensées de l'homme vers la colère, le sacrilège, le mal sous toutes ses formes. Alors les actions, quelles qu'elles soient, la nourriture, la boisson, cessent d'être profitables, et toute industrie et toute œuvre manuelle ne s'accomplissent plus sous la protection de Dieu : au contraire, [tous ces actes] excitent sa colère, et, au jugement des hommes, l'œuvre, abandonnée de Dieu, devient inutile, odieuse, et cesse d'être profitable. Les mets, les boissons perdent leur goût, leur douceur ; seuls l'ennemi [du genre humain] et ses serviteurs agréent cette œuvre et l'accueillent avec joie.

Et encore, quiconque agit contrairement au bien en préparant des aliments et des boissons, celui qui, en faisant une œuvre manuelle ou une œuvre d'artisan, vole, mêle ou change quelque chose, qui se rend coupable de tromperie, ou jure mal à propos ; celui qui n'a pas fait tout ce qu'il devait faire, dans la mesure où il devait le faire, et profère un mensonge : celui-là déplait à Dieu, les démons inscrivent ses actes, et il devra en rendre compte au jour du jugement dernier.

1) Cf. chap. 12, page 13, ligne 1.
2) « Ἄξιόν ἐστιν ὡς ἀληθῶς μακαρίζειν Σε τὴν Θεοτόκον. »

20. *Éloge des femmes*[1].

Si Dieu donne à quelqu'un une bonne femme, elle a plus de prix qu'une pierre précieuse : une telle femme ne sera pas privée d'un bon profit; elle rend à son mari la vie bonne et douce. Elle se procure de la laine et du lin, et elle les travaille de ses propres mains. Semblable aux navires d'un marchand, elle amène de loin la richesse dans sa maison. Elle se lève dans la nuit, elle distribue les aliments aux habitants de sa maison et la tâche aux servantes : du fruit de ses mains elle fait naître un abondant revenu. Elle ceint ses reins de force et fortifie ses muscles pour le travail. Elle instruit ses enfants ainsi que ses serviteurs et sa lampe ne s'éteint pas de toute la nuit. Elle applique ses mains aux choses utiles et appuie ses coudes sur un fuseau. Elle donne l'aumône aux pauvres et des fruits aux misérables. Son mari n'a pas à s'occuper de la maison : elle fait pour lui différents vêtements, ornés avec goût ; elle en fait pour elle, pour ses enfants, pour ses serviteurs. Son époux est toujours aux assemblées avec les grands, et y figure avec eux ; il est honoré de tous ceux qui le connaissent : il prononce des paroles sensées, il sait comment on agit bien : personne ne sera récompensé, s'il ne travaille pas. Grâce à une femme vertueuse, le mari est heureux, et sa vie aura une durée double. Une femme vertueuse réjouit son mari et lui assure une vie paisible. Une bonne femme, tel est le bonheur que nous souhaitons à ceux qui craignent Dieu. La femme qui fait honneur à son mari, d'abord, sera bénie de Dieu pour avoir accompli la loi divine ; en second lieu, elle sera louée par les hommes. Une femme bonne, qui aime la peine, qui est silencieuse, est la couronne de son époux[2]. L'homme qui trouve une femme vertueuse tire des richesses de sa maison. Heureux est l'époux d'une telle femme : ils accompliront leur vie dans la paix et dans le bonheur. Une femme vertueuse fait honneur à son mari.

21. *Instruction à l'homme, à la femme, aux enfants et aux serviteurs : comment ils doivent se conduire.*

Le maître lui-même doit instruire sa femme, ses enfants et ses serviteurs à ne pas voler, à ne pas mentir, à ne pas calomnier, à ne pas porter envie aux autres. On ne doit pas offenser, calomnier, attaquer

1) Imité des *Proverbes*. Cf. chap. 31, v. 10 sqq. Cf. sur tout ce passage, *Die Sprüche*, erklärt von D. G. Wildeboer, Freiburg i. B., 1897, p. 91-92.

2) L'expression se trouve déjà dans le *Slovo Daniila Zatotchenika* (XIIe s.). V. Sreznevski, *Materialy...*, *sub voce* « viénets ». Sr. explique ce mot par « la parure », mais ne garantit pas ce sens.

autrui, hasarder de mauvais jugements, se livrer à des excès de boisson, railler, être rancunier, s'irriter contre quelqu'un. [Au contraire, il faut] être obéissant et docile avec ceux qui sont d'une condition plus élevée, affectueux pour les gens de condition moyenne, affable et gracieux pour les inférieurs et les misérables. On rendra bonne justice à chacun sans délai, surtout on ne fera pas tort au mercenaire sur son salaire, on supportera avec reconnaissance une offense, pour l'amour de Dieu, et l'on souffrira l'outrage et le reproche. Si l'on t'inflige des outrages et des reproches mérités, accepte-les avec amour, évite les fautes qui te les ont attirés, et ne te venge pas : si tu es innocent, Dieu te récompensera. Aux gens de ta maison tu enseigneras la crainte de Dieu et toutes les vertus, et tu conformeras tes actes à tes leçons : et tous ensemble, vous recevrez la grâce de Dieu.

Mais si, par négligence et par insouciance, le maître lui-même pèche, ou fait quelque mal, si la femme, si tous les habitants de la maison, hommes, femmes, enfants, parce que le maître a manqué à les instruire, commettent un péché ou font quelque chose de mal, s'ils se querellent ou volent quelque chose, tous indistinctement ils recevront la punition ou la récompense en raison de leurs actes. Ceux qui ont mal agi subiront les tourments éternels : mais ceux qui ont fait le bien, qui ont mené une vie agréable à Dieu, ceux-là hériteront de la vie éternelle dans le royaume des cieux. Et toi tu recevras une grande couronne, parce que tu n'avais pas souci seulement de toi-même, mais que tu as introduit tous ceux qui étaient avec toi dans la vie éternelle.

22. *Comment on doit se comporter avec les serviteurs de la maison et s'occuper d'eux : comment on doit leur enseigner les commandements de Dieu, l'organisation de la maison.*

Il faut avoir chez soi de bons serviteurs et veiller à ce qu'ils travaillent de leurs mains, chacun selon ses mérites, selon la besogne qu'on lui a apprise. Le serviteur ne doit être ni voleur, ni ivrogne, ni joueur, ni larron, ni brigand, ni débauché[1], ni magicien, ni entremetteur, ni trompeur. A tout homme appartenant à un bon maître on enseignera la crainte de Dieu, la sagesse, l'humilité, toutes les vertus : [on l'habituera] à se bien conduire, à ne pas mentir, à ne rien casser, à n'offenser

1) Le manuscrit Konchine porte ici « bloudnik », omis dans l'édition Glazounov. On lit dans la vie d'*André [surnommé] Iourodivy* : « bloudnik i kortchmit » (παροιχάπηλος). V. Sreznevski, *Materialy*, p. 1414, *sub voce* « *Kortchmit* ». Les deux mots sont rapprochés de la même façon dans le *Domostroï*. André vivait au xe siècle. Sa vie est connue par des manuscrits du xve–xvie s.

personne. Qu'il se nourrisse et se vête avec le salaire que lui donne son maître, ou bien avec le produit de l'ouvrage de ses mains. Et si le maître lui donne quelque chose, un habit, un cheval, un effet d'habillement, un petit champ, un commerce quelconque, ou s'il acquiert quelque chose lui-même grâce à ses travaux, il doit garder ses meilleurs vêtements de dessus et de dessous, les chemises, les bottes, pour les fêtes, pour les jours où il vient des hôtes de distinction, et pour le beau temps : ainsi tout sera constamment propre, rien ne sera foulé, sali, taché, mouillé ou chiffonné.

Mais si le serviteur est sot, grossier, ignorant, négligent, s'il a un vêtement neuf, donné par son maître ou fait de ses propres mains, et qu'il ne sache pas l'entretenir, alors le maître ou celui qui en a reçu l'ordre, garderont par devers eux le meilleur habit de ce grossier serviteur : on le lui donnera en temps opportun, ensuite on le lui retirera et on le gardera de nouveau à la maison. Pour tous les gens de service le règlement est le suivant : qu'ils travaillent toujours avec de vieux vêtements, mais, en présence du maître et des étrangers, ils revêtiront les habits propres qu'ils mettent les jours ordinaires. Les jours de fête, et lorsqu'il vient des hôtes de distinction, ou, dans un autre endroit, s'ils sont avec leur maître ou avec leur maîtresse, ils mettront alors leurs meilleurs vêtements, qu'ils devront préserver de la boue, de la pluie et de la neige. A peine rentrés, ils ôteront leur vêtement, le feront sécher, le battront, le frotteront et le nettoyeront avec soin : ensuite ils le rangeront soigneusement et le mettront à sa place ordinaire. Alors le serviteur sera content de lui-même, il sera mieux considéré, le maître en tirera avantage, ainsi que les serviteurs, qui auront toujours des vêtements neufs.

Que tes serviteurs soient respectueux, qu'ils soient dans la crainte et soumis à une surveillance attentive. Qu'ils ne se volent pas entre eux, qu'ils n'envient pas le bien d'autrui, et qu'ils gardent tous comme un seul homme le bien de leur maître ! qu'ils ne mentent jamais au maître et à la maîtresse et ne calomnient personne ! Les maîtres ne les écouteront pas à la légère : ils feront au contraire de sérieuses enquêtes et auront recours à des confrontations. Qu'ils ne permettent rien aux méchants, qu'ils récompensent les bons ! Alors chacun sera zélé pour le bien et tâchera de mériter une gratification du maître par son honnêteté et par l'exactitude de son service : il vivra toute sa vie sous l'influence de l'enseignement et de la bonne instruction qu'il aura reçue, sauvant son âme, servant son maître et étant agréable à Dieu.

Surtout recommandez à ceux qui le peuvent d'aller toujours à l'église de Dieu les jours de fête, ou d'entendre les chants à la maison et de prier en particulier. Invitez-les aussi à garder la pureté corporelle, à se préserver de toute ivrognerie et de toute gourmandise, à ne pas manger à des heures irrégulières, à s'abstenir des excès de table, de l'ivresse, à avoir, eux et leurs femmes, des pères spirituels, et à se rendre auprès d'eux pour faire pénitence. Les hommes mariés doivent vivre avec leurs femmes selon la loi, d'après l'instruction du père spirituel. Et tout ce qu'un serviteur a appris de son maître, il doit l'enseigner à sa femme, l'habituer à la crainte de Dieu, à la sagesse. Celle-ci doit, avec attention, obéir en tout à sa maîtresse, la servir scrupuleusement par ses travaux et par son ouvrage manuel. Elle ne doit ni voler, ni mentir, elle ne boira pas avec excès, elle n'approchera pas de sa maîtresse avec de mauvaises paroles : elle fuira les magiciens, leurs herbes et leurs simples, et elle ne parlera pas de ces gens à ses maîtres, car ils sont des serviteurs du démon, mais elle servira ses maîtres avec foi et honnêteté, faisant de bonnes actions et se livrant à d'honnêtes travaux.

Quant aux maîtres et aux maîtresses, ils doivent rémunérer tous leurs serviteurs, hommes, femmes et enfants, les nourrir, les vêtir, les faire vivre dans une demeure bien chaude, dans le repos et dans l'abondance. Quand ils ont mis leur âme en sûreté, organisé convenablement leur maison, préservé les serviteurs de la maladie, les maîtres doivent aussi donner asile aux pauvres, aux voyageurs, aux misérables, aux veuves et aux orphelins, avec le produit de leurs travaux conformes à la justice. Il convient d'apporter des aumônes, dans les églises de Dieu, d'en offrir aux gens d'église et aux monastères, d'inviter chez soi, dans sa maison, les ecclésiastiques : cette œuvre est agréable à Dieu, utile à l'âme. Et que rien ne pénètre dans une maison de ce qui provient de la violence, du pillage, de la corruption ou des promesses, de la calomnie, de l'usure, de la chicane, de l'injustice. Si Dieu te garde de ce mal, ta maison sera bénie dans le présent, et jusqu'à la fin des siècles.

23. *Comment les chrétiens doivent se soigner, [quand ils sont atteints] par la maladie ou par la douleur*[1].

Si Dieu envoie à quelqu'un une maladie ou une douleur, il faut la soigner par la grâce de Dieu, par les larmes, par la prière, par le jeûne, par l'aumône, par la pénitence sincère. Il faut remercier le Seigneur, lui

1) M. Léger, *op. cit.*, p. 118-119, a traduit presque tout ce chapitre. La présente traduction reproduit à peu près littéralement la sienne.

demander pardon, faire preuve d'humanité et de vraie charité envers chacun. Il faut inviter nos pères spirituels à prier Dieu, chanter des offices, consacrer de l'eau avec la croix vénérable et les saintes reliques et les images thaumaturges, et se faire oindre d'huile sainte; faire des vœux dans les endroits saints, où s'accomplissent des miracles, prier en toute pureté de conscience. Ainsi l'on reçoit de Dieu la guérison des maux les plus divers. Il faut donc s'éloigner de tous les péchés, n'en plus commettre à l'avenir : on doit observer les commandements des pères spirituels et accomplir les pénitences imposées. Ainsi on est purifié du péché, ainsi est guérie la maladie spirituelle et corporelle, ainsi l'on s'assure la miséricorde divine.

Celui-là ne guérira pas qui, sans peur et insolent, n'a pas la crainte de Dieu et ne fait pas la volonté de Dieu, qui n'observe pas la loi chrétienne et la tradition des Pères, sur l'Église de Dieu et sur le chant ecclésiastique, sur les règles de la cellule et sur la prière, qui ne se préoccupe pas de rendre gloire à Dieu; qui mange et boit avec intempérance, qui se gorge de mets et de vin, au moment qui n'est pas convenable; qui n'observe pas la loi...; qui commet des actions honteuses et sacrilèges; qui entonne des chansons inspirées par le diable; qui danse, qui saute, qui joue des instruments à corde[1], du tambourin, de la trompette, du chalumeau, qui entretient des ours[2], des oiseaux, des chiens de chasse; qui fait des courses de chevaux, qui se livre à des plaisirs démoniaques, à toute espèce d'abominations et d'impudences; qui, de plus, pratique des enchantements, des sortilèges, des nœuds magiques, l'astrologie, les livres divinatoires[3], les almanachs, la magie noire, la divination, qui a recours au *chestokryl*, qui use des *flèches du tonnerre*, des *hachettes*, des *ousovniks*[4], des *deux pierres*, des os magiques; qui fait toute

1) Le *Stoglav*, *loc. cit.*, p. 184, l. 8, proscrit les mêmes instruments.

2) Bouslaïev (*Moskovskia Viedomosti*, 1582, n° 52) croit que ce passage fait allusion à un jeu aimé du peuple, et souvent dangereux : on faisait combattre des hommes avec des ours. Ce divertissement fut particulièrement en honneur sous le règne de Feodor Ivanovitch (1584-1598). Cf. aussi le Stoglav, *loc. cit.*, p. 185, l. 10-11, où la même défense est faite.

3) Le *Stoglav* interdit à peu près les mêmes livres et les mêmes pratiques. Cf. *loc. cit.*, p. 89, *Question 22*. Cf. sur les livres d'astrologie et de divination, Pypine, *Hist. de la litt. russe*, 1re éd., p. 179. Les « raphli » traitent de l'influence des astres sur la destinée humaine. — Le « chestokryl » se compose de tables astronomiques, dressées par l'astronome juif Emmanuel Ben-Jacob. Cf. un spécimen de deux pages de cet ouvrage dans Sobolevski, *Perevodnaia literatoura Moskovskoi Rousi*, Saint-Pétersbourg, 1903.

4) Bouslaïev (*Chrestomathie*, p. 239) n'explique pas ce mot.

sorte d'actions diaboliques, ou qui, par sorcellerie, en usant d'herbes, de racines, nourrit (ses victimes) pour les faire servir à ses actes de sorcellerie, ou par des mots démoniaques et par des enchantements amène les hommes à commettre le mal sous toutes ses formes; qui invoque le nom sacré de Dieu pour appuyer un mensonge ou qui calomnie un ami. (Lisez également le chapitre 24). Tous les actes de ces hommes-là, toute leur conduite, toutes leurs mœurs, ne respirent que la fierté, l'envie, la rancune, la colère, la haine, l'injustice et toutes les mauvaises passions.

24. — *De la vie injuste.*

Celui qui ne vit pas selon la loi divine, selon les règles de la vie chrétienne, qui commet toute sorte d'injustices, de violences et de méchancetés; qui enlève par force, qui prend sans payer, qui retarde indéfiniment le paiement, qui opprime en toutes circonstances le faible; qui n'est pas bon pour ses voisins, qui, au village, maltraite ses paysans; qui, dans sa chancellerie, ou dans son domaine, impose de lourdes contributions et des redevances injustes; qui laboure le champ d'autrui, qui fait couper un bois, qui exploite une terre au-delà des limites fixées, qui fait faucher un pré, qui s'empare du poisson pêché, des ruches, des filets [tendus pour la capture des oiseaux], et de toute sorte de gibier; qui se procure toutes ses ressources par l'injustice et la violence; qui pille, qui vole, qui maltraite les passants sur la route, pille un propriétaire sur son propre domaine, le frappe et l'outrage; qui dévaste des prairies, défonce des champs labourés, commet toute sorte d'injustices; qui calomnie, qui expose quelqu'un à des poursuites iniques, qui lance des accusations fausses et mensongères; qui au mépris de toute justice livre quelqu'un [pour de l'argent], qui réduit en servage, par ruse et par violence, des hommes libres; qui ne juge pas honnêtement, ou poursuit contre toute justice, ou porte un témoignage mensonger, ou traite durement ceux qui se repentent; qui s'empare violemment d'un cheval, d'un animal, d'une propriété quelconque, de champs, de vignes, de salines, de moulins, de magasins, de hangars, de fermes, de bâtiments de toute espèce, ou qui oblige à les vendre à vil prix, ou les extorque à force de chicanes; qui s'enrichit par des trafics immoraux, ou par l'usure, ou par toute sorte de ruses perfides, par des moyens injustes, en écrasant [ses débiteurs] sous la charge des intérêts, ou par la perception des péages, qui commet des actions indignes: que le maître ou la maîtresse soient les auteurs de ces actes, ou leurs enfants, ou leurs gens, ou leurs paysans, si les maîtres ne leur interdisent pas une telle conduite ou n'y mettent

pas obstacle, si [les coupables] n'accordent pas satisfaction [à l'offensé], tous indistinctement iront aux enfers, et seront maudits ici-bas.

25. *De la vie juste.*

Si quelqu'un conforme sa vie aux lois de Dieu et aux commandements du Seigneur, à la tradition des Pères et à la loi chrétienne, si, dans une haute condition, il rend une stricte et loyale justice à tous indistinctement, riches et pauvres, parents et étrangers, il se contentera de revenus justement acquis et ordonnera à ses gens de l'imiter sur ce point. Si quelqu'un, dans un village ou dans une ville, est bon pour ses voisins et pour ses paysans; si, dans son domaine, ou dans sa chancellerie, il n'exige que les redevances légitimes et ne les réclame qu'en temps convenable, sans recourir à la violence, au pillage, aux tourments ; si, par suite d'une mauvaise récolte, personne ne peut payer, il fera des concessions. S'il manque quelque chose chez le voisin ou chez le paysan de son domaine, s'ils n'ont pas de semences, pas de cheval, pas de vache ou s'ils ne peuvent payer les redevances seigneuriales, le propriétaire doit leur prêter ce qui leur est nécessaire et les secourir. S'il est lui-même dépourvu, alors il empruntera [le nécessaire] : il doit avoir compassion d'eux de toute son âme, et les protéger, conformément à la justice, contre quiconque voudrait les offenser. Quant au maître, il se gardera de les léser en quoi que ce soit, relativement au labour, à la terre, aux provisions, à la maison ou ailleurs, ou en ce qui concerne le bétail. Il ne désirera pas les biens acquis par des voies injustes : des fruits bénis de Dieu, des acquisitions conformes à la justice, voilà ce qui convient à tout chrétien.

Alors Dieu, témoin de votre bonne conduite, de votre douceur, du sincère amour que vous portez à tous ceux qui vous entourent, de votre scrupuleuse justice, vous comblera des trésors de sa grâce et de l'abondance de ses dons, et multipliera tous vos biens. Et cette aumône que vous faites avec un argent honnêtement gagné, celle-là est agréable à Dieu : il écoutera votre prière, vous fera grâce de vos péchés et vous donnera la vie éternelle.

Traduit par E. Duchesne,
Agrégé de l'Université.

LES PARSIS A LA COUR D'AKBAR

D'APRÈS L'OUVRAGE DE JIVANJI JAMSHEDJI MODI : *The Parsees at the Court of Akbar and Dastur Meherji Rana*, Bombay, 1903.

The Parsees at the Court of Akbar and Dastur Meherji Rana. — Two papers read by JIVANJI JAMSHEDJI MODI, before The Bombay Branch Royal Asiatic Society, 1901-1903. Bombay, 1903. (193 pages avec planches).

M. J.-J. Modi, si bien connu par ses études historiques et philologiques, vient de faire paraître ses nouvelles recherches sur un point important de l'histoire du Parsisme. D'abord présentées devant la Société Asiatique de Bombay sous forme de communications, elles ont été réunies en volumes et publiées dans les deux idiomes — anglais et guzerati, accompagnées de planches lithographiées de documents persans et guzeratis inédits. La question, très spéciale, méritait pour un Parsi, — prêtre et savant, — les patientes investigations auxquelles l'auteur s'est livré. C'est la première fois, du reste, qu'un travail de cette nature a été entrepris et mené à bonne fin par un membre de la communauté zoroastrienne de Bombay; fait à la requête d'un étranger auquel le volume est dédié, il remet en lumière d'intéressantes personnalités et donne à une tradition, revêtue jusqu'à ce jour d'un caractère quasi-légendaire, une valeur historique incontestable.

La question posée et résolue par M. Modi est celle-ci : Quels sont les Zoroastriens qui se rendirent à la cour d'Akbar et déterminèrent le prince à adopter quelques unes des formes du culte zoroastrien ? Étaient-ce les Zoroastriens de Perse ou ceux de l'Inde ? Cette question se rattache précisément à une controverse qui s'engagea au sujet d'un mémoire lu le 8 août 1896 devant la Société Asiatique de Bombay [1]. De tout temps, la tradition avait attribué au fondateur de la famille Meherji Rana, Dastour de Nausari, la gloire d'avoir converti au Zoroastrisme le grand em-

1) *Akbar and the Parsis*, par M. R. P. Karkaria. *Jour. of the B. B. R. A. Society*, vol. XIX, n° LIII, pp. 289-305.

pereur, qui, pour récompenser son initiateur, lui avait donné des terres dans sa ville natale. Malheureusement, de regrettables divisions s'étant produites au sein de la classe sacerdotale, les adversaires de la famille Meherji Rana en avaient profité pour contester la vérité historique de la mission du Dastour auprès d'Akbar et en reporter l'honneur aux Zoroastriens de Perse. De là, ces attaques qui seraient peut-être restées encore sans réponse, si « cet ami d'Europe », auquel il est fait allusion p. 4, n'avait engagé, dès son arrivée à Bombay en 1900, Ervad J.-J. Modi à prendre en main la cause des gens de Nausari. En effet, seul un membre de la communauté, qui plus est, un membre de la classe sacerdotale, pouvait dépouiller les fameux *vahis* des antiques et inaccessibles archives de Nausari, et se livrer à un travail que tout autre n'aurait pas été à même d'entreprendre, faute non-seulement de documents, mais encore et surtout des connaissances spéciales nécessaires pour les inventorier et les déchiffrer, dans le cas où leurs jaloux possesseurs auraient consenti à s'en séparer.

La production de ces documents constitue un progrès notable dans le développement de l'esprit critique de la communauté, et il y a lieu de féliciter M. Modi de s'être courageusement attaché à leur mise en valeur. Chacun d'eux, firmans d'Akbar en persan de la Chancellerie des Mogols, *vahis* en guzerati du XVIe siècle, — vieilles copies ou originaux, — rivâyats du XVe et du XVIe siècle, vient apporter son témoignage et sa sanction.

Nous n'avons pas à entrer ici dans les détails de la controverse qui disparaît devant l'ampleur de la discussion historique, et les arguments aussi bien que les erreurs du mémoire précité de M. Karkaria sont facilement réfutés par les faits présentés par M. Modi [1].

Nous avons dit que la question posée était celle-ci : Quels sont les Zoroastriens qui influencèrent Akbar et furent mandés à sa cour : étaient-ce ceux de l'Inde ou ceux de Perse ? L'auteur d'*Akbar and the Parsis* soutenait que c'étaient ces derniers et en particulier Ardeschir venu du Kirman à la requête d'Akbar.

Or M. Modi prouve : 1° que ce furent les Zoroastriens de Nausari qui influencèrent Akbar ; 2° que le Dastour Meherji Rana était leur chef et que ce fut lui qui instruisit l'empereur. Ces faits se trouvent confirmés par la réfutation des objections mêmes soulevées par le critique.

1) Voy. *The Parsees at the Court of Akbar*, pp. 87 et suiv. la manière dont M. Karkaria a soutenu sa thèse.

§

La tradition qui rattache le nom des Parsis du Guzerate à la conversion de l'empereur Akbar au Zoroastrisme repose directement sur le témoignage de deux livres persans, le *Mountakhab-et-Tévârikh* d'Abdoul-Qâdir ibn-i-Melek châh Badâoni et le *Dabistan*; indirectement sur deux autres ouvrages, l'*Akbar-nâmé* d'Abou'l Fazl et le *Târikh-i-memâlik-i Hind* de Ghoulâm Basit (pp. 9-38)[1].

Nous allons suivre M. Modi et voir avec lui ce que disent ces témoignages et ce qu'ils valent. Consultons Badâoni (p. 9). « Des adorateurs du feu étaient aussi venus de Nausari, dans le Guzerate, et avaient prouvé à Sa Majesté la vérité des doctrines de Zoroastre. Ils appelaient le culte du Feu « le grand culte », et produisirent une impression si favorable sur l'Empereur qu'il se fit instruire par eux de la religion et des rites des anciens Persans et ordonna à Abou'l Fazl de prendre des dispositions pour que le feu sacré fût entretenu nuit et jour à la cour, suivant la coutume des anciens rois de Perse, dans les temples desquels il brûlait continuellement, le feu étant une des manifestations de Dieu et « un rayon de ses rayons ».

« Sa Majesté, dès sa jeunesse, avait pris aussi la coutume de célébrer le *Hom* (sorte de culte du Feu) à cause de son affection pour une princesse indoue de son harem.

« A partir du jour de l'an de la 25e année de son règne (988), Sa Majesté adora publiquement le soleil et le feu en se prosternant la face contre terre, et les courtisans avaient l'ordre de se lever quand on allumait dans le palais les luminaires et les lampes (p. 261, lig. 7. *The Muntakhab al Tawarikh*. Cl. Badaôni, edited by Capt. Lees and Munshi Ahmad Ali, vol. II. Calcutta, 1865. Traduit par Blochmann; — *The Ain-i-Akbari* by Abul Fazl, traduit par Blochmann, vol. I, p. 184).

Ce passage a été souvent cité. On se souvient de celui de l'*Ain-i-Akbari* qui mentionne le respect du roi pour le feu et la lumière : « Sa Majesté soutient que c'est un devoir religieux et une louange divine d'adorer le feu et la lumière; assurément les hommes ignorants estiment que c'est une sorte d'oubli du Tout-Puissant et le culte du Feu; mais ceux qui voient plus avant sont mieux informés... Combien excellemment Chéikh Cha'ref-oud-din Mounyari n'a-t-il pas dit : « Que peut-

1) Dans « *Pârsi Prâkash* » de M. B. B. Patell, p. 9 et *History of the Parsis*, de D. F. Karaka, II vol. p. 3-4, les deux auteurs ont simplement enregistré la visite de Meherji Rana à Delhi

« on faire d'un homme qui ne se contente pas de la lampe quand le soleil « est couché ? » Toute flamme est tirée de cette fontaine de divine lumière (le soleil) et porte l'empreinte de sa sainte essence. Si la lumière et le feu n'existaient pas, nous serions privés de nourriture et de remèdes. Le sens de la vue ne servirait plus les yeux. Le feu du soleil est la torche de la souveraineté de Dieu! » (*Ain-i-Akbari*, traduction Blochmann, vol. 1, p. 48). Un Zoroastrien ne dirait pas mieux : « Si le soleil ne se levait pas, les Daevas détruiraient toutes choses, » lisons-nous dans l'Avesta.

La date de la venue des Parsis de Nausari à la cour d'Akbar serait, d'après Badâoni, l'an 986 de l'hégire (traduction Lowe, p. 260) ; mais Badâoni traitant l'événement comme un fait passé, cette visite dut avoir lieu plus tôt, et c'est en 988, comme nous le voyons p. 10, que Sa Majesté adora ouvertement le soleil et le feu. Or Badâoni ne parle pas des Zoroastriens de Perse, ce qu'il n'aurait pas manqué de faire, s'ils étaient venus. C'est du reste sur l'autorité de Badâoni que s'appuient Wilson dans son *Account of the religious innovations attempted by Akbar*, publié dans le *Quarterly Oriental Magazine*, Calcutta, 1824, et le comte de Noer dans « L'empereur Akbar » (trad. G. Bonet-Maury), lorsqu'ils mentionnent les Parsis à la cour des Mogols. Nulle autorité ne peut avoir plus de poids que celle de Badâoni qui avait en horreur les innovations de l'empereur et sa tolérance ; son livre même ne fut publié selon le *Mir'at-oul-alam* que sous le règne du successeur d'Akbar Djéhân-guir.

II. Le *Dabistan*, écrit cinquante-sept ans au moins après la mort de Badâoni, donne le récit fidèle des discussions de l'*Ibâdét-Khânéh* et s'inspire de Badâoni, mais en y ajoutant un fait nouveau : la venue des Zoroastriens du Kirman (pp. 13-20).

« Pareillement les adorateurs du feu, qui étaient venus de la ville de Nausari, située dans le district du Guzerate, démontrèrent la vérité de la religion de Zoroastre et le grand respect et l'adoration dûs au Feu. L'empereur les fit venir en sa présence et voulut bien s'informer des idées et des coutumes de leurs sages. Il appela aussi de Perse un disciple de Zoroastre nommé Ardeschir, auquel il envoya de l'argent ; (ils conférent le feu[1] sacré au ministre savant Chéikh Abou'l Fazl et ils décidèrent que,

1) M. Modi fait observer que le passage suivant de la traduction de Shea et Troyer n'est pas exact : « He delivered the sacred fire with care to the wise shaikh Abu'l-Fazil, and established that it should be preserved in the interior apartment by night and day, perpetual henceforth, according to the rule of the mobeds,

suivant le rite des *mobêds*, de la même manière que le pyrée des (anciens) rois de Perse était toujours debout, ils conserveraient (ce feu) à l'intérieur du *chabistân* (appartements intérieurs) en tout temps, soit la nuit, soit le jour; car il (ce feu) est un signe d'entre les signes du Seigneur et une lumière d'entre celles du Dieu très haut.]

« Il invita également les adorateurs du Feu du Kirman à se présenter devant lui et les questionna sur des points spéciaux de la religion de Zoroastre, et il écrivit des lettres à Azer Kâivân, qui était le chef des Yezdanian et des Abadanian, et l'invita à venir dans l'Inde. » (*Dabistan*, vol. III, pp. 95-96, trad. Shea et Troyer).

C'est dans ce passage, en effet, que se trouve consignée la venue d'Ardeschir, et c'est sur lui que s'appuie l'auteur d'*Akbar and the Parsis* pour dire « que sans doute Akbar n'avait pas été satisfait des prêtres de Nausari mentionnés par Badâoni, et qu'après avoir vu qu'ils ne pouvaient pas le renseigner complètement, il avait invité Ardeschir et les autres Parsis du Kirman. » (*J. B. B. R. A. Soc.*, vol. XIX, nº LXIII, p. 296).

A cela M. Modi répond par la négative, et pp. 15-16 il compare et examine avec soin les deux passages de Badâoni et du *Dabistan*; il en conclut que l'auteur du *Dabistan* a scrupuleusement suivi Badâoni, comme dans beaucoup d'autres endroits du reste; et quant au degré de confiance que l'on doit accorder aux deux auteurs, M. Modi consulte le prof. Wilson et Blochmann (p. 16-17). Wilson dit que « le Dabistan enregistre le récit des discussions religieuses qui eurent lieu en présence d'Akbar, et que l'auteur, en sa qualité de philosophe, est censé personnifier les opinions du roi. Toutefois cet ouvrage ne fait pas connaître les dogmes particuliers de la secte fondée par le monarque... » et Wilson ajoute « qu'on trouve dans un ouvrage écrit vers la fin du règne d'Akbar la récapitulation très minutieuse des progrès de l'éloignement du roi de la foi de Mahomet et les nouveaux principes ainsi que les nouvelles pratiques qu'il s'était efforcé d'introduire. Cet ouvrage est le *Mountakhab-et-Tévârikh* composé par Abdoul-Qâdir ibn-i-Mélek-châh Badâoni. »

Le Professeur Blochmann partage cette opinion. « Ces extraits, dit-il, en parlant de ceux qu'il a donnés d'après Badâoni sur les idées religieuses d'Akbar, ont une valeur singulière, parce qu'ils montrent l'origine et les progrès des opinions d'Akbar, depuis son premier doute sur

and to the manner which was always practised in the Fire-Temples of the Kings of Ajem, because the *fire* set was among the emblems of the Lord, and light from among the lights of the great Ized. » M. Cl. Huart a bien voulu rétablir la traduction du passage tel que nous l'avons inséré dans le texte.

la vérité de l'Islam jusqu'à leur rejet absolu et l'établissement progressif d'une foi nouvelle où sont combinés les grandes lignes de l'hindouisme et le culte du feu des Parsis. Cette valeur ne s'attache pas aux remarques qu'on trouve çà et là dans l'*Aïn* ni à l'article plus long du *Dabistan*[1]. Comme l'auteur de ce dernier s'est servi de Badâoni, on n'a besoin de recueillir que les remarques nouvelles. » (Blochmann, *Aïn-i-Akbari*, vol. I, p. 209) et, dans l'espèce, la mention de la visite d'Ardeschir à la cour de Delhi (p. 17). Or cette visite est certaine. M. Modi en trouve la preuve dans le *Férhéng-i-Djéhânguiri*, où l'on voit clairement qu'Adeschir vint de Perse sur l'invitation spéciale d'Akbar dans un but tout autre que de prendre part aux discussions qui conduisirent le prince à adopter les formes du culte zoroastrien, et qu'il vint longtemps après que ce grand fait s'était accompli. L'auteur du *Férhéng*, Mir Djémal-oud-din, fait connaître le motif du voyage d'Adeschir. Son travail, commencé sous le règne d'Akbar, qui le patronna, ne fut terminé que sous celui de son successeur Djéhânguir, d'après lequel il fut appelé *Férhéng-i-Djéhânguiri*; tout un fragment de la Préface est cité par M. Modi, pp. 18-19-20[2]. Il semble que les travaux du lexicographe durèrent pendant plus de trente ans. En mille de l'hégire, soit treize ans après le commencement de la compilation, Mir Djémal-oud-din reçut l'ordre d'Akbar, alors à Srinagar, de compléter son dictionnaire, et l'empereur non seulement fournit de l'argent pour l'acquisition de manuscrits utiles, mais encore il appela de Perse des savants. Badâoni dit que plus d'un mot fut discuté (*majlis-i-khaç*) en présence d'Akbar, qui avait pour l'étude des mots ce goût que les Musulmans possèdent à un si haut degré.

Nous avons, dans un passage qui enregistre la venue d'Ardeschir, la preuve que des savants avaient été mandés pour aider Djémal-oud-din. La traduction, négligée par Blochmann, est donnée par M. Modi, p. 21. *Barsam* : « La signification de ce mot est consignée ici après avoir été vérifiée par un *majûs* (mage) très versé dans la science de sa religion, du nom d'Ardeschir, considéré par les Mages comme leur *mobed*, prêtre. Sa glorieuse Majesté lui avait envoyé de l'argent et l'avait fait venir du Kirman principalement pour vérifier la signification des mots persans; le mot *Barsam* est un vieux mot du Zend-Avesta; Firdousi l'emploie. »

1) Elphinstone estime que les longues discussions religieuses relatées par le Dabistan sont probablement *imaginaires*. Liv. IX, ch. III, Ed. Cowell, p. 535.

2) Ce passage n'avait pas été traduit.

Pour l'explication d'un autre mot, *Azar*, (ce passage est encore traduit par M. Modi, parce que, selon lui, la traduction de Blochmann est dans ce cas trop libre), il est question « d'un vieillard » parsi, de la religion zoroastrienne, qui possédait des fragments des livres du Zend-Avesta ; mais, cette fois, Ardeschir n'est pas nommé (pp. 22-23). La date de son arrivée pourtant peut être fixée. M. Modi la découvre dans un *rivayat* où figure une lettre de ce même Ardeschir au Dastour Kiamdin Padam de Broach, au sujet des temples du feu. La lettre se termine : « Écrit le jour *din* du mois Farvardin 967 de Yezd. (1597) » ; le compilateur du *rivâyat* ajoute en note : « A l'époque où le Dastour Ardeschir Noushirvan Kermani était venu du pays de Perse au pays de l'Hindoustan et s'était présenté au roi Akbar, cette lettre fut écrite au Dastour Kiamdin Padam. » D'après la teneur de la lettre, il semble qu'Ardeschir, en retournant en Perse, avait reçu à Moultan un message du Dastour Kiamdin de Broach.

Si l'on prend la date de 1597 pour celle du départ d'Ardeschir, quelle sera alors celle de son arrivée ? C'est encore dans la Préface du *Fêrhêng-i-Djêhânguiri* que M. Modi trouve la réponse. On sait que Mjir Démal-oud-din consacra trente ans à son lexique et que ce fut pendant la visite d'Akbar à Srinagar que le roi lui accorda son patronage (*vide suprà*) ; i est donc évident qu'Ardeschir, mandé pour collaborer au dictionnaire, n'est venu dans l'Inde qu'après 1592, treize ans après que les discussions de l'*Ibâdêt-Khânêh* étaient closes, onze ans après qu'Akbar avait adopté les formes extérieures du culte zoroastrien ! Et M. Modi en conclut que ce furent les Parsis de Nausari et non les Guèbres du Kirman qui expliquèrent à Akbar les dogmes du Parsisme.

Les discussions, appelées par l'auteur d'*Akbar and the Parsis* les savantes et philosophiques discussions de l'Ibâdêt-Khânêh, auxquelles les Parsis du Guzerate ne sont pas supposés avoir eu les capacités nécessaires pour prendre part[1], furent terminées en 1579 A. D. (987 de l'hégire) ; ce qui n'empêcha pas d'ailleurs certaines missions de se rendre à Delhi, celle des Portugais, entre autres ; mais ces missions n'avaient rien de commun avec celles qui assistèrent aux grandes assises religieuses de Fatehpur Sikri. En ce qui concerne les Parsis, l'œuvre de conversion était accomplie avant l'arrivée d'Ardeschir. C'est prouvé en s'appuyant sur Badâoni : 1° par l'adoption du culte du soleil et du feu par l'empereur à partir de la nouvelle année jalali 1580 81 (988) ; 2° par

1) *Jour. of the B. B. R. A. Society*, vol. XIX, n° LIII, p. 297.

l'établissement, deux ans après, en 1582 (990) des 14 fêtes d'après les Zoroastriens ; 3e par le document, unique dans l'histoire de l'Islam, qui sépara Akbar de l'orthodoxie musulmane et fut signé en 1579 (987) ; 4e par l'adoption par le roi en 1584 du calendrier parsi, événement que Badâoni place en 1582.

L'*Akbar Nâmeh* est le troisième ouvrage qui se rattache — cette fois indirectement, — à la question qui nous occupe (pp. 29-33.)

Le 20 du mois *Meher*, l'auteur enregistre les discussions de l'Ibâdèt-Khânèh et nomme, à côté de ceux qui y prirent part, Brahmanes, Jains, Bouddhistes, Chrétiens, Juifs,... les *Zoroastriens*. (*Akbar Nâmeh*, vol. III, 252-53, 1-22. Calcutta, Ed. of Abd-ur-Rahim.)

Or, encore une fois — comme Ardeschir ne vint qu'après 1592, ainsi que nous venons de le voir, — les Zoroastriens présents aux discussions de 1578 ne pouvaient être que ceux de l'Inde.

Mais il est fort possible qu'Akbar ait consulté Ardeschir qui était sans doute un prêtre éclairé ; un prince aussi désireux de s'instruire que l'était Akbar devait saisir avec empressement l'occasion de s'entretenir avec un Guèbre des usages des Zoroastriens de Perse (de nos jours encore ces usages diffèrent assez sensiblement) sans que, pour cela, ce Guèbre ait été l'instrument de la conversion de l'empereur.

Un quatrième ouvrage, le *Mèmâlik-i-Hind* « histoire des pays de l'Inde » par Ghoulâm Basit [1] reproduit le témoignage du Dabistan et prouve encore indirectement que ce furent les Parsis de Nausari qui exercèrent leur influence sur Akbar (pp. 33-37). L'auteur dit nettement que la 24e année de son règne (1579 A. D.), Akbar fut détourné de l'Islam par les hommes irreligieux et avides dont il s'était entouré. Ces hommes étaient Abou 'l Fazl et Faizi, ainsi que des Brahmanes tels que Birbar et surtout des Parsis, impies et infidèles. Aux yeux de Badâoni, Birbar passait pour un *maudit* qui avait détaché l'empereur de l'Islam et l'avait amené à adopter le culte du feu, dont lui, Birbar, était un fervent adorateur. A son sujet, M. Modi enregistre une date précieuse. On sait que Birbar fut tué en 1586 (994 H.) dans une bataille contre les Afghans ; cet événement étant arrivé six ans avant la venue d'Ardeschir, les Parsis, cités à côté de Birbar et d'Abou 'l Fazl comme ayant

1) La note p. 34 du mémoire de M. Modi est intéressante à consulter ; l'erreur commise par le professeur Rehatsek dans le catalogue de la Bibliothèque Mulla Firoz au sujet de l'auteur et des exemplaires en circulation y est rectifiée.

influencé l'esprit du roi, étaient bien les Zoroastriens de l'Inde et non ceux de Perse.

*
* *

Nous arrivons maintenant à la seconde partie du sujet, à savoir : étant prouvé que ce sont les Zoroastriens de Nausari qui sont venus à la cour de Delhi, quel était leur chef ? (pp. 38-52).

Une tradition très accréditée chez les Parsis donnait au Dastour Meherji Rana la gloire d'avoir été le chef de la mission et d'avoir expliqué à Akbar les principes du Zoroastrisme. Cette tradition s'appuyait sur certains faits, restés jusqu'alors dans l'ombre et mis en pleine lumière par M. Modi. Le premier est le don d'une pièce de terre de 200 *bigahs* fait par l'empereur à Meherji Rana. Il est vrai qu'on ne possède pas le firman original ; mais on a : 1° celui qui a été octroyé à son fils le Dastour Kekobad, où sont mentionnés les 200 *bigahs* de Mahyar (forme persane de Meherji) (p. 38) en plus du don des 100 *bigahs* fait à Kekobad. En décrivant la terre, le document dit au sujet de ces 200 *bigahs* : « Dans le district de Nausari, où la terre ci-dessus mentionnée avait été accordée avant ce temps pour le *madad-i-maash* (la subsistance) de Mahyar. » Il est daté de la 40e année du règne d'Akbar (1595) ; 2° un firman daté de la 48e annés du règne d'Akbar (1603). On y voit la même clause que dans le premier *firman*, c'est-à-dire que le don des 200 *bigahs* de terre avait été fait d'abord pour le *madad-i-maash* de Mahyar ; 3° un autre document daté de la 48e année d'Akbar (1012 de l'hégire), 1603 A. D. émanant de Khan Khanan qui déclare que, bien qu'un *firman* général ait ordonné le partage par moitié de toutes les terres accordées en *madad-i-maash*, celles de Kekobad n'y seront pas soumises ; l'on retrouve aussi la mention du premier don fait à Meherji Rana ; 4° enfin un dernier document très important, daté de 1005 de l'hégire, 1597 A. D., se rapporte encore aux 200 bigahs concédés à Meherji Rana pour son *madad-i-maash*.

Ces quatre documents, qui proviennent des archives de famille du Dastour Darabji Mahyarji, descendant de Meherji Rana, ont été présentés par M. Modi à la Société Asiatique de Bombay ; ils sont discutés dans son mémoire pp. 38-42 et reproduits dans l'Appendice en fac-simile, enfin transcrits en caractères modernes et soigneusement analysés pp. 93-146.

Ces firmans, indépendamment de l'appui fourni par eux à la question qui nous occupe, sont intéressants par eux-mêmes, pour les paléographes entre autres ; ils donnent en plus une idée exacte de certaines coutumes,

de la législation des *jaghirs* (don de terre) et du système de l'impôt foncier au temps d'Akbar. Ils ont été traduits, comme le dit M. Modi, et les expressions techniques en ont été élucidées à l'aide même de l'*Aïn-i-Akbari* (p. 92). C'est du reste la première fois que des documents du règne d'Akbar ont été imprimés et expliqués d'après cette consciencieuse méthode.

L'étude des sceaux apposés sur chaque firman fait revivre tout un monde de hauts fonctionnaires et de subordonnés, depuis Khan Khanan jusqu'aux *mustaufi*, *nazir* et *bakhshis*. Celle du sceau de l'empereur est particulièrement curieuse, p. 106. Il se dégage de ces manuscrits une impression de vie qui confine au réalisme, tant l'érudition, quand elle est l'apanage d'un esprit impartial et éclairé, a de force et d'autorité[1].

A côté de ces documents d'un caractère inéluctable devant lesquels tombe l'assertion « que Meherji Rana n'avait pas reçu de terres d'Akbar », M. Modi a groupé un certain nombre de faits secondaires, par exemple, un vieux chant qu'on peut attribuer au fameux musicien Tansen, contemporain d'Akbar, qui célèbre la visite du Dastour à Delhi. A enregistrer aussi un livre de prières, manuscrit précieux qui date de l'ère de Yezdedjderd 1078 (1709), où le nom de Meherji Rana est commémoré dans le *Nirang-bûi-dâdân* avec celui des défunts illustres.

Ces recherches minutieuses sont consignées pp. 42-52, et accompagnées de notes qui montrent le soin avec lequel M. Modi a fouillé les archives de la communauté ; mais c'est surtout sur les documents en guzerati publiés ici pour la première fois qu'il faut appeler l'attention : d'abord la langue, ancien dialecte provincial, donne la mesure de l'emploi qu'en

1) Les deux localités d'Erui et de Tavri mentionnées dans ces firmans sont situées dans les *parganahs* de Parchol et de Talari. Certaines parcelles provenant de terres données par Akbar à Meherji Rana sont encore en la possession de la ligne collatérale de la famille du Dastour. Ces biens ont été divisés plusieurs fois : la première en 1685. M. Modi a consulté à Nausari les papiers et les testaments et en a communiqué le contenu, en attendant qu'il le publie, à la personne à qui il a dédié son travail. C'est une étude curieuse qui jette de grandes clartés sur la vie familiale des Parsis. Du reste la munificence d'Akbar causa de grands ennuis aux descendants du Dastour et les obligea parfois à aller à Delhi et à y faire de longs séjours. A l'heure actuelle, les terres provenant du premier don d'Akbar sont situées à Ghelkari, près d'Erul (territoire anglais) ; de là le nom de *Ghelkaria* porté par certains d'entre eux, et celui de *Vazifdar*, la propriété étant un *Vazif* ou don. Une parcelle a été vendue récemment à un musulman de Baroda.

avaient fait les Parsis en l'appropriant à leurs besoins et aux exigences rituelles du culte. Ils remontent au XVIe siècle et attestent la situation prééminente de Meherji Rana dans la communauté. Ainsi, en 1579, l'*anjuman* de Nausari avait chargé Meherji Rana de la distribution des revenus du temple, et les cérémonies ne devaient être célébrées qu'avec sa permission. C'était là — ce semble — une sorte de reconnaissance de sa position en vue. La date de 1579 et de 1580 montre que cela se passa après les discussions de l'*Ibadet Khanèh*. On peut donc logiquement en conclure que cette élévation fut due en partie à l'autorité que Meherji Rana avait acquise par son séjour à la cour d'Akbar.

***

Quant aux objections soulevées contre la mission des prêtres de Nausari, en général, et du Dastour Meherji Rana, en particulier, M. Modi les détruit l'une après l'autre.

L'auteur d'*Akbar and the Parsees* soutient que les Parsis du Guzerate, en général, et ceux de la ville de Nausari, en particulier, étaient à cette époque incapables de fournir des hommes assez savants pour expliquer à Akbar la religion de Zoroastre [1]. Or l'ignorance des Parsis au XVIe siècle n'était pas aussi profonde qu'on serait tenté de le croire [2]. L'auteur d'*Akbar and the Parsees* explique cette ignorance par la position des Parsis qu'il qualifie de « down-trodden people », vivant au milieu d'étrangers et occupés uniquement à gagner leur pain quotidien [3]; mais cette remarque ne pourrait-elle pas s'appliquer également aux Zoroastriens de Perse qui, eux aussi, étaient entourés de populations encore moins sympathiques, si bien que leur nombre alla toujours diminuant, tandis que celui des Parsis du Guzerate s'accrut sensiblement?

D'après les Rivâyats, celui de Nariman Hoshang, par exemple (850 Yezd. — 1481 J.-C.), les Zoroastriens de Perse avouent qu'il n'y avait pas parmi eux plus de quatre ou cinq personnes sachant le pehlvi.

Nausari n'était pas d'ailleurs une bourgade de si chétive importance. M. Modi cite le témoignage du *Tabaqât-i-Akbari*, du *Nizâm-oud-din Ahmed* et de l'*Akbar-nâmeh* d'Abou'l Fazl et prouve p. 57 que Nausari était tombée au pouvoir d'Akbar. D'après l'*Aïn-i-Akbari*, elle était en étendue

1) *Jour. of the B. B. R. A. Society*, vol. XIX, n° LIII, p. 247.

2) Voy. les lettres des prof. West, Geldner et Mills, pp. 165-66-67, et celle du prof. S. H. Hodiwala dans *Bombay Gazette*, oct.-nov. 1896.

3) *Jour. of the B. B. R. A. Society*, vol. XIX, n° LIII, p. 297.

le 19e des 31 *mahals* du district de Surate et le 19e aussi pour le rendement; sa superficie était de 19,353 *bighas*, son revenu de 297.720 *dâms*. Elle était connue pour sa fabrication d'huile de parfums.

Si l'on consulte les documents de source purement parsie, on voit que Nausari figure en tête de l'énumération des localités qui possédaient une population parsie, Surate, Rander, Broach, Ankleswar, Cambaye. C'est attesté par l'autorité de huit rivâyats (pp. 58-62).

Restent les objections soulevées contre Meherji Rana lui-même, M. Modi les discute encore les unes après les autres.

Il n'est pas admissible, dit-il, que Meherji Rana fût un prêtre obscur, incapable de prendre part à des controverses religieuses. Des documents prouvent le contraire.

A. *a*) D'abord une ancienne copie, sinon l'original, d'un ms. daté 1565-1566, d'après lequel le Dastour Meherji Rana est le premier signataire. C'est un accord passé entre les prêtres qui s'engagent à célébrer consciencieusement les cérémonies religieuses, à ne demander que le salaire légitime et à rendre compte de tous les bénéfices; *b*) un acte — cette fois, un original, — (1570) par lequel les notables de Nausari donnent au Dastour Meherji Rana, de la part de la communauté, dans une localité appelée *Pipalià-wâdi*, une pièce de terre de 10 *bighas* avec 50 palmiers et 100 dattiers.

B. Dans certains *rivâyats*, le Dastour Meherji Rana est cité le premier; plus tard, le savant dastour Darab Pahlan, qui vivait de 1668 à 1735 et qui a écrit deux ouvrages sur la religion zoroastrienne, le *Kholasseh-i-din* et le *Farziât-Nâmeh*, parle de Meherji Rana comme d'un grand dastour. Enfin M. Modi, poussant plus avant son enquête, arrive à établir que non seulement Meherji Rana n'était pas un prêtre obscur ou illettré, mais encore que son père Rana Jeshang était un prêtre connu et instruit. Les archives de la famille vont fournir une précieuse indication: un document de 1520 nous apprend que les notables de Nausari avaient donné à Rana Jeshang une pièce de 10 *bigahs* avec 100 palmiers dans une intention religieuse, et d'après un *rivâyat* rapporté de Perse par un nommé Schapour Asa en 1527, le nom de Rana Jeshang est en tête de la liste des personnages auxquels il est adressé. M. Modi en produit trois copies. Enfin les capacités de Rana Jeshang sont attestées par les deux copies qu'on lui doit en pazend et en persan du *Jamaspi* et du *Bahman-Nameh*[1].

1) Voy. pp. 168-169-170. M. Modi s'est servi de la copie du *Jamaspi* par Rana Jeshang pour son édition du *Jamaspi* de 1903.

Les autres objections de M. Karkaria, par exemple, celles qui portent sur les prétendus miracles de Meherji Rana (pp. 68-82) sont réfutées avec autant de tact que de logique par notre auteur. Bref il ressort de son mémoire que ce sont les Zoroastriens de Nausari qui ont initié l'empereur Akbar aux mystères du Parsisme et que Meherji Rana était bien leur chef.

Un point restait encore à élucider : Où et dans quelles circonstances avait pu se faire la rencontre d'Akbar avec les Parsis du Guzerate et en particulier avec Meherji Rana? Au mois de mars 1903, M. D. Menant, en feuilletant à la Bibliothèque Nationale les fameux papiers d'Anquetil Duperron, trouva à la fois la mention de cette rencontre et celle de la venue ultérieure d'Ardeschir (pp. 178-193). M. Modi en fit l'objet d'une nouvelle communication à la Société Asiatique de Bombay (séance du 13 juillet 1903). Cette tradition, recueillie à Surate par Anquetil, reporte le fait, d'après le grand voyageur, « à 150 ans et plus », c'est-à-dire vers l'époque où Akbar mit le siège devant Surate, soit 1573 ; elle nous apprend que l'empereur « voulut savoir la religion des Parsis... Il ne trouva que le Dastour Meher..... (de Nauçary) qui pût expliquer la loi, etc. etc... » (voy. p. 191 et le fac-simile du passage d'Anquetil Duperron).

Voilà donc un premier point établi par une tradition recueillie par un enquêteur véridique : l'entrevue de Meherji Rana et de l'empereur ; mais il faut croire que ce dernier ne fut pas entièrement satisfait puisque, de l'avis du Dastour de Nausari, « il écrivit à Shah-Abbas, sophi de Perse, de lui en envoyer un du Kerman... Chah Abbas lui envoya le Dastour Ardeschir qui commença sous lui le Pharh(ang) fini sous Djéhanguir et qui en porte le nom ».

Cette rencontre à Surate avait été commémorée dans des vers persans écrits par Kaikobad, fils de Meherji Rana, vers quelque peu oubliés[1]. Il y est dit que « du temps que le roi Akbar était à Surate (il y a 48 ans, ajoute le poète, que le roi prit Surate) son bon père Mahiar (Meherji) vivait... Il lui présenta ses devoirs et le bénit... Il lui demanda beaucoup de choses sur la religion et les usages... ; le roi heureux l'emmena à Agra et (flatterie digne d'un poète !) quoique vieux, au pied du trône de Sa Majesté, il redevint jeune »...

Les rapports entre le Dastour et le Grand Mogol s'expliquent ainsi

1) Ces vers, copie ancienne d'un original perdu, sont entre les mains du prof. S. H. Hodiwala.

naturellement. Il est bon d'ajouter que si Kaikobad, à ses heures de lyrisme, cultivait la muse persane, il était avant tout un copiste distingué. Le colophon d'une vieille copie du *Darab-Nâmeh* (1656 de J.-C.) apprend que c'est l'œuvre de *Kaikobad bin Mahiyar*, qui l'avait faite d'après l'exemplaire de la bibliothèque du roi Akbar[1].

Le mémoire de M. Modi, très instructif, laisse l'impression que les Parsis n'ont qu'à consulter leurs archives pour reconstituer leur histoire religieuse et civile depuis leur arrivée dans l'Inde. Les documents sont mieux conservés, plus nombreux et plus dignes de foi qu'on ne l'imaginait, et comme nous l'avons dit, le sens historique et critique se développe rapidement dans la communauté.

D. Ménant.

1) Voy. Modi, p. 171.

REVUE DES PÉRIODIQUES

PÉRIODIQUES SUR L'ISLAM

1899-1902

(*Suite*[1])

REVUE DE L'ORIENT CHRÉTIEN.

IVe année, 1899, n° 4. Le P. LAMMENS, *Voyage au pays des Nosaïris*. Récit animé et intéressant d'une course chez des populations peu connues jusqu'à nos jours et dont l'étude est d'autant plus importante qu'on retrouve chez elles des croyances païennes sous un léger vernis d'islamisme. Parmi les détails curieux, on remarque celui des poissons sacrés (souvenir phénicien) du cheikh El-Baddaoui, qu'un colonel anglais, Conder, a pris pour S. Antoine de Padoue (!). Le culte des Nosaïris pour Al-*Hodr* (= *Khidir* ou *Khadhir*), assimilé à S. Georges est aussi à signaler.

Ve année, 1900, t. I. Le P. LAMMENS, *Au pays des Nosaïris* (suite). Renseignements sur le cheikh suprême des Nosaïris, 'Abd er Rahmân, à Bait-Nasi, et sur le respect que lui témoignent non seulement les fidèles de sa secte, mais aussi les chrétiens libanais, et détails sur la croyance des Nosaïris. L'auteur, sous l'influence d'idées préconçues voit dans la triade nosaïrie « plus que de simples coïncidences » et croit reconnaître dans cette doctrine « un compromis entre les vérités chrétiennes et les fables chiites ». Cette appréciation inexacte est réfutée dans l'ouvrage de M. Dussaud, *Histoire et religion des Nosaïris* (Paris, 1900, in-8, p. xxxv, note 1) dont il a fait ici un compte-rendu.

N° 2. Le P. LAMMENS, *Au pays des Nosaïris* (suite).

N° 3. Le P. LAMMENS, *Au pays de Nosaïris* (suite et fin). Renseigne-

1) Voir la livraison de mai-juin, t. XLIX, p. 326.

ments sur les Ismaélis, ennemis des Nosaïris, quoique chiites comme eux.

Tome VI, 1901, n° 1. Le P. LAMMENS, *Les Nosairis furent-ils chrétiens?* L'auteur reprend la thèse qu'il a déjà soutenue contre M. Dussaud, à savoir que les Nosaïris pratiquèrent le christianisme et il cite à l'appui un certain nombre de ruines chrétiennes. Que des chrétiens aient habité dans la région voisine du Liban, c'est ce qui n'est pas contestable, mais de là à prétendre que tout le pays l'était, c'est une autre question. C'est pourtant le principal argument du P. Lammens. Quant aux vestiges de croyances chrétiennes, l'auteur lui-même fait remarquer que c'est un argument d'un maniement fort délicat. Il en donne la preuve en relevant une erreur de M. Dussaud qui précisément avait, pour une fois, abondé dans son sens. Les autres arguments fort ingénieusement groupés par le P. Lammens ne semblent pas suffisants pour étayer sa thèse. L'auteur, du reste, ne la donne pas comme définitivement acquise, il conclut seulement en disant « qu'elle semble avoir pour elle de grandes probabilités ». — Mélanges. H. STEMMAN, *Où en est le chemin de fer de la Mecque?* Les Turks ont été dans l'impossibilité de construire eux-mêmes ce chemin de fer comme ils en avaient la prétention. Il faudra avoir recours aux Européens, ce qui est déjà commencé. Au bout de six mois, pendant lesquels les contributions ont afflué (surtout dans la caisse particulière du sultan, au dire des journaux de la Jeune Turquie), tout est encore à faire, y compris le tracé de la ligne et les études préparatoires.

N° 2. H. LEVANTIN, *L'Islam en Chine*. Tableau succinct, mais exact, puisé aux meilleures sources de l'histoire de l'extension de l'islam en Chine, de sa situation actuelle, de son intolérance et des dangers qu'il peut causer dans l'avenir en devenant un des instruments du panislamisme, au service du sultan de Constantinople dont le nom est déjà proclamé dans les mosquées chinoises en qualité de commandeur des croyants, au temporel comme au spirituel. — Mélanges. A. D'AVRIL, *Le califat ottoman*. Ce titre est assez mal choisi, car, au point de vue de l'islam orthodoxe, il n'y a pas de khalifat ottoman, non plus que de khalifat égyptien, syrien, etc. Il y a un sultan ottoman, qui, depuis la conquête de l'Égypte par Sélim I et l'abdication du dernier des 'Abbasides est devenu le khalife, c'est-à-dire le vicaire ou le représentant du Prophète sur la terre. En cette qualité, suivant la doctrine musulmane, son autorité, spirituelle, sinon temporelle, s'étend sur tous les fidèles. L'auteur donne quelques détails sur les insurrections du Yémen, mais il n'a

nullement, comme il le prétend « *esquissé l'origine et les principaux traits* » de ce qu'il appelle « *le califat ottoman* ».

N° 4. A. Palmiéri, *Les études islamiques en Russie*. L'auteur, citant au début des absurdités sur l'islam, dues à des théologiens catholiques du moyen-âge et même des temps modernes, reconnait que les temps sont changés et que l'islam doit être étudié. Il observe que la plupart de ceux qui l'ont fait récemment se sont montrés favorablement disposés ; mais les noms qu'il cite — sauf Dugat, et encore — n'ont pas grande valeur scientifique. Du côté musulman, il s'est produit un mouvement de polémique, à tendances panislamiques, et destiné à montrer que l'islam n'est pas compatible avec la civilisation ; au contraire qu'il en fut et qu'il en doit être un des principaux facteurs. L'auteur de l'article qui réfute ces doctrines aurait dû, pour soutenir sa thèse qui est juste en partie, montrer que ces prétentions reposent sur une confusion, sans doute volontaire ; que si, dans le passé, à l'époque de la barbarie occidentale, l'islam a été le flambeau de la civilisation, depuis le triomphe de l'orthodoxie, il n'a fait et ne pouvait que décroitre. Mais on comprend que la personnalité religieuse de l'auteur lui rende difficile l'emploi d'arguments faciles à invoquer contre toutes les orthodoxies. La nécessité de convertir les Tatars du Volga a amené en Russie, ou plus exactement dans la Russie orientale, une résurrection des études musulmanes et surtout coraniques : il faut connaître l'ennemi que l'on veut combattre. Mais heureusement la section orientale de l'Académie de Kazan ne s'est pas limitée à un but restreint de polémique : à côté de travaux inspirés par cette pensée et dont le P. Palmiéri nous donne une liste assez longue, l'influence d'Ilminsky a abouti à des résultats plus scientifiques. De leur côté, les Musulmans ont essayé d'employer, pour défendre leur cause, les procédés de la science moderne, et l'imâm Bayazitov a tenté de montrer que « *l'enseignement coranique se révèle comme pleinement conforme aux exigences du progrès* (il aurait fallu faire la distinction entre le progrès matériel et le progrès moral et scientifique). Son livre, soigneusement et fidèlement analysé par le P. Palmieri, reproduit les arguments tronqués et altérés que nous connaissons.

Tome VII, 1902, n° 1. A. Palmiéri, *Les études islamiques en Russie* (suite). Continuation de l'exposé du plaidoyer de l'imâm Bayazitov. Comme tous les panégyristes du même genre, celui-ci met en avant quelques maximes de tolérance qu'on rencontre dans le Qorân et prétend en faire la loi absolue des rapports entre chrétiens et musulmans. L'histoire est là pour démentir continuellement ces faits. Si Mohammed

a eu des instants de tolérance, sa religion, pas plus que les autres, ne s'est abstenue de persécutions. On peut se demander si l'imâm ne se moque pas de ses lecteurs en soutenant (p. 76) que dans l'islâm, « *le sang n'a jamais coulé pour des débats religieux* ». Il ignore, *peut-être* (?) les querelles sanglantes des kharedjites et des orthodoxes, les persécutions amenées par la question de la création du Qorân, les haines séculaires entre chiites et sonnites, etc. Dans ses notes, le P. Palmieri a relevé quelques-unes des erreurs, pour ne pas dire plus, et des omissions de l'imâm : la liste en aurait pu être considérablement allongée. Les excuses pour le maintien de la polygamie sont contraires à l'histoire et, quant à celui de l'esclavage, l'exemple du christianisme ne suffit pas pour le justifier. — Mélanges. Lammens, I. *Le pèlerinage de la Mekke en 1901*. Résumé du rapport du Dr Chafi'i bey : renseignements sur les mesures hygiéniques à prendre à Djedda et à la Mekke; diminution du nombre des pèlerins. — II. *L'immigration musulmane en Turquie*. D'après le journal égyptien l'*Ahram*, cette émigration provenant de la Russie, de la Bosnie, de la Bulgarie et de la Crète, a considérablement augmenté dans ces derniers mois. — III. *L'Allemagne en Turquie*. Exposé des manœuvres allemandes pour substituer l'Allemagne à la France dans le protectorat des catholiques d'Orient. — Bibliographie : Miguel Asin, *Algazel, Dogmatica moral ascetica*. C. R. par M. E. B. L'auteur de l'article fait un éloge mérité de ce livre, tout en regrettant que certains points soient restés dans l'ombre, mais, dans l'état actuel de nos connaissances, il était difficile qu'il en fût autrement.

N° 3. Lammens. *Les Nosaïris dans le Liban*. L'auteur traite de l'histoire des Nosaïris au moyen âge, à une époque où ils étaient moins nombreux que de nos jours. L'étymologie de *Hannin*, nom sous lequel les désigne Burchardt de Mont-Sion, expliquée par *El Mouahhidin* (les unitaires), ou par « *gens de Danniya* » ou par « *Zanninites* », reste douteuse. L'auteur expose en détail, d'après les auteurs musulmans contemporains des faits et les écrivains maronites postérieurs de plus d'un siècle, les guerres de la fin du XIIIe et du commencement du XIVe siècle contre les Nosaïris qui refusaient de reconnaître l'autorité du vice-roi de Damas. Il démontre que c'est à tort que les écrivains maronites ont fait des chrétiens, de la population de Kasraouân en guerre avec le vice-roi. Aucun des couvents, aucune des églises de cette région ne sont antérieurs au XVIe siècle.

REVUE DES TRADITIONS POPULAIRES.

Tome XIV, 1899. Janvier. R. BASSET, *Contes et légendes arabes* : 179, *L'eau de Zemzem* (El Yafe'i) ; 181, *Le manque de confiance* (id.).

Mars. R. BASSET, *Contes et légendes arabes*, 184 : *La récompense anticipée* (El-Qalyoubi) ; 185, *Le vêtement d'Aron* (Es-Soyouti) ; 187, *La faute et le repentir* (El-Qalyoubi) ; 188, *La vertu récompensée* (Ech Chirouâni) ; 190, *Les allusions du fou* (id.).

Avril. R. BASSET, *Contes et légendes arabes* : 190, *Les enfants sont responsables des fautes des parents* (El Qualyoubi) ; 192, *Alexandre et les trois abstractions* (Ech Chirouâni) ; 194, *La compagnie du Paradis* (id.) ; 195, *Le sultan et le palmier* (Et Tortouchi) ; 196, *Le marchand consciencieux* (El Qalyoubi) ; 198, *Le manque de sincérité puni* (Es Soyouti) ; 199, *Le qâdhi racheté par son fils* (El Qalyoubi) ; 204, *Les questions du Juif* (id.) ; 205, *Leçon donnée à un astrologue* (Es Soyouti) ; 206, *La vieille qui ne parlait que par le Qorân* (El Ibchihi) ; 207, *La profanation punie* (Ech Chirouâni).

Mai. A. ROBERT, *Croyances des indigènes du département de Constantine* : VIII, *Superstitions sur les nombres 1 et 5 ; sur la main préservatrice ; sur les cigognes.* — R. BASSET, *Contes et légendes arabes* (suite) : 211, *Examen rigoureux des comptes* (El Qalyoubi) ; 212, *La double cécité* (Ech Chirouâni) ; 215, *Excès de scrupules* (El Qalyoubi) ; 217, *La monnaie merveilleuse* (El Yafe'i) ; 218, *Les deux fées des songes* (Ech Chirouâni) ; 219, *La tentation de l'ermite* (El Ibchihi) ; 220, *L'oubli d'une formule* (Ech Chirouâni) ; 222, *Le dévôt sauvé* (El Qalyoubi) ; 223, *La faute inexpiée* (Ech Chirouâni) ; 225, *La conversion du roi* (El Qalyoubi) ; 226, *L'apostasie en rêve* (Ech Chirouâni).

Juin. R. BASSET, *Contes et légendes arabes* (suite) : 228, *Punition de la mort de Jésus* (Ech Chirouâni) ; 229, *Dieu est le meilleur auxiliaire* (El Qalyoubi) ; 223, *Dzou'n Noun et sa nièce* (id.) ; 234, *Le serpent fétiche* (abrégé des merveilles). — ROBERT, *Les métiers et les professions ; Les charmeurs de serpents chez les Arabes.*

Juillet. R. BASSET, *Contes et légendes arabes* (suite) : 237, *Jésus et les pains* (El Ibchihi) ; 238, *Le meilleur appui* (El Qalyoubi).

Août-septembre. R. BASSET, *Contes et légendes arabes* (suite) : 241, *La formule bienfaisante* (El Qalyoubi) ; 242, *Les changements du monde* (Et Tortouchi) ; 243, *Les yeux cause de scandales* (Ech Chirouâni) ; 244, *La conversion in extremis* (El Qalyoubi) ; 245, *La ville mystérieuse*

(Abrégé des merveilles) ; 246, *Le voleur converti* (Ech Chirouâni) ; 247, *Le calcul des fautes* (El Qalyoubi) ; 248, *Jésus et le diable* (Ibn el Djouzi) ; 249, *Pharaon et Iblis* (El Qalyoubi) ; 250, *Le pardon vaut mieux que la vengeance* (Ibn el-Djouzi).

Octobre. Légendes contemporaines, VIII. A. Robert, *Bir Barouta*, Tradition sur un point miraculeux à Qairouân.

Novembre. A. Robert, *Croyances indigènes du département de Constantine* : IX. Superstitions arabes sur la grêle, le fer à cheval, le fromage, etc. R. Basset, *Contes et légendes arabes* (suite) : 251, *Précautions contre un parjure* (Ibn el-Djouzi) ; 252, *Générosité de Khidhr* (El Qalyoubi) ; 253, *La tâche doit être proportionnée* (Es Soyouti) ; 254, *Le prestidigitateur mal récompensé* (Mas'oudi) ; 255, *L'adultère repentant* (El Qalyoubi) ; 256, *L'ange ravisseur* (Mas'oudi) ; 257, *La dévotion récompensée* (El Qalyoubi) ; 258, *Création du cheval* (Mas'oudi) ; 259, *Précautions contre l'oubli* (Es Soyouti) ; 260, *Le secours d'outre-tombe* (El Qalyoubi) ; 262, *Les mérites du jeûne de 10 de dzoul hidjdjah* (id.) ; 263, *L'infidélité apparente* (Es Soyouti) ; 164, *Le poison conjuré* (El Qalyoubi) ; 266, *Le mérite du mois de redjeb* (id.).

Décembre. R. Basset, *Contes et légendes arabes* (suite) : 267, *L'âne mort* (Es Soyouti) ; 270, *Repentir et pardon* (El Qalyoubi) ; 271, *On ne peut rien changer au Qordu* (Es Soyouti) ; 272, *Confiance en Dieu* (El Qalyoubi) ; 274, *Mérites du jour de l'Achoura* (id.) ; 275, *Les apôtres d'Antioche* (Es Soyouti) ; 276, *Les pièges de la charité* (El Qalyoubi).

Tome XV, 1900. Janvier. R. Basset, *Contes et légendes arabes* (suite) : 277 ; *La tentation repoussée* (El Qalyoubi) ; 279, *Qui donne aux pauvres prête à Dieu* (id.) ; 280, *Le pêcheur repentant* (Es Soyouti) ; 280, *La vue ôtée et rendue* (El Qalyoubi) ; 282, *La taille de Gabriel* (le pseudo El Balkhi) ; 283, *Le tueur d'enfants* (El Qalyoubi) ; 285, *Le chameau vendu* (id.) ; 286, *La durée de l'éternité* (Es Soyouti) ; 287, *Fausseté des femmes* (El Qalyoubi) ; 290, *Mort et résurrection* (Es Soyouti) ; 291, *A quelque chose malheur est bon* (El Qalyoubi) ; 293, *La nourriture prohibée* (id.) ; 294, *Les devoirs du maître et du disciple* (Es Soyouti) ; 295, *L'ingratitude punie* (El Qalyoubi) ; 297, *Le scarabée* (id.) ; 298, *La dot arrachée à Dieu* (Es Soyouti) ; 302, *L'esclavage volontaire* (id.).

Février. R. Basset, *Contes et légendes arabes* (suite) : 305, *Punition d'Ibn Moldjem* (Ech Chirouâni) ; 306, *Conversion d'Ikrimah* (Es Soyouti).

Mars. R. Basset, *Contes et légendes arabes* (suite) : 316, *David et la grenouille* (Ed Demiri) ; 318, *La forme du diable* (id.) ; 322, *La charité faite à un chien* (id.) ; 323, *Avantage de la société des morts* (El 'Amili) ;

327, *Singulier avertissement* (id.); 329, *L'origine du chien de garde* (El Demiri); 330, *Les trois souhaits* (id.).

Avril. R. Basset, *Contes et légendes arabes* (suite); 331, *Le dragon gardien du trésor* (El Qalyoubi); 333, *La même cause de joie et de chagrin* (El 'Amili); 334, *Le vin changé* (El Qalyoubi); 335, *La maison sans défaut* (El 'Amili); 336, *Moïse et la grenouille* (Ech Chirouâni).

Mai. R. Basset, *Contes et légendes arabes* (suite): 347, *Résignation* (Ech Cherichi); 348, *Les reproches du cheval* (El Qalyoubi); 349, *Leçon donnée au vieillard par l'enfant* (Ech Cherichi); 352, *La réciprocité* (id.); 355, *Le choix entre la richesse et la pauvreté* (El Qalyoubi); 356, *Le faux prophète et le borgne* (Nozhat el Odabâ); 357, *Le silence* (El Qalyoubi); 358, *La mission impossible à remplir* (Nozhat el Odabâ); 359, *La soumission à Dieu* (El Qalyoubi); 361, *Le lion sauveur* (id.).

Juin-juillet. R. Basset, *Contes et légendes arabes* (suite): 363, *L'esclave vendue* (El Qalyoubi); 365, *On ne peut échapper à la mort* (id.); 367, *Les deux morts* (id.); 368, *Les dangers du vin* (Ech Cherichi); 370, *Les enfants métamorphosés* (El Qalyoubi); 372, *L'hospitalité fantastique* (Yahya ibn Khaldoun); 373, *Le professeur des djinns* (id.); 374, *Le nègre compatissant* (Ed Demiri); 375, *Le lion confondu* (Es Senousi).

Septembre. R. Basset, *Contes et légendes arabes* (suite): 383, *Se lever matin* (Nozhet el Odabâ); 386, *Les mérites de l'aumône* (El Qalyoubi); 388, *La bienfaisance récompensée* (id.); 390, *Effets d'une charité incomplète* (id.); 392, *La charité profite aux morts* (id.); 394, *La charité de l'eau, du sel et du feu* (id.); 397, *Crainte de la colère* (id.); 399, *Générosité d'El H'asan* (El 'Okbari); 401, *L'hospitalité récompensée* (El Qalyoubi); 403, *Les deux anges* (id.).

Octobre. R. Basset, *Contes et légendes arabes* (suite): 435, *Le milan ressuscité* (El Qalyoubi); 406, *La fille adoptive du marchand* (anonyme); 410, *Le protecteur du troupeau* (El Qalyoubi); 412, *Les trois catégories de gens* (id.); 414, *Les ouvriers du pain* (id.); 416, *La prière doit être sincère* (id.); 418, *La compassion envers les oiseaux* (id.); 424, *Conversion de Dzou'n Noun* (id.); 426, *Les chérifs à l'abri des lions* (id.); 428, *Comment on obtient le don des miracles* (id.); 430, *A qui la faute* (id.); 433, *Le troupeau confié à Dieu* (id.); 435, *La provocation punie* (id.); 439, *Le serment de Job* (id.).

Novembre. R. Basset, *Contes et légendes arabes* (suite): 466, *Le nègre et le chien* (El Anbâri); 467, *Chaque chose en son temps* (El Khouârezmi); 469, *La vraie prière* (id.); 470, *Les pommes merveilleuses* (El Yafe'i); 471, *La patience ouvre le paradis* (El Anbâri); 472, *Dieu ne*

dément pas ses serviteurs (El Yafe'i) ; 473, *La vision des trois prophétesses* (Mas'oudi).

Décembre. A. Robert, *Mœurs, habitudes, usages et coutumes arabes* : 1-4, Détails sur les mosquées et les tournées (*ziara*) des marabouts pour lever la dîme. — R. Basset, *Contes et légendes arabes* (suite) : 477, *Charité de Moïse* (El Qalyoubi) ; 481, *Le paradis souterrain* (id.) ; 485, *Le meilleur rêve* (Nozhat el Odabâ), 499 ; *L'intervention imposée* (Ibn Meryem).

Tome XVI, 1901. Janvier. Robert, *Légendes arabes locales*. IX. Moul Chouïef, légende des environs d'Aumale. — L. Jacquot, *Rites et usages funéraires en Algérie* (présents aux morts, repas funéraires). — R. Basset, *Contes et légendes arabes* (suite) : 500, *L'argent refusé* (Ech Chirouâni), 502 ; *Jésus et le vieillard* (El Khouârezmi), 406 ; *Les visions symboliques* (id.) ; 507, *L'ange de la mort et les deux hommes* (El 'Antaki).

Février-mars. R. Basset, *Contes et légendes arabes* (suite) : 508, *La brique et son enseignement* (El Khouârezmi) ; 509, *David forgeron* (El Ibchihi) ; 510, *Les trois réfutations* (El Khouârezmi).

Avril. R. Basset, *Contes et légendes arabes* (suite) : 513, *La mort d'Ibrahim* (Eth Tha'alibi) ; 514, *L'œil arraché par scrupule* (El Yafe'i) ; 516, *Iblis et Yah'ya* (id.) ; 518, *Leçon donnée à un ascète imprudent* (id.) ; *Converti par la charité* (id.) ; 524, *La conversion d'un prédestiné* (id.) ; 526, *L'injustice punie* (Et Tortouchi) ; 528, *La protection de Khidhr* (El Yafe'i) ; 529, *Adam et David* (Et Tabari). — A. Robert, *Mœurs, habitudes, usages et coutumes arabes*. 5-12. Sur le cure-dent (cf. la légende religieuse fâcheusement délayée dans une publication de L. Guin, *Le cure-dent du Prophète*, Oran, 1896, in-12) ; les serments, les *Mezara*.

Mai. R. Basset, *Contes et légendes arabes* : 532, *Témoignage rendu par un lézard* (Ed Demiri) ; 533, *Le prisonnier délivré* (El Ibchihi) ; 534, *L'origine des lézards* (Ed Demiri) ; 537, *Le dévot puni de sa désobéissance* (El Yafe'i) ; 539, *Le flux et le reflux* (El Moqaddesi) ; 540, *Prédication de Moh'ammed chez les génies* (Ed Demiri) ; 541, *Les demandes d'Iblis* (El Ibchihi) ; 542, *Le Qoran annoncé par les Djinns* (Ed Demiri) ; 543, *Excès d'humilité* (El Yafe'i) ; 544, *L'enterrement d'un djinn fidèle* (Ed Demiri) ; 545, *Détachement absolu* (El Yafe'i) ; 546, *Les poursuites des djinns arrêtées* (Ed Demiri) ; 547, *Le renoncement au monde* (El Yafe'i) ; 548, *Le vieux djinn* (Ed Demiri) ; 549, *L'attente de la résurrection* (El Yafe'i). — L. Jacquot, *Légendes sahariennes*. 1. Traditions relatives aux tombeaux des Beni Djellab à Touggourt, au rocher de

Gouifla (la petite caravane), au Mzab, aux dhaias, au figuier de Barbarie, au térébinthe.

Juin. L. JACQUOT, *Légendes sahariennes*. Autre légende sur le térébinthe.

Juillet. R. BASSET, *Contes et légendes arabes* : 551, *Dévouement filial* (Monadjât Mousa) ; 552, *Le meilleur passage du Qorân* (El Ibchihi) ; 554, *Mépris de l'or* (id.) ; 556, *Honneur au pain* (id.) ; 566, *Le souffle du djinn* (id.) ; 568, *La femme et le génie* (El Qazouini). — A. ROBERT, *Fanatisme et légendes arabes*. XI. Sidi Yahya El Aïdli. Sur des miracles de ce genre (reconstitution d'un animal immolé et partagé) ; cf. mon mémoire *sur les Dictons satiriques de Sidi Ah'med ben Yousof*. Paris, 1890, in-8, p. 87-88.

Novembre. R. BASSET, *Contes et légendes arabes* (suite) : 572, *La femme mise à la raison* (El Yafe'i) ; 574, *La virginité protégée* (id.) ; 575, *La mort de Marc* (Mas'oudi) ; 578, *Guérison par un rêve* (El Yafe'i).

Décembre. A. ROBERT, *Mœurs, habitudes et coutumes arabes*. XIV. Fin du ramadhan à Constantine. — R. BASSET, *Contes et légendes arabes* (suite) : 519, *La prétendue servante* (El Yafe'i) ; 580, *Jésus et le crâne* (Monadjât Mousa).

T. XVII, 1902. Janvier. R. BASSET, *Contes et légendes arabes* (suite) : 585, *Connais-toi toi-même* (Mas'oudi) ; 588, *Le dépôt retrouvé* (El Yafe'i) ; 590, *La nourriture mystérieuse* (id.) ; 591, *Le coq merveilleux* (le pseudo El Bakkhi) ; 592, *L'amour de Dieu* (El Yafe'i) ; 593, *Patience d'Ibrahim ben Adham* (id.) ; 594, *Le jour et la nuit* (le pseudo El Balkhi) ; 596, *Date de la création du monde* (id.) ; 598, *L'heure du jugement dernier* (id.).

Mars. R. BASSET, *Contes et légendes arabes* (suite) : 623, *Le nom du loup* (Ibn 'Abd Rabbih) ; 625, *Ignorance de la qiblah* (id.) ; 626, *La tradition mal vue* (Naouadir de Si Djoh'a) ; 630, *Point d'inquiétudes avec Dieu* (El Ibchihi) ; 634, *Il ne faut jamais désespérer* (Ed Demiri) ; 637, *Dieu n'abandonne pas les siens* (El Ibchihi) ; 639, *La récompense varie avec le mérite* (Ed Demiri) ; 640, *La vérité invisible* (Ibn el Djauzi) ; 641, *Le serpent reconnaissant* (El Demiri).

Février. R. BASSET, *Contes et légendes arabes* (suite) : 591, *Les marchandises du diable* (El Ibchihi) ; 593, *L'enfant confié à Dieu* (Ed Demiri) ; 614, *Modération de Joseph* (El Ibchihi). — A. ROBERT, *Fanatisme et légendes arabes*, X. Si Belgacem ben Guerba.

Septembre-octobre. R. BASSET, *Contes et légendes arabes* (suite) : 649, *La meilleure action* (Ibn Talhah) ; 651, *L'épreuve de la reconnaissance* (id.).

WIENER ZEITSCHRIFT FUR DIE KUNDE DES MORGENLAENDES.

Tome XIII, 1899, 2. I. GOLDZIHER, *Materialien zur Entwickelungsgeschichte des Sûfismus*. Suivant Ibn Khaldoun, on connait deux degrés dans le développement historique du soufisme : celui où l'on voit l'orthodoxie musulmane unie à l'ascétisme provenant du monachisme chrétien, et celui où viennent s'ajouter les doctrines platoniciennes et bouddhistes. M. Goldziher s'occupe du premier degré et, après avoir cité de nombreux exemples, rappelle que cette période du développement du soufisme « où l'on entendait la nuit résonner sur les routes les litanies des soufis comme l'eau qui tombe des gouttières » disparut à l'entrée en scène de l'École de Baghdad. L'auteur traite ensuite d'un point important dans les doctrines soufites : l'absolue confiance en Dieu : c'est là qu'on retrouve la fameuse formule employée plus tard pour dépeindre l'abandon absolu du religieux à la direction de son supérieur. « Le soufi doit être entre les mains de Dieu, comme le mort entre les mains du laveur » (El Kalabâdi, cité, p. 42, note 3). Cette confiance s'exprimait ainsi en ce qui regardait la nourriture : la préoccupation de l'avenir ne doit pas exister : on se nourrit au jour le jour, soit par le travail manuel comme le Prophète, soit par la mendicité : c'est même un péché que songer au lendemain. Le soufi n'attend rien que de Dieu. M. Goldziher n'a pas de peine à montrer encore ici l'influence chrétienne (Marc, vi, 25-34 ; Luc, xii, 22-33). De là, pour désigner cette sorte d'existence, les expressions على التوكل et على الفتوح. Aux exemples cités de cette dernière formule, on peut ajouter qu'encore aujourd'hui en Algérie, quand on veut se débarrasser poliment d'un mendiant sans lui rien donner, on lui dit الله يفتح. Naturellement l'orthodoxie musulmane s'alarma bientôt d'une pareille doctrine qui ne tendait rien moins qu'à la destruction de toute société et eut recours à des hadith de circonstance. Ceux-ci furent employés à défendre deux points sur lesquels les soufis répondaient négativement : l'usage des soins médicaux et l'héritage. Il est à remarquer, du reste, que des mystiques plus raisonnables combattirent ces exagérations. C'est une précieuse contribution à l'histoire du mysticisme que nous devons comme tant d'autres à la doctrine et à la science de M. Goldziher.

Fasc. III. Bibliographie. I. GOLDZIHER, *Abhandlungen zur arabischen Philologie*, IIe partie. C. R. très favorable de TH. NOELDEKE.

Tome XIV, 1900, fasc. III. WINTERNITZ, *Bemerkungen zur malais-*

chen Volksreligion. A propos du livre de Skeat, *Malay Magic*, l'auteur montre que sous la couche assez mince d'islamisme, les croyances populaires aux esprits de toute sorte, aux divinités de la nature, aux démons, se sont conservées chez les Malais. Le même phénomène a été observé ailleurs, par exemple chez les nègres du Soudan.

Tome XV, 1901, fasc. I. Barth, *Zur Kritik und Erklärung des Akhtal Diwans*. Corrections et remarques très importantes sur l'édition du *Diwân* d'El Akhtal par le P. Salhani. — I. Goldziher, *Ueber den Brauch der Mahja-Versammlungen in Islâm*. L'auteur examine avec sa compétence bien connue, l'innovation qui tendit à introduire, dans le culte musulman, des cérémonies en l'honneur du Prophète. Combattue par les théologiens, elle ne finit pas moins par s'y implanter définitivement. Naturellement, on trouva des hadiths pour justifier cette innovation. Une des principales cérémonies de ce genre est la réunion nocturne consacrée à réciter des prières en l'honneur de Mohammed. Le savant orientaliste décrit, en citant une foule d'autorités, le développement de cette innovation jusqu'à nos jours.

Fasc. II-III. Bibliographie. Schwarz, *Der Diwan des Umar Ibn Abi Rebi'a*. Ce compte-rendu fait par Th. Noeldeke est un chapitre d'histoire littéraire sur le célèbre poète.

Fasc. IV. I. Goldziher, *Spottnamen der ersten Chalifen bei den Schî'iten*. Une des formes de la haine chez les Alides et ceux qui se rattachent à eux, consistait à employer des expressions méprisantes en parlant des adversaires du gendre du prophète : on les appelait « les trois coquins »; on supposait qu'ils sont désignés dans le Qorân par des noms de satans. Les surnoms comme El 'Omari étaient proscrits chez les Fatimites. On trouve 'Othmân qualifié de fuyard ; Abou Bekr, de nabot ; 'Omar, de noiraud. Les poètes chiites n'étaient pas avares de qualifications injurieuses, que les collecteurs d'anthologies n'ont pas toujours osé reproduire. Naturellement, les pièces qui ont pour sujet la mort tragique d'El Hosaïn abondent en malédictions contre les anciens khalifes et les Omayades. Avec son érudition accoutumée, M. Goldziher donne de nombreux exemples de ces attaques qui forment un curieux chapitre de l'histoire des polémiques intérieures de l'islam. — Bibliographie. Pantz, *Muh'ammed's Lehre*. C. R. par Bittner. L'auteur de l'article fait l'éloge du livre où l'on trouvera tout ce qui se rapporte à la révélation de Mohammed.

Tome XVI, 1902. Fasc. II. I. Goldziher, *Einige arabische Ausrufe und Formeln*. A l'occasion du piétisme outré de l'Irâq qui voyait d'un

mauvais œil la musique et les chants tolérés à la Mekke et à Médine, le savant orientaliste rappelle le propos tenu par le musicien du Hidjâz, Mâlek ben Abi Samh, lorsqu'il chantait dans la nuit du jeudi au vendredi dans l'Irâq : L'incendie est dans la maison de Chalmaghân. Ce propos énigmatique équivaut à *Jam proximus ardet Ucalegon*. L'auteur cite ensuite quelques exemples des transports auxquels s'abandonnaient certains auditeurs, et non des moindres, comme les khalifes Oualid ben Yezid, Yezid II, à l'audition de chanteurs célèbres. Il étudie ensuite une formule de serment antéislamique (par les deux vêtements d'El Oualid, l'usé et le neuf) et quelques formules magiques contre le mauvais œil, dont une des plus anciennes est ainsi conçue : « Une pierre dans ta bouche ». — On sait que dans le Maghrib, l'expression consacrée en pareille circonstance est خمسة في عينك, cinq (doigts) dans ton œil, ce qui rappelle la main peinte, dans le même but, en bleu ou en rouge sur les portes ou les murs. — Bibliographie. GRÜNERT, *Ibn Kutaiba's Adab el Katib*. C. R. par GEYER. « L'ouvrage mérite tous nos remerciements. »

Fasc. III. Bibliographie. J. BARTH, *Diwan des Umeir ibn Schujaim Al Qutami*. Ce compte-rendu favorable, par TH. NOELDEKE est, comme celui consacré au Diwân de 'Omar ben Abi Rabi'a, une étude littéraire sur le poète.

Fasc. IV. I. GOLDZIHER, *Bemerkungen zur arabischen Trauerpoesie*. Notre savant collaborateur élucide, avec son érudition habituelle, l'origine et le développement d'un des genres les plus importants et les plus anciens de la poésie arabe : la lamentation funèbre. Elle était due au défunt qui mourait de mort violente, au même titre que la vengeance par le talion et nous en retrouvons l'usage aussi haut que nous pouvons remonter dans les poésies authentiques. M. Goldziher en cite divers exemples depuis les temps du paganisme. C'est surtout le mètre hazadj qui est le plus employé et les noms du défunt y étaient souvent répétés plusieurs fois. Ce genre est d'ailleurs, même chez les poètes postérieurs, caractérisé par la répétition des formules. Les éloges funèbres formèrent une partie du diwân des poètes musulmans qui ont conservé quelques-unes des formules primitives ; mais alors la lamentation se transforma de plus en plus en éloge funèbre (مرثية) et prit un caractère artificiel. La lamentation funèbre ne s'arrêtait pas avec l'inhumation du corps : elle continuait encore pendant une certaine période, à des dates précises, souvent marquées par des festins. Cette commémoration se nommait *ma'tam* et se maintint après le triomphe de l'islam. On comprend que ces poésies funèbres aient été le plus soigneusement recueillies, car elles

consacraient les titres de gloire d'un personnage illustre et, par conséquent, de sa famille et de sa tribu. Des recueils spéciaux qui en furent formés au temps des Omayades et des Abbasides fournirent une contribution notable aux auteurs d'anthologies. Qu'il me soit permis d'exprimer un souhait, c'est que M. Goldziher en reprenant cette étude en vue d'ajouter une suite aux *Muhammedanische Studien* et aux *Abhandlungen zur arabischen Philologie* y joigne des recherches sur le diwân d'El Khansa composé uniquement de pièces de ce genre et qu'il détermine ce qu'il renferme de probablement authentique et ce qui y a été interpolé. Nul mieux que lui n'est en état de mener à bien ce travail.

ZEITSCHRIFT DER DEUTSCHEN MORGENLAENDISCHEN GESELLSCHAFT.

Tome LII. 1898, fasc. IV. SCHREINER, *Beitraege zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islam* (suite). III. *Le soufisme et ses origines.* Le soufisme primitif diffère sensiblement du soufisme postérieur et on n'y trouve pas trace des éléments caractéristiques de la façon dont les soufis plus récents envisagent le monde. Toutefois, même anciennement, le soufisme était mal vu des orthodoxes et les mystiques étaient considérés comme des hérétiques. M. Schreiner passe en revue la liste donnée par Ech Cha'arâni, et donne sur chacun d'eux des détails, d'après les sources biographiques, en particulier sur les plus célèbres, comme El Mohasibi, El Bistami, El Djonaid, et le plus illustre de tous, Mo*h*i eddin ibn el A'rabi qui prétendait avoir reçu directement du Prophète le *fosous el hikam* : là est formulée pour la première fois, et d'une façon nette, la doctrine du mysticisme. La source de la vraie connaissance religieuse n'est pas la spéculation de l'entendement, mais l'illumination divine. Dieu est l'essence du monde ; il en est l'esprit, le monde est sa forme, comme Dieu est en tout. Ibn el A'rabi arrivait à cette opinion scandaleuse pour un Musulman que les païens servaient Dieu, quand ils voyaient une manifestation divine dans les choses vénérées par eux. Dans cet ordre d'idées, l'enfer et le paradis ne sont plus que l'éloignement ou la proximité de Dieu. L'auteur termine cet article en signalant comme sources des conceptions des soufis, l'enseignement des Oupanichads, la mystique chrétienne, en particulier celle qui existe dans les écrits du pseudo-Denys l'Aréopagite et enfin les écrits pseudo-aristotéliques. — IV. *Les points de vue dogmatiques des anciens Imâms.* Il s'agit des traits qui portent contre la spéculation en matière religieuse. Le résultat fut que les disciples d'Ahmed ben Hanbal finirent

par tomber dans le plus grossier anthropomorphisme. Il est à remarquer que, par une singulière contradiction, les Hanbalites étaient hostiles au pèlerinage aux tombeaux des imâms. — V. *a-b. Taqi eddin ibn Taimya.* L'auteur donne d'abord une biographie détaillée de cet illustre champion de l'orthodoxie musulmane dans ce qu'elle a de plus étroit. Il naquit à Harrân le 12 de rebi' I 661 (24 janvier 1263) et s'attaqua d'abord aux a'charites et aux motakallims auxquels il reprochait de faire appel à la science étrangère et de laisser une part d'indépendance à la personnalité humaine; il s'en prit ensuite à ceux qu'il soupçonnait de panthéisme. Ses principaux adversaires sont Ibn el A'rabi, Ibn 'Afif et Tilimsani, plus connu comme poète, Ibn Sab'in. Ses polémiques lui suscitèrent un certain nombre d'ennemis et les qadhis du Qaire, entre autres, l'accusèrent de vouloir jouer dans l'Est le même rôle religieux, puis politique, que le Mahdi Ibn Toumert dans l'Ouest. Traduit en 705, à Damas, devant un tribunal de qadhis et de cheikhs, il fut acquitté et rétabli dans sa charges et ses dignités. Il sortit également victorieux d'une lutte contre les soufis. Peu après, il fut arrêté de nouveau et transféré au Qaire où il transforma la prison dans laquelle on l'avait jeté en un lieu de prières et d'édification. Il fut remis en liberté en 709 et son fanatisme s'en accrut. Il rendit un fetwa contre les Juifs et les chrétiens au Qaire. Il retourna à Damas en 712 et là, se prononça clairement contre le pèlerinage aux tombeaux des prophètes, sans en excepter Mo*h*ammed, et contre le culte des saints. L'émoi soulevé en Égypte et en Syrie fut considérable et Ibn Taimya fut encore jeté dans une prison sévère, privé de livres et de moyens d'écrire. Il y mourut le 22 de dzou'l qa'dah 728 (29 septembre 1328). Il n'est pas inutile de remarquer qu'on fit des reliques avec le drap qui avait essuyé le cadavre de celui qui était hostile au culte des saints.

Tome LIII. 1899, fasc. I. SCHREINER, *Beitraege zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islam* (suite). V. *c-d.* Cette partie du mémoire du savant professeur est consacrée à des recherches qui sont en honneur aujourd'hui en raison de l'importance du sujet pour l'histoire de la fondation et du développement des religions. Il prend pour base le livre inédit d'Ibn Taïmya sur les usages populaires d'origine non musulmane et sur le culte des saints كتاب اقتضا الصراط المستقيم ومجانبة اصحاب الجحيم, d'après le manuscrit de Berlin. Il énumère les coutumes d'origine chrétienne qui se sont maintenues dans l'islam de Syrie, telles que les cérémonies de la nuit du vendredi saint au samedi saint

(descente du feu miraculeux) le vacarme fait sur les tombeaux le jour du jeudi saint, pour écarter le mauvais œil, les maladies, etc.; les représentations de scorpions etc., destinées à écarter ces animaux, les talismans des Sabéens, l'usage de teindre des œufs, la procession des rameaux, le bain des enfants au jour anniversaire du baptême de Jésus-Christ, pratiques dont Ibn Taïmya a été témoin fréquemment chez les Musulmans. Il condamne ensuite, en s'appuyant sur un hadith, l'adoration des lieux sanctifiés par le tombeau d'un saint ou d'un prophète, surtout lorsqu'ils sont en possession des infidèles qui y célèbrent leurs fêtes, à plus forte raison quand la vénération de ces lieux repose sur une tradition apocryphe, par exemple pour le prophète Houd enterré soi-disant dans le Yémen, à Damas, etc. (cf. l'appendice II de mon travail sur *Nedromah et les Traras*, Paris, 1901, in-8°, p. 158-195). Il en est de même pour les prétendues empreintes laissées par un saint et dont il cite un certain nombre d'exemples. Cette vénération d'objets matériels est encore plus voisine de l'idolâtrie que les commémorations mentionnées plus haut. Ibn Taïmya pousse si loin les précautions pour maintenir l'intégrité de la croyance à l'unité divine, qu'il combat l'usage de s'adresser aux prophètes et même à *Mohammed* comme intermédiaires entre la créature et Dieu. Ces doctrines qui témoignent d'un certain sens critique, firent une profonde impression sur les contemporains d'Ibn Taïmya. Parmi ses disciples, on peut citer Ibn el Qayim el Djouzya qui fut emprisonné pour avoir défendu le pèlerinage à Hébron (tombeau d'Abraham et des patriarches) : dans son principal ouvrage, *Kitâb el Kâfyah ech Châfyah* (ms. de Berlin, Ahlevardt, II, 2092), il combat, outre les anthropomorphistes, les philosophes comme Avicenne, Ibn Sab'in, les Acharites et les Qarmates. Un autre de ses disciples fut le célèbre historien Edz Dzahabi, l'adversaire déclaré des soufis et de leur panthéisme. — VI. *Ibn el Ahdal et 'Omar ben Khalîl le Tunisien*. Le premier (mort en 855 hég.) composa un ouvrage assez célèbre كشف الغطاء عن حقائق التوحيد, destiné à combattre les doctrines du célèbre mystique Ibn el 'Arabi. Le second (mort en 716 hég.) est l'auteur d'un petit traité consacré également à la défense du monothéisme; il prend surtout à partie l'emploi des expressions figurées auxquelles le populaire finit par ajouter un sens concret, et les métaphores des poètes, tels que Motanabbi et 'Abou'l 'Ala, en parlant du Prophète, sont également blâmées. L'auteur s'élève ensuite contre la croyance à l'influence néfaste des étoiles dont la seule tâche, dit-il, est d'orner le ciel, de foudroyer les démons et d'éclairer, et contre l'astrologie. Il raconte à ce sujet une anecdote originale d'Abou

Bekr el Baqilâni, envoyé pour discuter à Rome, et qui, naturellement fut victorieux dans toutes les controverses. L'ouvrage se termine par une liste de livres mis à l'index, entre autres l'*Ihya el 'Oloum*, le *Qout el Qoloub* d'El Mekki, voire même le *Kechchâf* de Zamakhchari, suspect de mo'tazilisme, et, naturellement, l'*Ikhouân es Safa* et les œuvres d'El Kindi, d'Ibn *Hazm*, d'Averroès, d'Ibn Sab'in, de 'Omar ben El Fâredh, d'Ibn el A'rabi, etc. Comme appendice à son important mémoire, M. Schreiner donne des extraits du *Kitâb el Milel* d'Ibn *Hazm*, de la *'Aqidat el Hamaouyah* d'Ibn Taïmya, de l'*Iqtidha es Sirat el Mostaqim* du même auteur et de la *Tabaqat es Soghra* d'Ibn es Sobki. — Bibliographie : Sachau, *Muhammedanisches Recht nach Schafiitische Lehre*. C. R. très détaillé par Snouck Hurgronje. Après avoir signalé diverses erreurs et quelques lacunes, le critique salue dans cet ouvrage, le signe très heureux de l'intérêt qui s'éveille chez les orientalistes allemands pour l'étude du droit musulman.

Fasc. II. Bibliographie. Carra de Vaux, *Le mahométisme*. C. R. par Goldziher. Dans ce compte rendu qui a la valeur d'un article original, le savant professeur de Buda-Pest étudie la nature de l'influence du chi'isme sur le développement des idées motazelites, et il montre que c'est aller trop loin que de chercher dans la première de ces sectes une pensée libre et large à opposer à l'intolérance sonnite. La masse est aussi superstitieuse et aussi intolérante, sinon plus, chez les chi'ites que chez les sonnites. L'influence des sectateurs de 'Ali s'exerça surtout dans un sens dissolvant, par les sectes ismaëlites dont le dernier mot était la négation des dogmes de l'islam. Il est inexact de voir dans la croyance aux djinns un emprunt au parsisme, mais celui-ci influa sur les usages religieux de l'islam dès l'origine : ainsi les cinq prières quotidiennes, alors que, primitivement, Mohammed n'en avait institué que deux et plus tard, une troisième appelée *El Ouastâ* (celle du milieu). Une secte Kharedjite, les Atrafyah, fut ainsi désignée parce que, fidèle à la tradition, elle ne faisait que deux prières par jour (*tarafai en nahâr*). Pour d'autres critiques, M. Goldziher renvoie au compte-rendu paru dans la *Revue de l'histoire des Religions* en y ajoutant de nouvelles observations.

Fasc. III. Van Vloten, *Schiismus und Motazilismus in Basra*. Citation d'un passage d'Ibn Sa'ad, donnant une nouvelle preuve de l'accord des chi'ites et des mo'tazelites à Basrah.

Tome IV. I. Goldziher. *Die Shu'ubijja unter die Muhammedanern in Spanien*. Dans son *Histoire des Musulmans d'Espagne*, Dozy avait déjà signalé l'existence de l'élément national, converti à l'islam, mais

tenu à l'écart par la société arabe, ce qui amena en Espagne de nombreuses guerres civiles. M. Goldziher reprend cette question en détail, comme pendant à celle de la *cho'oubya* en Orient dont il s'était occupé dans ses *Muhammedanische Studien*. Cet élément se composait des Musulmans, chrétiens indigènes convertis, et des *Saqâlibah*, nom qui, désignant primitivement les Slaves ou Esclavons vendus primitivement par les marchands étrangers, finit par s'appliquer aux prisonniers de guerre de n'importe quelle origine. Les premiers, pour relever l'infériorité de leur position, cherchèrent à se rattacher, comme clients, à un personnage illustre du temps de la conquête — c'est ce que firent aussi les Berbères avec Othman. — Quelques-uns se firent un nom dans la science arabe; ainsi le traditionniste Bâqi de Cordoue, l'illustre Ibn Hazm, Ibn Sarrâdj. Il en fut de même des *S*aqâlibah, ainsi Djaouder, l'affranchi d'El Hakam II. Le moment de la prospérité des *Moualladouns* fut celui où le khalifat d'Espagne se divisa en plusieurs principautés. Un monument curieux de cet esprit est la *Risâlah* d'Abou 'Amir ibn Gharsyah (*Garcia*), adressée à Abou 'Abd Allah ben El Haddâd ; il paraît avoir été Basque d'origine (El Bachkonesi) il vivait dans la seconde moitié du v[e] siècle de l'hégire. Son traité, analysé par M. Goldziher, est conservé à l'Escurial ; il présente toutes les recherches de rhétorique, jeux de mots, antithèses, etc. habituels aux productions littéraires de cette époque. Il y célèbre les non-Arabes de couleur claire aux dépens des héros bruns, couleur de corbeau. La vie des nomades lui paraît inférieure à celle des Césars et des Chosroès : ils descendent d'ailleurs d'Agar, esclave de Sara, l'aïeule des non-Arabes. Misérables bergers, mangeurs de sauterelles, les Arabes étaient méprisables aux yeux des peuples plus puissants, plus riches et plus civilisés. L'histoire montre la suprématie de la Perse sur l'Arabie aux temps antéislamiques : si le Prophète est Arabe, ils ne doivent pas s'en glorifier : on trouve la poudre d'or dans le sable, et le musc est la sécrétion d'un animal. Naturellement, le traité d'Ibn Gharsyah amena des répliques dès son apparition jusqu'au viii[e] siècle de l'hégire. On connaît celles d'Abou Ya*h*ya ben Mas'ada, qui est à l'Escurial, d'Abou Merouân 'Abd el Melik El Aousi, d'Abou *t* Tayeb 'Abd el Mon'im de Qaïrouân, mort en 493 (dont la biographie est donnée par Ibn en Nadji dans le *Ma'âlim el Imân*, t. II, f° 92 du ms. de la Bibliothèque universitaire d'Alger) ; d'Abou 'Abd Allah Mohammed el Ghâfiqi, chancelier de 'Ali' b. Tachfin, mort en 540 h. après avoir été persécuté par le clergé musulman ; d'Abou Mo*h*ammed 'Abd el Mon'im el Khazradji, mort en 597 ; d'Abou 'l

Hadjdjâdj Yousof b. Mohammed el Balaoui dont la riposte fait partie du *Kitâb Alif Bâ* (imprimé au Qaire, 1287 hég., 2 vol. in-4). C'est là un point curieux de l'histoire des rapports entre musulmans arabes et non-arabes, sur lequel M. Goldziher a attiré l'attention avec son érudition ordinaire. Cet article fait vivement désirer la publication des textes qui nous sont parvenus. — GOLDZIHER, *Ueber eine Formel in der jüdischen Responsenlitteratur und in dem muhammedanischen Fetwa.* Note pleine d'érudition sur l'emprunt d'une formule par des docteurs juifs d'époque postérieure à des théologiens. A cette occasion, le savant professeur recherche le sens le plus ancien dans lequel était employé le mot *mufti* : il était pris comme synonyme *de motakallif* et de *faqîh.*

Tome XLIV, 1900, fasc. 2. HORN. *Persische Handschriften in Constantinopel.* Renseignements sur les manuscrits persans indiqués dans les quarante volumes des catalogues des Bibliothèques de Constantinople récemment publiés. Parmi ceux qui intéressent les choses religieuses on doit citer les vingt-cinq ouvrages se rapportant au Qorân (§ 1), entre autres les commentaires de Mubârak-châh Isfahani, de Djami, de Mosannifik, la *Djala el Azhân* de Djordjani, le *Djaouâhir et tafsir*, la *Maouâhib Alyyah* de Wa'iz Kâchefi, le *Kachf el asrâr* de Taftazâni — les seize ouvrages de prières — quinze sur les hadith (§ 3) parmi lesquels l'*Ism el Latfân* de Watwat, le *Tchihil hadith* de Wa'iz Kâchefi avec un certain nombre de commentaires; le *Cherh i hadith i Djebraïl*, de Cheïkh Khâled Naqchibendi; le *Cherh Kelimât; Djuneid Baghdâdi*, les *Séances* du cheikh Behâ eddin Naqchibendi; — les quarante-deux ouvrages sur les vies des saints (§ 4) entre autres le *Raouzat ech Chohada* de Wa'iz Kâchefi, la traduction persane du *Siar* d'Ibn Ishaq par Mohammed ben Ahmed Haraoui; le traité de Nasir eddin Tousi sur la فضايل de l'émir des croyants, diverses biographies des Prophètes : de Mohammed Dirouni et d'Ibrahim Nichapouri; la *Lobâb el Albâb* de 'Omar Dehlewi, le *Mânaqib el 'Arifn* d'Ahmed Aflâki; le *Manâqib soufyah* de Sohrawerdi; — les quarante-et-un ouvrages sur la croyance et les sectes (§ 5), entre autres la *Risâlah fî l'tiqâd* de Ghazali; les *Rechahât 'ain el hâyat* de Wa'iz Kachefi; la *'Omdat el Ahkâm* d'Es Sorouri; la *Ghanyah fî 'Ibâdah* du cheikh 'Abd el Qâder el Djîlâni; — les deux cent cinq ouvrages sur le soufisme (§ 6), desquels *le Cherh el asmâ el Husna* de Nasr Samarqandi; l'*Aousâf el Achrâf* de Nasr eddin Tousi, le *Khoudn el Akhoudn* de Narir i Khosraou; le *Medjâlis el 'Ochchâq* de Sultan Hosain Mirza;

la *Hadyat es Sa'adyah* de Nasir eddin Tousi; — les quarante-deux ouvrages sur l'éthique (§ 7); — les trente-trois de philosophie (§ 8), desquels l'*Ikhouan es Safa*, l'*Asâs el Iqtibâs* de Nasir eddin Tousi; le commentaire anonyme de la *Khotbah* d'Avicenne; la *Chifâ* d'Avicenne, la traduction de la *Risâlat et Tair* du même; sa *Risâlah fi'l Mantiq*, etc.

Tome LV, 1901, fasc. 1. J. Kern. *Tabari's Ikhtilâf al fuqahâ*. A l'imitation des écrits sur les divergences des compagnons du Prophète, on composa de bonne heure des traités sur les divergences d'opinions des jurisconsultes. Les plus anciens, dont M. Kern donne une longue liste (p. 61-62, note 4) sont presque tous perdus. De l'ouvrage du grand annaliste Tabari (224-310) il ne reste que des fragments soigneusement recueillis et étudiés par l'auteur de l'article, d'après un manuscrit incomplet de la Bibliothèque khédiviale. A ce travail, il a joint un appendice comprenant des extraits de Tabari et des auteurs qui traitent de sa doctrine. — C.H. Becker, *Tabari's sogenannte Catechesis mahometana*. A l'occasion de l'article précédent, M. Becker rappelle qu'il existe à l'Escurial, sous ce titre, l'ouvrage de Tabari intitulé *Kitâb et Tabsir*, mentionné dans deux biographies de cet auteur et dans Ibn'Asâkir. Toutefois, il y a quelques divergences entre le passage de l'introduction cité par Tabari et l'endroit correspondant dans le manuscrit de l'Escurial.

Fasc. III. I. Goldziher. *Die Säulenmänner im Arabischen*. L'auteur recherche, avec la richesse d'informations à laquelle il nous a habitués, pour combien de désignations s'emploie cette expression pour laquelle le mot *stylite* serait trop restreint. Il en trouve cinq : 1° D'abord les stoïciens qu'on appelait aussi *Raouâqyyoun* et *Ashâb el Mezhallah*. L'expression « *homme des colonnes* » vient d'un emploi du terme « *colonnes de sagesse* » qui désignait les anciens philosophes; 2° Les solitaires chrétiens qui vivaient, soit sur des colonnes, soit sur des endroits élevés et peu accessibles; 3° Les musulmans adonnés à des exercices pieux pour lesquels ils se tenaient entre les colonnes des mosquées; 4° Les professeurs qui faisaient leurs cours dans les mosquées, adossés une colonne et entourés d'un cercle d'auditeurs; 5° Les nomades qui habitent sous la tente, à cause du poteau qui la soutient. — Horowitz, *Buluqja*. En étudiant ce conte d'un caractère tout spécial, M. Horowitz montre que la version des *Mille et une Nuits* est le développement d'un chapitre du *Qisas el Anbyâ*, d'Eth Tha'alebi, ce qui contredit en partie la thèse de V. Chauvin (*La recension égyptienne des Mille et une Nuits*,

Bruxelles, 1899, p. 16-17). Dans mon cours de 1900-1901, j'avais comparé les deux récits, mais comme il est resté inédit, c'est à M. Horowitz qu'appartient le mérite d'avoir signalé cette source par une publication. Il s'accorde à reconnaître, comme M. Chauvin, une origine juive à ce conte sans qu'il soit nécessaire d'y voir l'œuvre immédiate d'un converti. L'auteur en cite des recensions isolées, en dehors du recueil des *Mille et une Nuits*. On peut ajouter celle qui se trouve dans un manuscrit de la Bodléyenne (Nicoll et Pusey, *Catal.*, t. II, p. 152, n° 168). De plus, ce conte a passé en Souahili, et publié avec une traduction anglaise par Steere qui n'en avait pas reconnu l'origine : *Kisa cha Hassibu Karim od dini na sultani wa nyoka*, Histoire de Hasib Karim eddin et du roi des Serpents (*Swahili tales*, Londres, 1870, in-8, p. 332-361). Il lui avait été raconté par un homme de Zanzibar, nommé Khamis ben Abou Bekr (cf. Préface, p. ix). Ce conte existe aussi dans le *Badai'ez Zohour* d'Ibn Iyâs, qui lui consacre quelques lignes, d'après Eth Tha'alebi (Le Qaire, 1302 hég., p. 121).

Fasc. IV. Bibliographie. C. Huart, *Le livre de la création et de l'histoire d'Abou Zeid Ahmed el Balkhi*, t. II. C. R. par Ig. Goldziher. Les observations du savant professeur de Buda-Pest portent moins sur le contenu du volume, qui, pour l'intérêt, ne le cède pas au premier, que sur le texte lui-même et sur la traduction auxquels il fait un certain nombre de corrections.

Tome LVI. 1902, fasc. II. Cl. Huart. *Le texte turk oriental de la stèle de la mosquée de Péking*. Reproduction lisible, avec une traduction française, de l'inscription bien connue, déjà étudiée par Devéria. — J. de Goeje, *Eine Seite Handschrift von Mas'udi's Tanbih*. Variantes tirées d'un nouveau manuscrit renfermant la seconde partie de l'ouvrage édité par M. de Goeje et traduit par M. Carra de Vaux.

Fasc. III. Bibliographie. Barth, *Diwan des 'Umeir ibn Schujeim al Qutâmi*. C. R. par J. de Goeje. Ce diwân qui a beaucoup souffert est important pour l'histoire des tribus arabes de la Mésopotamie, qui fut le théâtre de guerres religieuses au temps de 'Abd el Melik. M. de Goeje signale quelques corrections et conclut en déclarant cette édition excellente.

Fasc. IV. Becker, *Die Ibn el Kelbi Handschriften im Escorial*. Le manuscrit de l'important *Kitâb en Nasab el Kebir* (ou *El Djamharah fi'n nasab*) d'Ibn el Kelbi, qui se trouve à l'Escurial est en mauvais état, incomplet et ne présente qu'un abrégé de l'ouvrage du célèbre généalogiste; il ne peut servir de base à une édition. Celui de Londres en

est la copie. — M. Becker a examiné un autre ouvrage d'Ibn el Kelbi, le *Kitâb el Khaïl* qui est conservé dans un bon manuscrit, tandis que celui du Qaire est mauvais. On trouve, dans le même volume, d'autres traités importants : le *Kitâb el Khaïl* d'Ibn el A'rabi : le *Kitâb nasab 'Adnân wa Qahtân* d'El Mobarred et le *Kitâb el Amthal* du célèbre grammairien *Mo'arridj es Sadousi*.

René Basset.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

LEO FROBENIUS. — **Das Zeitalter des Sonnengottes.** — Berlin; Reimer, 1904, 8° (t. I, XII-421 p.).

M. Frobenius était connu par d'importants travaux sur les traditions populaires et sur la conception du monde chez les non-civilisés. Il entreprend, en ce nouveau volume, la défense d'une vieille hypothèse, celle du Solarisme, qu'il essaie de concilier avec les méthodes sociologique et ethnographique, et surtout de rajeunir par l'infusion d'éléments neufs empruntés au folk-lore des peuples sauvages. Dans la 1re partie de ce tome premier, l'auteur nous explique ce qu'il entend par *l'âge du dieu solaire* et nous donne un exposé philosophique de ses idées sur l'origine et le développement des concepts mythiques. Voici, en ses traits essentiels, la thèse soutenue :

On peut considérer comme *moments conducteurs* (*Leitmomente*) dans l'histoire humaine certaines manifestations de l'activité de l'homme; à condition de ne pas exagérer cette façon de voir, on a le droit par exemple d'appeler époques les formes de civilisation caractérisées par l'emploi d'ustensiles en pierre, en bronze, en fer, ou les formes sociales successivement traversées par des peuples qui sont d'abord chasseurs, puis jardiniers, ensuite laboureurs ; de même, dans la façon de concevoir le monde, nous rencontrons tour à tour les points de vue *animalistique*, *manistique* et enfin *solaire*; chacun est un âge religieux de l'humanité et chacun caractérise une période déterminée de la civilisation. Les *chasseurs* ne connaissent guère que la conception animalistique, c'est-à-dire celle où l'homme est incapable encore de faire une différence essentielle entre lui-même et les animaux; les *jardiniers*, déjà fortement attachés au sol, sont manistes, c'est-à-dire qu'ils conservent avec peur ou respect les ossements des défunts et qu'ils sont tourmentés par les problèmes de la mort et de la vie future. Sans doute

ils n'ont pas oublié complètement les préoccupations animalistes, mais elles leur deviennent de plus en plus étrangères et ne subsistent guère chez eux qu'à l'état de survivances. Le manisme se renouvelle chaque fois qu'un peuple vit longtemps sur le même sol, et il a été une transition, chez les *jardiniers* et chez les *agriculteurs*, pour passer au point de vue solaire : car dans les concepts cosmogoniques de tous les peuples solaristes nous trouvons ces deux idées conductrices : — les âmes des morts suivent le soleil dans sa course nocturne et invisible ; — les chefs des clans et les ancêtres lointains descendent du dieu Soleil.

Or l'âge des dieux solaires est aussi celui de la mythologie, ou en d'autres termes toute mythologie est sortie du solarisme (p. 16 et 17). Pour s'en convaincre, il faut simplement savoir interpréter les éléments essentiels des mythes et mettre de côté les explications postérieures, les jeux de mots adventices, en un mot les accidents. L'histoire des religions doit ramener les mythes de tous les peuples à leurs formules les plus simples et les suivre, d'une part dans leur expansion géographique, d'autres part dans leurs transformations internes, soit qu'ils s'étiolent, soit qu'au contraire ils fleurissent par de nouveaux rejetons.

L'ensemble des mythes a son point de départ dans les aventures du dieu solaire, et non point sans doute dans sa naissance, c'est-à-dire dans le lever du soleil, mais plus probablement dans son coucher. M. Frobenius passe en revue différents modes de formations mythiques. Ainsi, quand le soleil plonge dans la mer, c'est qu'il est avalé par un poisson ; quand il émerge à l'horizon, son disque rouge coupe l'ombre noire, ou en d'autres termes le Héros, avec une obsidienne brillante, découpe la grande bête sombre. Le Soleil et la Lune sont généralement représentés comme un couple ; mais leur mariage est malheureux ; le père cherche à anéantir ses enfants, soit ses filles les Étoiles, soit ses fils les Soleils futurs ; aussi les jeunes Soleils quittent la maison à tour de rôle pour tenter quelque merveilleuse aventure, nouvelle variante de l'éternel mythe solaire.

D'autre part l'esprit humain a rapproché et comparé partout dans ses spéculations le jour solaire, l'année solaire et l'année cosmique. Il en résulte un certain nombre de variantes dans la tradition mythique : par exemple le héros solaire naît au printemps, se couche en automne et fait en hiver son voyage nocturne. Ou bien le matin, c'est l'origine des choses, le soir c'en est la fin ; et on se représente la naissance du monde de la même manière que le lever du Soleil. M. F. distingue dans les mythologies quatre types principaux :

1. *Le type solaire héroïque*, ou récit mythique pur et simple des phénomènes du jour ; les exploits du héros solaire sont la matière essentielle des mythes de ce type.

2. *Le type solaire animalistique* ; les vieux contes animalistiques ont pénétré ici le solarisme, et c'est sous forme d'animaux que les astres ont leurs aventures, toujours les mêmes d'ailleurs.

3. *Le type solaire cosmologique* ; l'histoire du monde est exposée d'après l'analogie des phénomènes solaires.

4. *Le type solaire épique* ; la description mythique des phases du jour est transportée dans l'histoire des peuples ; elle sert à expliquer leur origine, leurs migrations, les hauts faits de leurs chefs.

Tous ces mythes, de même origine, revêtent des aspects divers selon les influences géographiques et l'action du milieu, et il n'est pas impossible de resconstituer leurs migrations, par l'analyse des ressemblances et des différences que présentent les documents mythiques chez les divers peuples. Sorti du sud de l'Asie, un grand courant mythologique s'épand par la Polynésie vers l'Amérique d'une part et d'autre part vers le sud de l'Afrique. Un autre courant va de l'Asie méridionale vers le Nord, se scinde en fleuves divers, dont l'un s'écoule en Europe avec les peuples Arioïdes, et dont un second, par le N. E., va se perdre en Amérique avec des peuples mongoloïdes. M. F. dresse ensuite la carte mythologique de la terre et énumère un certain nombre de *provinces*, dont chacune pourrait être teintée d'une nuance particulière, selon la prédominance de tel ou tel des types solaires précédemment définis : chez les Sémitoïdes par exemple domine le type solaire cosmologique, et chez les Arioïdes le type solaire épique.

*
* *

Après avoir exposé ainsi les principales conclusions qu'il prétend tirer de l'application de sa méthode, M. Frobenius étudie en détail quelques mythes solaires, choisis parmi les plus caractéristiques.

1° Les mythes du cétacé et, à titre de comparaison, du crocodile.

Le héros est avalé à l'Ouest par un poisson qui nage ensuite vers l'Est. Le héros demeuré vivant allume du feu, et, quand il a faim, découpe le cœur du poisson. Celui-ci meurt ou s'échoue et le héros pratique entre les côtes une ouverture, par où il s'échappe. Il a eu si chaud dans le ventre du monstre que ses cheveux sont tombés. Les motifs principeaux de ce mythe sont les suivants : engloutissement, course en mer, mouvement d'O. en E., motif du cœur, allumage du feu, motif des

terres, ouverture, sortie, motif des cheveux. M. F. cherche longuement à retrouver et à mettre en lumière tout ou partie de ces *leitmotifs* dans les versions diverses qu'offrent de ce mythe toutes les provinces mythiques.

2° Les mythes des déesses.

A. Mythes de l'Immaculée Conception ou de la Vierge Mère.

Une jeune fille avale le dieu solaire sous une forme quelconque et en conséquence de ce fait enfante un fils. Par exemple à Hawaï une jeune femme est fécondée par deux bananes merveilleuses qu'elle cache dans sa poitrine; à Samoa, une vierge devient enceinte pour avoir reçu les rayons du soleil couchant; en Afrique, la fécondation résulte soit d'un bain dans la mer ou une rivière, soit du fait d'avoir mangé des baies ou de l'herbe.

B. Mythe de l'emprisonnement dans la mer nocturne.

La mère et l'enfant sont jetés à l'eau ou exposés sur les eaux. M. F. rattache à ce motif plusieurs mythes cosmogoniques, celui de la mer primordiale (de même que le soleil sort au matin de la mer, de même le monde au commencement a surgi des eaux, ou bien la terre nage sur l'Océan comme le poisson mythique), le mythe de l'œuf primitif, le mythe du déluge, etc.

C. Le mythe des femmes-cygnes.

Un homme surprend au bain (le fait de se plonger dans l'eau est caractéristique des déesses solaires) de merveilleuses jeunes filles, qui ont déposé préalablement sur le rivage leurs attributs animaux. Il retient l'une d'entre elles en s'emparant de sa dépouille, l'épouse et en a des enfants. Mais à la suite d'une circonstance fortuite, la déesse retrouve son enveloppe animale, la revêt et s'enfuit. Ce mythe des femmes-cygnes offre, selon les pays, des variantes zoologiques nombreuses : les jeunes filles sont tantôt des poissons, des phoques, des chiens de mer, tantôt des oiseaux, perroquets, pigeons, oies ou cygnes.

D. Le cycle des amours solaires.

C'est d'abord le mythe des parents du monde. Le ciel et la terre primitivement étaient étroitement accolés et c'était alors la nuit pour tous les êtres (motif de l'emprisonnement dans la nuit), mais leurs enfants veulent eux aussi place à la lumière et se révoltent; le feu ou le soleil force donc le couple à se séparer (motifs de l'allumage du feu ou du lever du soleil). — Un couple analogue est celui du Soleil et de la Lune, dont M. F. passe en revue les formes variées dans les différentes provinces mythiques.

3° Le mythe des mangeurs d'hommes et le mythe du vol du feu.

Le lien de ces mythes, ce sont les dangers multiples auxquels est exposé le héros solaire : ou bien il arrive dans la caverne des ogres mangeurs d'hommes et s'en échappe avec peine ; ou bien il monte dans le royaume des dieux pour y ravir le feu, et revient heureusement sur la terre, après avoir triomphé de dangers sans nombre. D'où trois séries de mythes : mythes des ogres, — du vol du feu, — des épreuves. C'est par l'étude des ogres ou géants que se termine ce premier volume : ils sont d'origine stellaire, les géants à un œil correspondant aux étoiles, et les monstres aux yeux ou aux bras multiples à des constellations. Ces mangeurs d'hommes sont proches parents des dragons ; car les étoiles doivent être naturellement les ennemies du dieu solaire : elles apparaissent au moment où s'affaiblit le soleil, et disparaissent lors de sa résurrection.

*
* *

Tel est, résumé à grands traits, le contenu du tome I de l'ouvrage de M. Frobenius. Je ne discuterai pas ici l'hypothèse fondamentale du livre, celle du mythe solaire. Depuis Macrobe, elle a été soutenue et réfutée trop de fois pour qu'il soit utile d'y revenir encore[1]. M. F. l'a sans doute rajeunie par la nature des documents qu'il utilise et qui sont empruntés en général aux peuples non-civilisés, mais il n'en a pas renouvelé le principe. Ainsi pour lui l'invention des mythes résulte d'une impression extrêmement puissante et continuellement renouvelée, ce qui justifie la conservation indéfinie de la matière mythique (p. 35). Or il n'est pas, dit-il, de spectacle plus grandiose pour un peuple que la course du soleil, sa disparition dans les ténèbres et sa résurrection quotidienne. Max Müller avait fait lui aussi de nombreuses variations sur ce thème, mais Lucrèce était déjà d'avis que les premiers hommes ne pou-

1) M. F. tient trop peu de compte des opinions de ceux qui ne partagent pas sa manière de voir, et son livre, tel qu'il nous le présente, aurait pu être écrit avant la campagne scientifique menée avec quelque succès depuis une quinzaine d'années contre le Solarisme, en Angleterre, en France, et même en Allemagne. M. F. prétend reconnaître à certains symptômes (p. 18) une tendance à s'entendre parmi les savants (?), et le point d'entente serait la conviction que le culte du Soleil est à la base de toutes les constructions mythiques subséquentes (??). — Ailleurs (p. 19) M. F. constate que toute la matière mythologique utilisée scientifiquement vient des peuples aroïdes et sémitoïdes. C'est méconnaître encore une bonne partie du travail contemporain en histoire des religions.

vaient avoir de pareilles conceptions. « Tout petits, ils avaient pris l'habitude de voir se produire alternativement les ténèbres et la lumière; aussi ne pouvaient-ils en aucune façon en éprouver jamais de l'étonnement... »[1].

Nombre de faits cités par l'auteur vont d'ailleurs à l'encontre de sa thèse. Il prétend par exemple que l'animalisme n'aurait pas pu produire les dieux et n'a eu qu'un rôle tout à fait secondaire dans la formation des mythes (p. 30); pourtant beaucoup des documents utilisés dans ce livre sont des mythes proprement totémiques, s'il m'est permis d'employer ce mot volontairement ignoré par M. F. Ainsi sur 16 mythes Méla-Polynésiens du cétacé-dragon (p. 60-80), j'en trouve cinq seulement (A, B, C, N, O) qui contiennent nettement les caractères conformes à l'hypothèse solariste; mais neuf autres (D, E, F, G, H, I, K, P, R) renferment de nombreux éléments à l'aide desquels, si on les mettait seuls en valeur, il serait facile de construire un système d'explication totémiste aussi vraisemblable que le système d'explication solaire de l'auteur. Les mythes du cétacé-dragon en Amérique me paraissent aussi peu concluants; les types A, B, K, W sont conformes, il est vrai, au schéma de M. F.; mais D, I, L, M, N, O, P, R, X, F, G, S, T, U, V, Y sont des récits purement totémiques ou des fables d'animaux sans aucun élément solaire; dans C, le caractère animalistique prédomine encore; quant à E, c'est un mythe en partie totémique, avec des apports d'aspect singulièrement moderne.

Ceci m'amène à faire un reproche plus grave à M. F.; il n'y pas de notes dans son livre; on trouve bien à la fin du volume six pages de références bibliographiques, mais sous une forme beaucoup trop sommaire et sans renvois précis. Il nous est donc très difficile de nous assurer de la véritable valeur documentaire des mythes exposés. Je ne mets nullement en doute l'absolue bonne foi scientifique de l'auteur, mais je sais que, quand on cherche dans les faits la vérification d'une hypothèse, on est souvent trop porté à négliger certains traits essentiels, ou au contraire à regarder comme essentiels des traits accessoires ou empruntés. Je regrette donc que M. F. ait donné à un travail qu'il voulait scientifique, les apparences d'un livre de vulgarisation.

L'œuvre est d'ailleurs claire, bien ordonnée, facile et agréable à lire, et plusieurs chapitres en sont fort intéressants, par exemple ceux de la Vierge-Mère, des Femmes-Cygnes, des Ogres. Enfin les disciples de Max

1) Lucr., V, 975 sq.

Müller, tout en étant un peu scandalisés de l'importance attribuée en ce livre à des contes de sauvages, se réjouiront pourtant de voir ainsi rajeunie, sinon fortifiée, l'hypothèse du solarisme.

Ch. Renel.

A. Hellwig. — **Das Asylrecht der Naturvölker** (Berliner Juristische Beiträge hsg. v. Dr J. Kohler). — Berlin, R. v. Decker, 1903, 8° de 122 pages. Prix : 2 marks.

L'institution sociale du droit d'asile n'avait pas été jusqu'ici soumise à une investigation comparative proprement dite ; A. K. Post, le fondateur de la jurisprudence ethnologique, et J. Kohler lui avaient consacré quelques pages intéressantes ; et R. Andree avait, suivant sa méthode ordinaire, juxtaposé des faits empruntés à toutes sortes d'ouvrages traitant des sociétés demi-civilisées les plus diverses ; mais aucun de ces auteurs n'avait tenté d'en déterminer la raison d'être et les transformations.

M. H. a donc eu raison d'entreprendre une étude approfondie et comparée de cette institution. Mais on remarquera qu'il n'a pas su se servir avec toute la prudence désirable de cet instrument délicat qu'est la méthode comparative. Ce n'est que dans un petit nombre de cas qu'il a recouru aux sources : pour l'Océanie, notamment, il s'est trop souvent contenté de résumés comme ceux de J. Kohler, par ailleurs utiles, mais sûrement insuffisants pour qui s'attache à rechercher les formes primitives d'une croyance ou d'une coutume.

D'autre part M. H. ignore les ouvrages des sociologues anglais et français, et ceux d'historiens des religions comme Frazer, Jevons et Marillier sur le tabou. C'est pourquoi l'explication très simple d'un certain nombre de phénomènes sociaux a tout à fait échappé à M. H. Il constate par exemple que partout le droit d'asile est *religieux* en son essence ; mais il n'a pas saisi que le droit d'asile est intimement lié au tabou dans toutes les sociétés, aussi bien dans les africaines ou les américaines que dans les océaniennes.

Cela tient en partie à ce que M. H. donne une grande importance au facteur utilitaire : il considère par exemple que c'est par un intérêt bien entendu, pour grouper autour d'eux des soutiens et des serviteurs, que les chefs océaniens et africains protègent l'étranger et le criminel ; il

ne voit donc pas que le caractère sacré du chef, caractère si bien mis en lumière par Frazer, se transmet mécaniquement à tout individu entré en contact avec lui ou avec les objets lui appartenant, et que par suite le droit d'asile est une des nombreuses conséquences pratiques d'une croyance particulière, celle à la *sainteté* de certains individus, de certaines familles, de certaines castes. De même M. H. pense que ce sont les prêtres qui ont inventé et affermi les *superstitions* afin de garder le gouvernement des masses.

D'autre part, M. H. a jugé inutile d'analyser en détail les conceptions des demi-civilisés concernant l'*étranger*, l'individu non apparenté. Il ignore que le caractère essentiel de tout étranger à un clan est d'être tabou pour les membres de ce clan et que pour lever ce tabou il faut accomplir des cérémonies, ici d'initiation, ailleurs de fraternisation ou de purification. Aussi M. H. n'a-t-il pas étudié les rites du droit d'asile. C'est là, on en conviendra, une lacune des plus graves.

Par suite, la classification proposée par M. H. des droits d'asile en droit d'asile de l'étranger, droit d'asile du criminel et droit d'asile de l'esclave est des plus extérieures et ne permet pas d'acquérir une vue nette des transformations de l'institution. J. Kohler distinguait encore un droit d'asile de lieu; on pourrait continuer et distinguer un droit d'asile de temps. Il est vrai que M. H. affirme (p. 5) que l'asile local n'est qu'une qu'une forme de l'asile personnel : « le lieu ne protège que parce qu'il est lui-même sous la protection d'une personnalité puissante : dieu, esprit, chef, prêtre, etc. ». M. H., on le voit, est un partisan déterminé de l'animisme universel : on a cependant reconnu à maintes reprises qu'il est des lieux sacrés conçus comme tels sans intervention animée, divine ou humaine; un aérolithe, par exemple, est tabou, sacré; la place où il est tombé est sacrée; et tout individu qui touche l'aérolithe ou pénètre dans l'enclos où on le conserve devient également sacré, tabou, inviolable; cela se fait mécaniquement, et de même la sanction suit mécaniquement, mais ni la puissance de l'objet ni la sanction ne sont causées ni garanties par un esprit, un dieu, un chef ou un prêtre.

Il me semble donc préférable, pour étudier les différentes formes du droit d'asile, de l'examiner de l'intérieur (c'est-à-dire en se mettant à la place de ceux qui accordent leur protection) plutôt que de l'extérieur (c'est-à-dire du point de vue des protégés). Les raisons d'être et l'évolution du droit d'asile dans une société donnée seront ainsi plus faciles à saisir et la classification des faits sera plus compréhensive.

Ce qu'il faut louer dans la monographie de M. H., c'est le souci cons-

tant de l'auteur de n'étudier chaque droit d'asile que dans le milieu social dont il est un élément. A la suite de Kohler, l'auteur s'élève contre le procédé qui consiste à extraire arbitrairement les faits de l'ensemble auquel ils appartiennent et qui les conditionne. C'est pourquoi, en une série de paragraphes, de valeur d'ailleurs bien inégale et où l'interprétation des détails est trop souvent des plus simplistes, M. H. étudie les différentes sociétés océaniennes et africaines : il en dessine à grands traits la forme de gouvernement, de propriété, de travail etc., et recherche les rapports du droit d'asile dans chacune de ces sociétés avec les autres institutions. On remarquera que M. H. n'a pas jugé utile de donner également un résumé des croyances et du culte pour chaque société considérée : ce qui est d'autant plus étrange que partout il constate, avec quelque étonnement semble-t-il, que le droit d'asile « est en partie religieux ».

Disciple trop fidèle de Post et de Kohler, ignorant peut-être Steinmetz et Vierkandt, nullement au courant enfin des grands travaux anglais et français sur les religions des demi-civilisés, M. H. ne nous donne donc ici qu'un travail très incomplet. Sans doute les sources sur le droit d'asile sont rares ou, très souvent, peu explicites : mais dans toute enquête sur une institution il faut s'imposer de recourir aux documents de première main, sans jamais se contenter de résumés. Sinon, on risque de n'envisager qu'une partie du problème. Il serait à souhaiter que M. H. tînt compte de cette règle au cours de ses recherches sur le droit d'asile en Asie et en Europe, qu'il compte, ainsi qu'il l'annonce, étudier dans un prochain fascicule.

A. VAN GENNEP.

---

1. ROGER BORNAND. — **Babylone et la Bible.** — Bruxelles, Weissenbruch, 1903, 16 pages. En vente chez Rouge et Cie, Lausanne, 50 cent.

2. OTTO WEBER. — **Theologie und Assyriologie im Streite um Babel und Bibel.** — Leipzig, Hinrichs, 1904, 31 pages. 50 pf.

3. C. BEZOLD. — **Die babylonisch-assyrischen Keilinschriften und ihre Bedeutung für das Alte Testament.** *Ein*

assyriologischer Beitrag zur Babel-Bibel-Frage, avec 12 illustrations. — Tubingue et Leipzig, Mohr, 1904, 67 pages, 1 mk. 50.

4. Johs. Hehn. — **Sünde und Erlösung nach biblischer und babylonischer Anschauung.** — Leipzig, Hinrichs, 1903, 62 pages, 1 mk. 60.

1. M. Bornand, dans cet exposé, ne fait guère que résumer les deux premières conférences de M. Friedrich Delitzsch, dont il adopte généralement les vues. Il passe toutefois complètement sous silence les assertions les plus caractéristiques et les plus contestées du professeur berlinois : sa prétention de trouver le monothéisme chez certaines tribus installées en Babylonie dès le 3ᵉ millénaire, et sa critique de la notion de la révélation.

Comme résultats généraux des fouilles opérées dans ces dernières années en Assyro-Babylonie, il indique les deux points suivants : elles ont apporté « une présomption de plus en faveur de l'exactitude historique des récits de l'Ancien Testament » ; car « aujourd'hui nous savons que,... deux mille ans... avant l'ère chrétienne déjà, les peuples de la Mésopotamie connaissaient l'écriture et employaient ce moyen de fixation des idées et de notation des faits ». En second lieu il est établi aujourd'hui que « la civilisation des descendants de Moïse... n'est pas quelque chose d'unique dans cette partie du monde, comme on le croyait autrefois ».

On peut trouver que, si le profit à tirer des études assyriologiques se réduisait à cela, il serait assez maigre ; car on n'avait pas attendu les découvertes de Mésopotamie pour savoir que l'on se servait de l'écriture déjà avant Moïse et qu'il y a eu à côté de la civilisation israélite et avant elle d'autres civilisations dans cette partie du monde.

2. M. Otto Weber est un disciple convaincu de M. Winckler, « le premier et le plus grand représentant du panbabylonisme ». Il est intéressant de voir un adepte de la nouvelle doctrine apprécier l'attitude prise par les champions des divers partis dans la récente controverse sur Babel et la Bible.

Il n'y en a guère qui trouvent grâce aux yeux de ce pur. Les orthodoxes, juifs, catholiques ou protestants, n'ont pas su voir que la « crédibilité de la tradition a trouvé dans les monuments récemment découverts un appui extraordinairement fort.

Parmi les assyriologues, M. Weber constate avec regret, notamment chez MM. Bezold et Jensen, beaucoup de scepticisme et même d'hostilité à l'endroit des idées qui lui sont chères. En dehors de M. Winckler,

qui a vu le véritable sens et la vraie portée du problème. M. Alfred Jeremias est « le seul qui, sur la base des connaissances nouvelles, ait fait œuvre de collaboration positive; et c'est là un mérite dont il lui sera à jamais tenu compte ». M. Weber semble abandonner M. Delitzsch : si beaucoup d'assyriologues se sont abstenus d'intervenir dans le débat, c'est, dit-il, « par motif de délicatesse, parce qu'ils auraient été obligés de combattre avec ses propres armes un collègue éminent, leur maître à presque tous ». « Il ne convient pas de mettre toutes les assertions de Delitzsch au compte de l'assyriologie ».

Mais ce qu'il déplore surtout, c'est l'attitude de « protestation contre la main géante du panbabylonisme » qu'ont prise avec une étonnante unanimité les représentants de la théologie scientifique de l'Ancien Testament, à quelque tendance qu'ils appartiennent. Il l'explique par ce fait que cette théologie est née en 1835 avec l'ouvrage de Vatke, à une époque où l'on n'avait guère comme documents de l'ancien Orient que quelques inscriptions phéniciennes, — par les préoccupations religieuses des critiques de l'Ancien Testament, — par leur désir de conserver leur indépendance, — et enfin par la crainte qu'ils ont d'avoir à renoncer à leur méthode de critique littéraire et à « mettre entre les bras brûlants du Moloch babylonien quelques-uns des plus beaux fruits (de cette méthode) et peut-être précisément les plus aimés de ces enfants ».

Il y a bien des choses à retenir de la brochure de M. Weber, en particulier les pressantes exhortations qu'il adresse aux critiques de l'Ancien Testament de s'initier par eux-mêmes à l'assyriologie.

Mais il est injuste, lorsqu'il accuse les théologiens de regimber contre le panbabylonisme par pur parti pris, par crainte d'avoir à renoncer à des opinions préconçues. Si M. Budde écrit : « Nous n'estimons pas le temps venu de laisser incorporer de nuit notre beau village par la grande ville, encore moins de demander nous-mêmes l'annexion », ce n'est pas par un vrai goût d'indépendance, c'est parce qu'il trouve avec raison qu'il n'est nullement prouvé jusqu'à présent que « le petit village ait le caractère babylonien, la culture babylonienne, qu'il soit ce qu'il est par Babylone », qu'il en soit « une partie organique ».

M. Weber oublie trop que la thèse de l'universalité de la culture babylonienne dans l'antiquité, soutenue par M. Winckler, n'est qu'une hypothèse, grandiose sans doute et séduisante à certains égards, mais bien fragile, que cette hypothèse, même dans le camp des assyriologues, n'est guère adoptée que par lui et par M. Alfred Jeremias. Au lieu de se borner à poser en fait que « le panbabylonisme a mis sa main géante

sur l'Ancien Testament », il aurait mieux fait de discuter les objections très sérieuses que M. Budde a faites aux théories de son maître, et d'ajouter des preuves plus solides aux arguments que MM. Winckler et Jeremias tirent de la ressemblance de Joseph avec le dieu Tammouz ou de Saül avec le dieu-Lune.

3. La brochure de M. Bezold, professeur de philologie orientale à l'Université de Heidelberg, est conçue dans un tout autre esprit. Il montre que la prétention des assyriologues comme M. Delitzsch et surtout M. Winckler de faire rentrer tout l'ancien Orient et spécialement l'Ancien Testament dans l'orbite exclusif de Babylone est injustifiable, au moins dans l'état actuel de nos connaissances. Ce rappel des assyriologues à la modestie et à la rigueur scientifique ne manque pas de poids, émanant d'un spécialiste aussi autorisé que le directeur de la *Zeitschrift für Assyriologie*.

Ainsi il montre les graves difficultés qui s'opposent à l'identification de l'Amraphel de Genèse 14 avec Hammourabi, et des autres personnages mentionnés dans ce chapitre avec des noms analogues que l'on a cru trouver dans divers textes assyro-babyloniens : « l'époque d'Abraham, conclut-il, n'a pas encore été éclairée par les inscriptions cunéiformes ». Il conteste très vivement le monothéisme babylonien « découvert » par M. Delitzsch et regarde également comme indémontrés l'origine « cananéenne » de la première dynastie babylonienne, le monothéisme de ces « Cananéens », l'extension de l'ancienne civilisation babylonienne à l'Arabie. Il estime « qu'il ne peut guère être question d'un rapport de dépendance dans lesquels les lois mosaïques se trouveraient à l'égard du Code de Hammourabi ». Quant au schéma astrologique que M. Winckler croit trouver à la base de l'historiographie israélite, M. Bezold ne voit là qu' « une audacieuse création imaginaire à laquelle les inscriptions cunéiformes ne prêtent pas le moindre appui ».

Il va sans dire que, d'autre part, M. Bezold admet et montre que l'assyriologie a déjà rendu de réels et très précieux services à l'interprétation de l'Ancien Testament. On trouvera dans sa brochure un aperçu sommaire, mais bien documenté, sur l'histoire du déchiffrement des inscriptions cunéiformes et sur l'état actuel des connaissances assyriologiques pouvant être utiles au lecteur de la Bible.

Voici la conclusion du petit livre : « L'assyriologue sobre et sans parti pris devra se dire à lui-même comme aux autres : nous pouvons regarder avec fierté aux fruits qu'un jeune rameau de l'arbre de la philologie sémitique a fait mûrir en quelques années de sérieux travail...

Cependant, malgré le rapide et considérable accroissement du nombre de nos inscriptions, il n'y en a encore qu'une petite partie qui soit expliquée sûrement. Des milliers de textes sont encore indéchiffrés; chaque année apporte des éclaircissements nouveaux : *tout est en devenir*. Bâtir dès maintenant des systèmes comme celui qui a été décrit ci-dessus (celui de M. Winckler), c'est perdre son temps. Ce qu'il nous faut, c'est d'aborder les inscriptions avec des connaissances linguistiques approfondies qui, aujourd'hui encore, ne peuvent être acquises exclusivement qu'à l'école de l'arabe, et de faire parler les textes, sans nous inquiéter dès l'abord, pendant le déchiffrement, de ce qu'ils diront. Alors ils ne se tairont certainement pas ; et l'histoire du déchiffrement jusqu'à nos jours a montré que leur contenu profite à l'Ancien Testament, non pas pour obscurcir et pour détruire, mais pour édifier et pour éclairer ».

1. M. Hehn résume ainsi lui-même quelques-unes des thèses caractéristiques de son ouvrage.

« L'épopée babylonienne de la création expose l'antithèse entre le chaos et le cosmos, la lumière et les ténèbres, la sagesse et l'arbitraire irrationnel ; la révolte contre l'ordre divin est l'essence même du péché.

« Mardouk, le dieu créateur, est en même temps le vainqueur du mal, le Rédempteur, le dieu de la Sagesse (Logos), le dieu-Fils.

« Le sentiment du péché est extraordinairement vif chez les Babyloniens, comme nous le voyons par les psaumes de pénitence... Par le péché l'homme tombe sous la puissance des forces démoniaques ; aussi le péché se manifeste-t-il sous la forme de la maladie et de la possession. Les dieux de la lumière, et en première ligne Mardouk, chassent les sombres puissances...

« Dans le récit biblique de la création l'antithèse entre Dieu et une puissance hostile, le chaos originel, est absente ; la bonté de la création est, au contraire, accentuée...

« Les évangiles mettent le péché et la maladie en rapport avec l'action des démons ; Christ dissipe les ténèbres spirituelles ; car il est le sage maître de l'humanité ; il la délivre du péché, de la possession et de la maladie, car il est le Sauveur miséricordieux et fécond en miracles.

« C'est surtout dans l'évangile de Jean que nous trouvons de nombreuses assonances à des croyances babyloniennes : le Logos est le créateur et le rédempteur du monde ; il est la lumière et la vie de l'humanité ; l'antithèse, ce sont les ténèbres. L'eau, qui a une si grande importance dans l'incantation de Mardouk, apparaît comme le symbole du Logos chez Jean ; pour le sang de Christ, qui dans Jean est promis

comme un breuvage d'immortalité, on ne trouve chez les Babyloniens qu'un parallèle très lointain, qui n'a guère à entrer en ligne de compte. De même la signification de l'herbe de vie des Babyloniens est encore très incertaine. La fête du nouvel an, la fête de l'exaltation de Mardouk, célèbre la résurrection de la nature au printemps; la Pâque israélite est une fête du printemps et célèbre la délivrance du peuple en Égypte comme une renaissance nationale. Christ est présenté spécialement chez Jean comme l'accomplissement du type de la Pâque.

« Christ est l'image de Dieu chez Paul; Mardouk est, comme son père Ea, appelé Mummu, comme principe de toute formation pleine de sagesse.

« La principale différence entre le Dieu rédempteur biblique et celui de Babylone est que la conception babylonienne est naturiste et produit la délivrance du péché et de la maladie d'une façon magique, tandis que Christ triomphe du mal par son renoncement, son amour pour Dieu et pour les hommes, et sa mort volontaire et que tout l'accent est mis sur la rénovation et la transformation *morales*. La résurrection est une identification morale à l'image de Christ... »

L'idée qu'il existe, non seulement dans l'Ancien Testament (cela est de moins en moins contesté), mais dans le Nouveau, de nombreuses affinités avec les antiques conceptions babyloniennes, n'est plus toute nouvelle; elle a déjà suscité une littérature assez abondante. Citons surtout HERMANN GUNKEL, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Goettingue, 1895; *Zum religionsgeschichtlichen Verständniss des N. T.*, Goettingue, 1903; HEINRICH ZIMMERN, *Vater, Sohn und Fürsprecher in der babylonischen Gottesvorstellung*, 1896; ANZ, *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus*, 1897; LUEKEN, *Michael*, 1898; H. ZIMMERN, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, 3e éd., II, 1902, spécialement pp. 375-396. M. Hehn se rattache étroitement à ces maîtres.

Ces rapprochements entre les idées religieuses des anciens Babyloniens et celles des premiers chrétiens méritent la plus sérieuse considération, mais à une condition; c'est que l'on établisse, autant que possible, dans chaque cas particulier, la voie par laquelle s'est faite la migration des idées, que l'on nous montre, par exemple, l'idée de la victoire sur le monstre de l'abîme transportée de Mardouk à Yahvéh par les Israélites, de Yahvéh à la figure du Messie par les Juifs, enfin du Messie juif à Jésus par les chrétiens.

Établir la filiation : c'est ce que n'a, pour ainsi dire, jamais fait M. Hehn; aussi son exposé n'emporte-t-il pas la conviction. En histoire comparée des religions, c'est faire un travail de mince utilité que de se

borner à noter des ressemblances, surtout des ressemblances aussi vagues ou aussi contestables que certaines de celles que signale notre critique.

Quelques indices font penser, du reste, que M. Hehn n'admet pas que les ressemblances entre le Nouveau Testament et Babylone proviennent d'un emprunt des Juifs à la Babylonie, et qu'il regarde les croyances bibliques et les croyances babyloniennes similaires comme les témoins indépendants d'une révélation primitive. « Plus les parallèles vont profondément, dit-il en parlant de la croyance à un Sauveur, plus gagne en vraisemblance l'idée que la religion babylonienne a reçu son caractère ultérieur par la corruption de conceptions religieuses plus hautes ». « La sagesse babylonienne..... est tombée dans le naturisme et le panthéisme ».

Ce n'est pas le lieu de discuter à fond cette hypothèse qui confine à la dogmatique. Indiquons seulement quelques faits qui lui sont peu favorables. M. Hehn signale à plusieurs reprises que, comme le Christ du Nouveau Testament, Mardouk est à la fois le Dieu-lumière, le Dieu-Fils (le fils d'Ea, ayant part à toute sa sagesse) et le créateur du monde. Or le type du Dieu-lumière, fils et créateur, n'est pas du tout un type primitif : d'après le jugement autorisé de M. Zimmern, « la combinaison du dieu local de Babylone (Mardouk) avec Ea le dieu d'Eridou, est certainement née seulement au cours de l'histoire » (KAT[3], p. 372, cf. p. 378) ; et « son rôle comme créateur du monde est un trait transféré de la figure de Bel de Nippour à Mardouk-Bel de Babylone » (*ibid.*, p. 373). Ce n'est donc pas aux origines, mais seulement après l'élévation de Babylone au premier rang des cités de la Mésopotamie et (par suite) de Mardouk au premier rang des dieux, au 3[e] millénaire, qu'apparut ce type combiné du Dieu lumière, fils et créateur qui rappelle à M. Hehn le Christ johannique.

L'exégèse biblique de l'auteur n'est pas toujours satisfaisante au point de vue historique. Voici comment il propose d'expliquer la figure du serpent dans le récit du Paradis : « Le serpent serait une personnification, la Tentation à la désobéissance envers Dieu personnifiée. Le dialogue entre le serpent et la femme devrait alors être conçu comme un combat qui se livre dans l'âme de la femme ». Il est difficile de méconnaître plus complètement le caractère naïf et populaire de l'antique récit : est-ce la Tentation personnifiée ou un vrai serpent qui a été condamné à ramper sur le ventre, et à se nourrir de terre (Gen. 3, 14) ?

C'est aussi se méprendre étrangement sur l'état d'esprit des auteurs

d'apocalypses (Daniel, Apocalypse johannique) que d'effacer le caractère eschatologique de leurs œuvres et de leur prêter l'intention de peindre seulement des types de ce jugement du monde qui s'accomplit *constamment* à travers l'histoire.

AD. LODS.

PROF. Dr V. WEBER. — **Der heilige Paulus vom Apostelübereinkommen bis zum Apostelconzil**. — 1901. 46 pages.

L'auteur de cette étude est professeur de théologie à Würzburg en Bavière. Il appartient à une école dont les travaux honorent le catholicisme. Sa personnalité est très sympathique. D'une science exégétique incontestable, d'une parfaite loyauté de pensée, toujours scrupuleux de ne pas blesser dans la polémique, il n'en est pas moins très profondément attaché à son église. Il croit qu'un libéralisme raisonnable et prudent est parfaitement compatible avec l'esprit et les doctrines du catholicisme. En 1901, Léon XIII vivait encore. Certaines espérances étaient alors permises.

Il est naturel que M. Weber ait souhaité de retrouver dans l'âge apostolique ses idées et ses sentiments. Or si l'on en croit l'école de Tubingue, l'Église apostolique a été divisée entre partisans des apôtres de Jérusalem et partisans de Paul. Jamais les premiers n'ont admis les hardiesses de celui-ci. Ils les ont combattues à outrance. La critique indépendante a, sans doute, corrigé, atténué le point de vue de Baur, mais elle le maintient pour l'essentiel. D'après elle, l'épître aux Galates révèle clairement l'opposition des deux tendances. Les Actes manifestement cherchent à la voiler.

M. Weber ne peut accepter ces conclusions; elles heurtent tous ses sentiments et ses idées les plus chères. Il les a donc, avec un grand courage, soumises à un nouvel examen. Il a multiplié les travaux. Celui que nous signalons résume avec clarté et vigueur ses idées sur le sujet.

Voici comment il comprend les rapports de Paul avec l'Église et les apôtres de Jérusalem. Paul aurait fondé en Syrie et en Cilicie de nombreuses églises dans lesquelles on appliquait les principes de l'apôtre. On ne tenait aucun compte de la Loi. L'Église de Jérusalem ne l'ignorait pas mais elle fermait les yeux. Bientôt cependant, c'était après le voyage en Chypre et dans la province de Galatie, des chrétiens étroits

qui avaient passé du pharisaïsme au christianisme attaquaient Paul avec vivacité. A l'occasion d'un voyage fait à Jérusalem pour y apporter des dons, Paul s'entend avec les principaux apôtres. Tout s'arrange. On conclut un accord *provisoire* dont Paul donne les termes dans Galates, II, 8. Surviennent les incidents d'Antioche. L'attitude première de Pierre montre avec éclat que l'Église qu'il représente approuve Paul et que l'harmonie existe. Mais dès que les amis de Jacques paraissent, Pierre reprend ses habitudes d'observateur de la Loi. Ce n'est pas par crainte, c'est uniquement par prudence pastorale. Il ne voudrait pas compromettre son œuvre parmi les Juifs. Finalement l'affaire est déférée au premier concile qui a lieu à Jérusalem. Paul en sort victorieux. L'apôtre avait toujours travaillé en vue de l'unité de l'Église apostolique. Il a réussi tout en faisant triompher ses idées.

Ce simple exposé suffit pour montrer à quel point M. W. est dominé par son point de vue dogmatique et ecclésiastique. Si sincère et loyale que soit sa critique, elle n'est pas indépendante.

M. W. se heurtera toujours à deux ou trois objections que son ingéniosité d'exégète ne parviendra pas à surmonter.

On lui demandera d'où il sait que Paul a appliqué ses idées sur la Loi en Syrie et en Cilicie et que l'Église de Jérusalem l'ait toléré. Galates, I, 23, sur lequel il s'appuie, dit expressément que l'Église de Jérusalem ne savait de Paul qu'une chose, c'est qu'il annonçait l'Évangile. On n'accordera jamais à M. Weber que la visite à Jérusalem, dont Paul rappelle les résultats au chapitre II, soit celle qui est mentionnée Actes, XI, 30 et non celle qui provoqua ce que l'on appelle le premier concile d'Actes, XV. Enfin, on n'admettra pas l'interprétation que notre critique donne de l'incident d'Antioche. Elle jure avec les données du texte.

Ce qui domine l'histoire des rapports de Paul avec l'Église apostolique, c'est ce grand fait qu'il y a eu opposition radicale entre ses principes en ce qui concerne la Loi et ceux des autres apôtres. Certes il a tout fait pour éviter une rupture. Il a réussi. L'attitude de l'Église de Jérusalem à son égard n'en est pas moins caractéristique. Elle est marquée par une froideur qui prouve combien profonde était la divergence de vues.

Nous ne pensons pas que M. Weber réussisse dans sa généreuse et pieuse tentative de réduire le conflit dont les *Galates* témoignent aux proportions d'une affaire ecclésiastique qui a presque passé inaperçue. Sur ce point comme sur d'autres, sa candide bonne foi semble destinée à recueillir d'amères déceptions.

EUGÈNE DE FAYE.

P. M. Barnard. — **The biblical text of Clement of Alexandria in the four Gospels and the Acts of the apostles,** dans Texts and Studies, vol. V, fasc. 5, 1899.

O. Staehlin. — **Clemens Alexandrinus und die Septuaginta,** 1901.

Bien loin que la fixation du texte critique du Nouveau Testament ait clos les recherches qui le concernent, elle n'a fait que les stimuler. On a conçu le dessein de retrouver un texte ou des textes plus anciens encore que celui de nos plus vénérables manuscrits. Des fragments de textes bibliques exhumés ici et là, des papyrus rapportés d'Égypte ont excité le zèle. On s'est avisé de demander aux plus anciens Pères de l'Église quel était le texte qu'ils lisaient et citaient dans leurs écrits. Clément d'Alexandrie a énormément de citations bibliques. Il serait d'un grand intérêt de retrouver le texte dont il faisait usage et de le comparer avec ceux que nous possédons. C'est la tâche que s'est donnée M. Mordaunt Barnard. On possède, dans son travail, tous les éléments nécessaires pour se faire une opinion sur le problème littéraire dont il s'agit.

Clément usait du texte sacré avec la plus grande liberté. Il en avait l'esprit si saturé que les allusions, les réminiscences, certaines expressions bibliques jaillissaient presque spontanément sous sa plume. Il paraphrasait les textes de manière à les identifier avec sa propre pensée. Telle parole tout hébraïque devenait par un changement de mots une sentence de moraliste grec. Ainsi le mot de Jean-Baptiste, dans Matth., iii, 10, sur la hache qui est à la racine des arbres, se transforme sous la plume de Clément en celui-ci : Le Christ applique sa hache aux racines de l'iniquité (*Quis dives*, § 29).

Avec un homme qui est imprégné à ce point du texte biblique et qui n'a pas les scrupules d'un littéraliste, il faut être sur ses gardes. Il est évident qu'il cite beaucoup de mémoire. On le reconnaît au fait que dans nombre de citations, l'ordre des mots et des phrases est changé, un synonyme remplace le terme exact. Aussi ne faut-il pas se hâter de conclure que l'on se trouve en présence d'un texte indépendant qui serait celui de Clément. C'est surtout lorsqu'il cite l'évangile, qu'il est facile de voir si Clément se fie à sa mémoire. Quand il le fait, on est certain que la citation ne sera pas textuelle mais qu'il s'y mêlera des mots et des phrases empruntés aux passages parallèles des autres évangiles. Les exemples abondent dans la collection de M. Barnard.

La première chose à faire est donc d'écarter une forte proportion des citations de Clément. Elles ne peuvent rien nous apprendre de certain sur son texte. A être trop sollicitées, elles risquent de nous égarer. Peut-être M. B. n'a-t-il pas fait ce premier triage avec assez de rigueur.

Si Clément a beaucoup cité de mémoire, il n'en est pas moins certain qu'il a très souvent transcrit textuellement les textes dont il avait besoin. A-t-il fait usage d'un seul ou de plusieurs manuscrits? A quel type le sien ou les siens appartiennent-ils? Enfin a-t-il un texte *sui generis* qui se trouve hors cadre, peut-être unique, voilà les questions qu'il s'agit d'examiner et on sent combien elles sont complexes et délicates.

Ce qui frappe le plus, lorsqu'on compare les textes de Clément avec ceux que l'on possède, c'est l'affinité qu'ils trahissent avec les textes non-alexandrins. Les leçons qu'ils ont en commun avec D (codex *Bezae*) et avec les plus anciennes versions latines sont très nombreuses et souvent très caractéristiques. Ses leçons se rencontrent moins souvent avec nos grands manuscrits. Ainsi Clément donne de Marc, x, 24, un texte très curieux qui reproduit des leçons de presque tous les principaux types de textes mais surtout de D (p. 33 avec la note, voir aussi les citations de Matth., xi, 27, etc.).

Cependant Clément connaît le type de texte d'où est sorti le texte critique actuel et dans un grand nombre de cas, c'est celui qu'il a suivi et préféré. Ainsi pour Matth., v, 32, Clément donne pour les premiers mots le texte que nous lisons dans Wescott et Hort ou dans Tischendorf et cela contre D qu'il suit, cependant, pour le dernier mot μοιχευθῆναι.

Ce qu'il y a de curieux, c'est que Clément nous a parfois conservé des leçons rares ou même uniques. Irénée (*Adversus haereses*, IV, xviii, 3) nous donne cette version de Matt., xxiii, 27 et 28 qui suppose un texte tout différent du texte critique : *A foris enim sepulchrum apparet formosum, intus autem plenum est ossibus mortuorum et universa immunditia.* C'est l'exacte version du texte que Clément nous donne dans son *Pédagogue*, III, ch. ix, 47, 48.

On le voit, la question est délicate. M. B. a donné et classé tous les matériaux dont on a besoin pour dégager la solution. Il a fort bien introduit l'examen de la question. Peut-être ne l'a-t-il pas encore épuisée.

M. Otto Staehlin, l'éditeur désigné des œuvres de Clément d'Alexandrie que publiera l'Académie royale de Prusse, a, de son côté, cherché à établir le texte des LXX que pratiquait Clément. Il a non seulement réuni tous les éléments nécessaires à cette investigation, mais il l'a lui-même achevée jusque dans les détails.

Il saute aux yeux que Clément cite fréquemment les Écritures de mémoire sans se donner la peine de consulter ses manuscrits. Parfois il cite d'après d'autres, par exemple d'après Philon. Un grand nombre de ses citations du Pentateuque ont été empruntées à cet auteur sans que Clément les ait contrôlées. M. S. marque avec le plus grand soin les précautions à prendre pour ne pas voir des variantes là où il ne s'agit que d'un *lapsus memoriae*. De ce fait, une assez forte proportion des citations bibliques de Clément sont à écarter. Les très judicieuses remarques que M. S. fait à ce propos sont à retenir. Elles sont applicables à toutes les recherches qui ont pour but de retrouver le texte biblique d'un auteur ecclésiastique.

Il n'en reste pas moins certain que Clément a beaucoup cité d'après les textes mêmes qu'il possédait. Cela se voit par exemple pour ses citations des Proverbes. Leur abondance comme leur précision, sans parler de maint autre trait de détail, ne laissent aucun doute à cet égard.

M. Staehlin passe ensuite en revue la série complète des citations de l'Ancien Testament de son auteur. Parmi elles, il y a des groupes qui offrent un intérêt plus spécial. Ce ne sont pas les 400 citations du Pentateuque. Ce sont surtout les Psaumes, les Proverbes, le Siracide. Ainsi l'examen des citations des Proverbes nous révèle ce fait intéressant qu'au temps de Clément le texte primitif de la version grecque de ce livre avait subi beaucoup d'altérations, qu'il existait pour beaucoup de passages deux versions différentes qui avaient cours sous le nom des LXX et enfin que Clément nous a conservé dans maint endroit le texte primitif. L'examen des citations d'Ézéchiel montre que Clément avait pour ce prophète deux versions grecques assez différentes l'une de l'autre.

Le résultat de cet examen si scrupuleux et si précis des citations de Clément est plutôt négatif. Il n'est guère possible de savoir exactement ce qu'a été le texte biblique du catéchète d'Alexandrie. Tout ce que l'on constate sûrement, c'est que le texte ou les textes dont il se servait s'éloignent presque constamment du texte de B (Vaticanus). Cette conclusion n'est pas pour étonner le lecteur attentif des deux études que nous signalons. Clément n'a pas fait usage d'un texte unique. Il avait à sa disposition des manuscrits qui reproduisaient la plupart des types de texte biblique qui existaient alors. Clément ne semble pas avoir remarqué les différences que nous constatons entre ces divers textes. Il faut dire qu'il n'avait pas un sens critique bien développé. Au surplus, que lui importaient, à lui, allégoriste, théoricien et poète, ces menus dé-

tails? Aussi semble-t-il avoir fait indistinctement usage des manuscrits qu'il possédait.

Cette absence de tout souci du texte authentique n'aurait pas pu se produire avec ce sans-façon s'il y avait eu alors un texte reçu et généralement adopté dans les églises. Il est clair que le texte biblique n'était pas encore fixé. C'était plus spécialement le cas de la version des LXX. On ne tarda pas à s'apercevoir des inconvénients d'un texte si flottant. Dans la polémique alors très vive avec les Juifs, il fallait pouvoir opposer aux adversaires un texte incontesté et incontestable. C'est à ce besoin que répondit bientôt le grand effort d'Origène dont le fruit fut les Exaples. C'est le temps où de toute part on s'applique à préciser et à fixer les doctrines. En même temps que l'on donne au Canon des Écritures, à la règle de foi, à l'épiscopat leur forme définitive, on tente d'établir un texte uniforme des LXX. C'était le plus urgent. On sait ce qu'il advint de la tentative.

Eugène de Faye.

O. Zöckler. — **Die Tugendlehre des Christentums**. — Gütersloh, C. Bertelsmann. 1904, 1 vol. 8° de XII-378 pages.

On ne pourra faire l'histoire des origines de l'arétologie chrétienne sans s'inspirer des cinquante premières pages de ce livre excellent. Rarement on avait aussi judicieusement dégagé de l'ethnique gréco-romaine les éléments formels qui se retrouveront dans tout le cours de la littérature parénétique du premier christianisme. D'autres résultats d'ailleurs et surtout d'autres essais de systématisation des faits acquis nous intéressent et nous retiennent encore dans l'ouvrage de M. Zöckler. A faire un choix, nous préférerions les chapitres qu'il consacre à l'exposé du « processus » des vertus, de la théorie des « degrés » dans la mystique médiévale — et aussi ceux où il détermine les tendances fondamentales de l'éthique protestante, de l'époque de la Réformation à la fin du XIXe siècle, et ramène ses manifestations théoriques à un petit nombre de types précis. Le formalisme scolastique de la morale mélanchthonienne, ses cadres aristotéliciens y apparaissent avec une rare netteté et dans leurs réelles conditions historiques. — Mais la partie peut-être la plus neuve, au sens méthodologique, de cet ouvrage d'une si riche substance, serait, selon nous, celle où M. S. recueille ou discerne, dans

la masse des documents littéraires, ceux qui peuvent servir à préciser telle ou telle époque du développement de l'arétologie latine. A vrai dire, son classement est plus littéraire que réellement historique et la littérature édifiante de caractère « épique » ne nous semble avoir que des différences apparentes avec la littérature proprement « didactique ». Ce serait peut-être subtiliser à l'excès que de chercher à faire entrer la *Psychomachia* dans l'une ou dans l'autre de ces catégories. De même pour la dramatisation qui n'occupe, dans le *Boeci*, qu'une place très secondaire et qui ne porte pas sur la qualité de la théorie morale. Mais ce sont là des critiques de mots et elles ne sauraient, à nos yeux, diminuer en rien la valeur que nous attribuons à ces pages d'un exposé brillant et solide. Pourtant une objection nous reste à faire : cette morale, à part peut-être dans l'œuvre de l'auteur du *Boeci*, est une morale de clercs ou, avec Alain de Lille comme avec Dante et Pétrarque, de lettrés et d'artistes. M. Z. a négligé de plus humbles théoriciens de l'éthique chrétienne, des psychomachies écrites ou figurées qui firent plus peut-être pour la diffusion de la symbolique des vertus et des vices que les œuvres isolées et un peu hautaines que M. Z. a choisies comme les plus typiques et les plus documentaires. L'influence des distiques de Caton ou du traité de Martin de Braga qu'on attribua si souvent à Sénèque n'était certes pas négligeable et leurs imitateurs forment une lignée auprès de laquelle l'école de Prudence ne tient plus, pas sa quantité sinon par sa qualité, qu'un rang inférieur. Le *Besant de Dieu* de Guillaume le Clerc, le *Tournoiement d'Antechrist* d'Huon de Méri, ne perdent pas, à être comparés au poème de Prudence, toute leur originalité ; G. Paris l'a remarqué, comme il a remarqué l'importance pour l'étude de la morale pratique de la *Somme des Vices et des Vertus*, qu'écrivit dans la seconde partie du XIIIe siècle le dominicain frère Lorens. Les « Voies de Paradis » de Raoul de Houdan, de Rutebeuf, de Baudoin de Condé eussent pu fournir à M. Z. des exemples de formes épiques données à des ouvrages d'édification, à peine moins fastidieux d'ailleurs sous leur revêtement d'allégories — leur plus réel intérêt étant de représenter comme un fruste schéma de l'œuvre célèbre de Bunyan. L'allégorie elle-même a sa place, une place assez large, dans cette histoire de l'arétologie, et l'on peut s'étonner que M. Z. n'ait même pas accordé une mention à certains chefs-d'œuvre de ce genre mi-scolastique et mi-populaire. Le *Roman de la Rose* français, ses succédanés italiens et anglais, représentent jusqu'à un certain point un effort pour élargir, au gré de l'observation psychologique du poète, les catégories primitives, pour ajouter de nouveaux modes de

vertus et de vices aux types théologiques qui déjà apparaissaient comme un peu lointains, un peu figés. Quelques-unes de ces créations, celles surtout de Jean de Meun, portent profondément l'empreinte de l'école; d'autres sont directement issues de la littérature courtoise. Mais ni les unes ni les autres ne rompent tout à fait avec la tradition catholique : Franchise, Bel-Accueil, Pitié, Courtoisie, et aussi Danger, Male-Bouche, Honte, Peur, Faux-Semblant sont souvent cités dans la Vie des Saints du XIIIe siècle, qu'ils aient été chevaliers comme saint Louis ou chevaleresques comme saint François d'Assise. D'autres « qualités » plus humaines apparaissent dans ces compositions et vont côte à côte avec les vertus du dogme : ce sont des vertus de juste milieu, Raison, Largesse qui s'oppose à Folle-Largesse et à Trop-Donner (Raoul de Houdan et Jean de Meun), etc., qui toutes expriment cette morale assez terre-à-terre, résignée et prudente, que prônèrent au moyen-âge la classe des vilains et les poètes qui en sortaient, morale qui exclut tout « démesure » en bien comme en mal, toute trop haute vertu et tout vice criminel. L'allégorie s'élargit d'ailleurs singulièrement en quelques œuvres plus vigoureuses et qui, pour certains pays, constituent une sorte de « Trésor » de la théologie populaire, analogue pour l'édification des masses, à ce qu'est pour la culture de la pensée monastique l'*Imitation de Jésus-Christ*. On ne peut contester que le livre de William Langland n'ait eu, dans l'histoire morale du christianisme occidental, une importance plus réelle et plus significative que le spirituel *Anticlaudianus* d'Alain de Lille ou les *moralia* fragmentaires de Pétrarque. Piers Plowman jette, dans la société bouleversée du XIVe siècle, le lamento du pauvre et son acte de foi — et l'allégorie revient sans cesse sous la plume du triste Langland : c'est Wronge, l'habitant du château de Souci, c'est Lady Meed, Gyle, Lyer, Conscience, puis Dowel, Dobet, Dobest, Wit, Study, Hawkyn, Patience, etc., personnifications qui se mêlent étrangement aux vieux éléments de terreur apocalyptique, aux précurseurs de l'Antechrist, aux démons, aux milices de l'Enfer et du Paradis. L'appareil allégorique servit d'ailleurs aussi à la polémique religieuse après avoir été un utile instrument de parénétique. Quelques-unes des dernières « moralités » de l'ancien théâtre français représentaient, sous une forme dramatisée avec plus ou moins d'art, les luttes théologiques qui agitaient l'Europe à l'époque de François Ier. La pièce n° 66 du Recueil La Vallière met en scène trois pèlerins qui interrogent Malice sur l'état de l'Eglise de leur temps. Comme contrepartie à cette pièce d'un pessimisme catholique très prononcé, quelque

anonyme réformé écrivit la Moralité des Théologastres où Foi et Raison s'entendent pour émonder l'Écriture des surcharges innombrables et de la théologie oiseuse dont les mauvais docteurs l'ont encombrée. Ici encore, on retrouve ce caractère de coadjutrice aux vertus théologales que n'ont cessé d'attribuer à la Raison les allégoristes de la littérature profane.

M. Z. n'a pas tenu compte du mouvement sectaire au moyen âge, et cette omission est, nous semble-t-il, à peine perceptible dans l'ensemble des résultats fournis par son étude : la morale des sectes médiévales est peu dogmatisée et elle n'a qu'un nombre très restreint de caractères formels bien définis — ou tout au moins se différenciant nettement de ceux de la morale orthodoxe. — Pourtant il n'est pas impossible de relever, dans certains systèmes qui ont eu le temps de se constituer une théologie sommaire, des traits intéressants pour l'étude des déformations des types arétologiques ou hamartologiques chrétiens. Le dualisme cathare a fait effort pour définir le principe du mal. L'un des docteurs de la secte, Jean de Lugio, avait énoncé, devant ses disciples et dans un livre bientôt détruit ou perdu, une théorie que le cathare renégat Rainier Sacchoni nous rapporte, avec une fidélité que l'on peut croire contestable : « Dans les Écritures, aurait dit Jean de Lugio, le principe du mal porte plusieurs noms : la malignité, l'iniquité, la cupidité, l'impiété, le péché, l'orgueil, la mort, l'enfer, la calomnie, la vanité, l'injustice, l'erreur, la confusion, la corruption, la fornication ; — tous ces vices sont des dieux et des déesses (probablement des modes du principe mauvais). — Ce qu'ils sont, ils le doivent au mal qui est leur cause première et qu'ils servent à représenter. » — Mais nous reconnaissons qu'il n'y aurait, là et dans quelques faits analogues, pour l'ouvrage de M. Z., que la matière de trois ou quatre *addenda* qui n'amoindriraient en rien la valeur globale de ses conclusions présentes — et ce ne sont pas ces remarques de détail qui pourraient nous faire oublier le profit que nous avons retiré de la lecture de ce beau livre.

P. ALPHANDÉRY.

I. DE DOELLINGER. — **La Papauté**, avec notes et documents de J. Friedrich, traduit de l'allemand par A. Giraud-Teulon. — Paris, F. Alcan. 1904. 1 vol. 8° de XXIII-474 pages.

Ce livre a un autre titre, plus « historique » : au moment du concile du

Vatican et durant le schisme vieux catholique, l'Allemagne et l'Europe religieuse l'ont connu sous le pseudonyme de son auteur, « Janus » — pseudonyme qui cachait mal l'illustre théologien Döllinger. En réalité le « Janus » était intitulé *Le Pape et le Concile* et avait déjà paru sous forme d'articles et sous le titre : *Das Concil und die Civilta* dans la *Gazette d'Augsbourg*, en mars 1869. C'était un livre ardent, passionné, sans prétention à l'impassibilité historique, une réponse anticipée aux décisions que la Cour pontificale préparait dans la pleine certitude du succès. Toutes les prétentions du siège de Rome s'y trouvaient attaquées violemment, à coups d'arguments historiques; c'était même moins un ouvrage de controverse qu'un acte d'accusation contre la papauté à travers les âges : « Pareilles, disait Janus, à ces stratifications géologiques, résultant de dépôts successifs, des couches de falsifications et d'altérations se sont déposées l'une sur l'autre dans l'Église. » M. A. Giraud-Teulon a pris lui-même le soin de dresser, dans l'avant-propos de sa traduction, un index sommaire des chefs d'accusation : « Nous signalerons à ce propos, dit-il, parmi les pages les plus instructives, celles où Doellinger met en lumière les falsifications du 6e canon de Nicée; du passage de Cyprien sur la primauté ; du Livre des Papes; les fables du baptême de Constantin; de sa donation et de celles des Carolingiens ; les falsifications du pseudo-Isidore; des grégoriens ; de Gratien ; de saint Augustin; du pseudo-Symmaque, etc. ; du pseudo-Cyrille et de saint Thomas d'Aquin ; du décret d'Union avec les Grecs ; de la bulle *Pastor Aeternus* ; du décret aux Arméniens; de l'histoire ; du bréviaire et martyrologe romains; des lettres de la Vierge et autres inventions des Jésuites; des manuels de théologie et des catéchismes modernes; et enfin, à l'appendice, l'inauthenticité des fameux canons de Sardique. »

Ce livre virulent devint le manuel du parti vieux-catholique : outre sa partie critique, il contenait une théorie très lucide et éloquemment soutenue de la Primauté opposée au système papal, « source des maux de l'Église ». Mais le parti gallican français s'effaroucha peut-être des violences de polémique qu'il contenait; peut-être aussi le connut-il trop tard, bien que M. G. T. en ait alors publié, en pleine période de lutte, une première traduction française. L'influence du « Janus » se localisa en Allemagne et dans les pays germaniques où d'ailleurs elle subit le contre-coup des dissentiments qui éloignèrent de Döllinger une bonne part des schismatiques dès le congrès de Munich (1871). Aujourd'hui, dans la mémoire même de ses compatriotes, il se peut que du formidable labeur historique et théologique accompli par le grand chanoine munichois il ne reste bien-

tôt plus que ce livre de circonstance — dont la présente traduction nous offre un remaniement presque aussi intéressant que le premier texte. Cette dernière édition, intitulée *la Papauté* a été en effet entreprise sous les yeux de Döllinger dans ses dernières années, et continuée après sa mort par son ami et collaborateur J. Friedrich, professeur de théologie à l'université de Munich. Les différences entre la première et la seconde édition sont peut-être plus profondes que ne le dit M. G. T. ; elles sont plus significatives à coup sûr qu'une « meilleure disposition des matières d'après l'ordre chronologique, l'indication des sources et des textes », et même que « l'addition de quelques pages empruntées à d'autres publications de Doellinger ». En réalité, il s'agit d'une refonte presque totale d'un livre de combat en vue d'en faire un livre d'histoire. Le *Janus* commençait par une attaque directe contre le « programme élaboré par les Jésuites pour le Concile ». Tout de suite après venait un examen polémique qui groupait les divers articles du Syllabus sous des rubriques dont la dernière était : « Verdammung der modernen Civilisation und des Verfassungswesens » et contenait quelques-unes des pages les plus originales et bientôt les plus célèbres du livre. Enfin l'auteur s'attaquait aux dogmes dont la proclamation allait faire l'objet — avoué, sinon unique — du prochain Concile, l'Immaculée Conception et l'Infaillibilité pontificale. C'était de ce dogme que le chanoine Döllinger entreprenait la réfutation historique, et c'est cette réfutation qui, déjà, il est vrai, partie capitale du *Janus*, devient le fond même du *Papstthum* et sa principale source d'intérêt. Dans cet exposé se vérifient pleinement, d'ailleurs, les paroles de M. G. T. que nous citions quelques lignes plus haut : l'ordre des matières est sensiblement plus logique, la démonstration historique y a plus de corps et, bien que fort passionnée, dénote plus de calme critique. Malgré son zèle pieux à conserver intacte la pensée de son ami, le professeur Friedrich n'a pas cru devoir faire abstraction de ses habituels scrupules scientifiques, et l'on devine sa part fort grande à certaines modifications heureuses apportées à la documentation et aux conclusions de tel ou tel chapitre. D'ailleurs les notes nombreuses et copieusement fournies de textes font comme un nouveau livre du petit ouvrage, plus riche d'éloquence que de faits, qui « éclata » en 1869. Quelques-unes de ces notes ont un intérêt de plus : elles répondent aux attaques dirigées contre l'argumentation de Döllinger par ses adversaires en général et par le cardinal Hergenröther, l'auteur de l'*Anti-Janus* en particulier.

L'ouvrage de Döllinger est, dans l'édition française, accompagné, en

plus des notes de M. Friedrich, de trois appendices dont deux sont entièrement originaux et dus à M. G. T. Le troisième (le premier par le classement de la table des matières) est le résumé de deux communications faites par M. Friedrich à l'Académie des Sciences de Bavière sur l'inauthenticité des Canons de Sardique. Les canons 3, 4 et 5 des décrets dits de Sardique, confèrent au pape un droit de juridiction sur toute l'Église et figurent parmi les décisions synodales les plus importantes de l'ancienne Église. Ce ne fut qu'au VIe siècle qu'on eut l'idée, grâce au nom d'Osius qui figure dans le texte, de les attribuer au synode de Sardique, présidé par Osius en 347. Le professeur Friedrich suppose que ces canons ont été composés, en 417, par l'un des prêtres africains réfugiés à Rome, la dernière année du pontificat d'Innocent Ier. Ils ne sont guère que la paraphrase d'un décret de l'empereur Gratien qui réorganisa, en 380, la législation jusqu'alors en vigueur dans l'Église d'Occident. Mais le pape Zosime en éprouva sans tarder le bon effet en les envoyant au concile générale de Carthage (418) où d'ailleurs la protestation ou tout au moins la suspicion fut unanime. Le professeur Friedrich a déterminé la date de composition et l'origine probable de l'auteur du 4e canon. D'autres encore ont été soumis à un rigoureux examen d'authenticité, notamment les canons 9, 12, 17, 18, etc.

L'article de M. G. T. sur ces taxes de la chancellerie pontificale est surtout basé sur les résultats exposés par M. Ph. Woker, dans son livre *Das Kirchliche Finanzwesen der Paepste* (Noerdlingen), 1878. M. G. T. a énuméré, d'après les travaux de ce professeur, les différents chapitres du Livre des Taxes — taxes diverses de chancellerie, bulle de composition, bulle de croisade, taxe sur les prostituées, tarifs des confirmations, tarifs de daterie, tarifs des gratifications, offices de la chancellerie pontificale (*uffizi vacabili*), annates, réserves, denier de saint Pierre, dîme de Saladin, enfin les offrandes des volontaires, le commerce des reliques et les revenus des canonisations.

Les quelques pages où M. G. T., en note à l'Avant-Propos, caractérise l'individualisme religieux des peuples latins et germaniques pourront être considérées comme faisant accessoire, mais ne laissent pas de renfermer d'intéressantes remarques de psychologie historique, surtout en ce qui touche aux expériences possibles en Suisse, sur des spécimens ethniques germains et romains. M. G. T. conclut à la réalité foncière « des aptitudes des Néo-Latins à produire les fruits les plus féconds de l'individualisme », pourvu toutefois qu'une « heureuse révolution » vienne « les délivrer de la centralisation spirituelle ».

Tel est, en ses éléments divers, ce livre qui, par le nombre et l'unité d'intention des collaborateurs récents et anciens du chanoine Döllinger, semble maintenant moins le livre d'un homme que le livre d'une école — et d'une école qui se survit à elle-même. La fièvre polémique qui l'engendra est maintenant tombée et l'hypothèse maîtresse de cet ouvrage qui lui servit de manifeste et de bible apparaît comme singulièrement chancelante. Que « la génèse de la papauté ait été probablement impossible » sans le secours des faux documents, cela rend compte d'une façon par trop incomplète de la lutte tenace contre le particularisme des églises locales et de la lente politique d'absorption poursuivie par la papauté médiévale — et de plus en plus la science historique moderne expliquera les modes multiples de cet effort continu, et aussi notera les collaborations que reçut, plus ou moins directement, le siège pontifical dans son œuvre de romanisation. Et c'est un fait de cet ordre que, récemment encore, une remarquable étude sur le Concile de Turin (417) due à M. E. Ch. Babut mettait en vive lumière : Le pape Zosime, en 417, crut être en mesure de disposer des églises d'une manière souveraine, *comme l'empereur disposait des cités* : le concile de Turin se réunit afin de « porter remède aux menées ambitieuses de certaines personnes », et il infirma le décret du pape. Vingt-huit ans plus tard, le pape Léon voulut à son tour parler en maître à la Gaule. Comme il se souvenait du conflit de 417, et savait les gallicans fort peu disposés à s'incliner devant ses décisions, il sollicita de l'empereur un édit qui leur enjoignit de se soumettre. Valentinien III prononça que tous les décrets du pape de Rome seraient désormais pour les évêques de Gaule autant de lois obligatoires, et menaça les contrevenants de poursuites criminelles pour lèse-majesté (*op. cit.*, p. IX).

P. ALPHANDÉRY.

Dr L. BAUR. — **Dominicus Gundissalinus, De Divisione Philosophiae**. Tome IV, fasc. 2-3 des *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen.* — Münster, 1903, 1 vol. 8° de XII-408 pages.

L'œuvre de l'archidiacre de Ségovie Dominicus Gundissalinus représente, au XIe siècle, l'un des ensembles de documents les plus précieux pour l'étude du syncrétisme philosophique qui dominait alors la vie in-

tellectuelle d'une partie de l'Espagne chrétienne. Aussi doit-on savoir gré aux collaborateurs de MM. Baümker et Von Hertling d'avoir, en quelques années, fait entrer dans la belle collection des *Texte und Untersuchungen* pour l'histoire de la philosophie médiévale trois des traités de Gundissalinus : nous devons en effet au Dr Paul Correns l'édition du *De unitate* faussement attribué à Boethius; M. G. Bülow nous donna ensuite le traité de l'Immortalité de l'âme suivi d'un substantiel commentaire historique et, en appendice, du *De immortalitate animae*, de Guillaume d'Auvergne; enfin M. Baur vient d'éditer le *De divisione philosophiae* qui, peut-être mieux encore que ses autres œuvres, nous permet de suivre minutieusement le travail de synthèse (de marqueterie serait plus juste) auquel procède le philosophe espagnol, plus érudit qu'original. Cette édition, rigoureusement critique, est établie d'après les cinq manuscrits qui nous ont conservé, en totalité ou en partie, l'œuvre de Gundissalinus (Rome, Vat. lat. 2186; Oxford, Digby 76 et Corpus Christi 86; Paris, Bibl. Nat. 14700, et Cambridge Univ. Lib. H. h. 4, 13). Comme base, M. B. a pris le ms. de Rome qui est, sans doute possible, le plus ancien et relativement le meilleur. En premier lieu les *Diffiniciones*, d'Isaac, la *Logique* d'Avicenne, le *Philosophiae Tractatus* d'Al-Gazel, et accessoirement les *Étymologies* d'Isidore de Séville, la *Consolatio philosophiae* de Boèce, etc. Dans la division des sciences adoptée par Gundissalinus, la *Sciencia naturalis* (« sciencia considerans sola inabstracta et cum motu ») vient la première, et cela « quoniam inter omnes theoricae philosophiae partes naturalis prior est quantum ad nos ». La mathématique doit logiquement la suivre, puisqu'elle est « sciencia abstractiva, considerans res existentes in materia, sed absque materia ». Puis viendra la « science divine », « sciencia de rebus separatis a materia diffinicione ». Ce sont là les trois « partes universales speculativae philosophiae ». Au premier rang des « sciences particulières » est la grammaire — puis, rattachées par des transitions verbales, la poétique, la rhétorique, la logique, la médecine, l'arithmétique, la musique, la géométrie, la science « de aspectibus », l'astrologie et l'astronomie, la connaissance « de ponderibus » et « de ingeniis ». La philosophie pratique intéresse moins l'auteur qui la rejette en appendice à son livre, après une traduction assez parasite de la « Summa Avicennae de conveniencia et differencia subjectorum ». Pourtant il reconnait trois grands objets à cette philosophie appliquée : c'est la « scientia gubernandi civitatem que dicitur politica, sive civilis racio; la « sciencia regendi familiam propriam » et la « gubernacio sui ipsius » ; toutes trois

représentant des modes de la science civile entendue en son sens le plus large — et le plus aristotélique.

Comme les autres chapitres, celui qui traite de la métaphysique (*De scientia divina*) est dans sa presque totalité emprunté aux traducteurs et commentateurs arabes du Stagyrite. La métaphysique d'Avicenne, le *Philosophiae Tractatus* d'Al-Gazel, le *De Scienciis* d'Al-Farabi et son *De ortu Scientiarum* ont été surtout mis à contribution — et une courte citation empruntée aux distiques de Dionysius Caton vient seule nous rappeler la culture occidentale de l'auteur du *De divisione philosophiae*. La composition du chapitre ne diffère en rien de celle des autres parties de l'ouvrage : c'est, avec de brèves formules intercalaires, une suite de réponses à ces questions : *Quid sit ipsa [scientia], quod genus ejus, que materia, que partes, que species, quod officium, quis finis, quod instrumentum, quis artifex, quare sic vocetur, quo ordine legenda et docenda sit, et que ejus utilitas, et quis sit modus agendi*. Les définitions aristotéliciennes rendent compte d'un certain nombre d'entre elles; mais, comme l'a noté M. L. Baur dans la pénétrante analyse qu'il donne de tout l'ouvrage, on peut discerner un apport presque aussi considérable de solutions néo-platoniciennes qui se groupent surtout en théodicée rudimentaire. Parfois la soudure entre les unes et les autres est à peine apparente, la terminologie plotinienne étant relativement discrète chez Gundissalinus. D'autres fois on sent que l'on quitte brusquement la doctrine du Lycée pour entrer dans le système de *processus* cher à la théologie alexandrine. Les exemples suivants pourraient servir à illustrer la remarque de M. Baur et notre constatation accessoire : les définitions d'objet, de thème, de but une fois données, l'auteur en vient à la question *quis artifex* : Artifex... theologus sive philosophus divinus. Quare sic vocatur [scientia divina] : multis modis hec sciencia vocatur, dicitur enim « sciencia divina » a digniori parte, quia ipsa de deo inquirit an sit, et probat quod sit. — Dicitur « philosophia prima » quia ipsa est sciencia de prima causa esse. — Dicitur etiam « causa causarum » quia in ea agitur de Deo, qui est causa omnium — toutes formules copiées dans Avicenne. — Suit la justification du rang donné à cette science : « Ordo eciam hujus science est, ut legatur post sciencias naturales et disciplinales, set post naturales ideo, quia multa de hiis, que conceduntur in ista, sunt de illis, que jam probata sunt in naturali, sicut generacio et corrupcio et alteritas et locus et tempus et « quod omne quod movetur ab alio movetur » et que sunt ea que moventur a primo motore et cetera; post disciplinales autem ideo, quia intencio ultima in hac

sciencia est cognicio gubernacionis Dei altissimi et cognicio angelorum spiritualium et ordinum suorum et cognicio ordinacionis in composicione circulorum ; ad quam scienciam impossibile est perveniri nisi per cognicionem astrologie ; ad scienciam vero astrologie nemo potest pervenire nisi per scientiam aritmetice et geometrie ; musica vero et cetere particulares disciplinarum et morales et civiles utiles sunt, non necessarie, ad hanc scienciam. » Nous avons tenu à faire *in extenso* cette longue citation. Dans ces lignes, directement inspirées d'Avicenne, se perçoivent avec netteté quelques-uns des éléments néo-platoniciens qui entreront en composition dans l'aristotélisme médiéval. De même pour la hiérarchisation des sciences par rapport à la théologie, où l'influence alexandrine est, à travers le *De sciencüs* d'Al-Farabi, aisément reconnaissable.

Nous avons fait allusion aux services que rend, pour la connaissance intime de l'œuvre de Gundissalinus, le commentaire dont M. L. Baur a fait suivre son édition du *De divisione Philosophiae*; là ne se bornent pas les « disquisitiones » dont le savant éditeur a enrichi le texte de l'archidiacre de Ségovie, et tous ceux qui s'intéressent à l'histoire de la philosophie du moyen âge lui sauront gré d'avoir écrit, en copieux appendice, une remarquable étude sur l'*Einteilungslitteratur* philosophique jusqu'à la fin de la période dite scolastique. C'était un vaste sujet dans lequel il importait surtout de mettre de l'ordre : M. Baur a éclairci bon nombre d'obscures questions de filiations, et les efforts qu'ont faits les hommes du moyen âge occidental ou oriental pour tirer de l'héritage antique une classification des sciences, divine et humaines, nous apparaissent comme moins chaotiques et sensiblement moins distinctes les uns des autres, suivant les origines communes. Depuis le λόγος διδασκαλικὸς τῶν Πλάτωνος δογμάτων, d'Albinus, platonicien éclectique de Smyrne (II[e] s. après J.-C.) jusqu'à l'Encyclopédie de Joseph Rakendytes, le *De ortu et divisione philosophiae* de Robert Kilwarby et, plus loin encore, l'*Opus perutile de divisione, ordine et utilitate omnium scientiarum*, de Jérôme Savonarole, ce n'est qu'un nombre relativement minime d'éléments nouveaux ou de modifications foncières qui entre en ligne de compte, pour chaque nouvelle période de l'histoire de la civilisation, dans ce dénombrement des domaines de la pensée. Rien ne servirait mieux que cet exposé continu et simple, à ruiner la théorie, toute scolastique, suivant laquelle tant d'historiens ont établi, entre le monde antique et le monde médiéval, d'infranchissables barrières, quitte d'ailleurs à les reculer ou à les échelonner bizarrement suivant que telle ou

telle période est déjà apparue ou est encore à apparaître au plein jour de la science.

M. B. a, de plus, relevé dans le *Speculum doctrinale* de Vincent de Beauvais (l. I et XVIII) et édité à la fin de son livre six fragments très inégaux d'une division des sciences due au célèbre docteur Michel Scot. Le sixième, très court, est placé, dans l'œuvre de Vincent de Beauvais, sous la rubrique : *De subjecto Metaphysicæ*. Michel Scot s'est, dans ces quelques lignes, visiblement inspiré de différents passages du chapitre *De divina Scientia* de Gundissalinus. A deux ou trois endroits, la copie est même textuelle.

P. ALPHANDÉRY.

G. PARIS. — **Légendes du moyen âge**. — Paris, Hachette, 1903. 1 vol. in-12 de 4-291 pages.

On ne saurait trop louer la pieuse pensée d'où est né ce volume. L'illustre auteur de l'*Histoire poétique de Charlemagne* avait coutume de prodiguer, sous couleur de rendre compte d'un ouvrage souvent minime, les incalculables richesses de son érudition que rendaient encore plus précieuses, plus séduisantes, le sens si pénétrant et si sûr qu'il possédait de l'art littéraire en ses formes les plus distantes de notre temps et de notre esprit. Il a bien souvent, en matière d'histoire, de littérature, de philosophie ancienne, de folklore, élargi et éclairé définitivement, de sa critique magistrale, telle question qu'il n'avouait vouloir qu'exposer après et d'après d'autres. De ces essais, beaucoup intéressent au premier chef l'histoire de la pensée religieuse, les suivent et les commentent dans ses formes rudimentaires ou dans ses manifestations les plus raffinées. G. Paris excellait à discerner la psychologie d'une tradition sous les aspects que lui avait donnés l'art littéraire de différentes nations ou de différentes époques. Il savait mieux que personne passionner le public, en dehors même des spécialistes, pour la solution de ces problèmes qu'il montrait parfois si vivants et si proches de notre vie morale. Aussi devons-nous une réelle gratitude à ceux de ses disciples ou amis qui se sont donnés pour mission de recueillir et de publier à nouveau ces pages dispersées à travers les revues ou les encyclopédies. Du vivant de Gaston Paris, un premier volume nous avait déjà été donné qui contenait quelques-unes de ses plus fortes études,

comme le célèbre article sur *Barlaam et Josaphat*, et aussi plusieurs de ses belles préfaces, comme celle qui présente la traduction d'*Aucassin et Nicolette* dans l'édition Bida. Le recueil posthume paru l'an dernier n'est pas d'un moindre intérêt, et il contient au moins deux contributions importantes à l'étude des formes légendaires dans le folklore religieux du moyen âge : le *Juif errant* (p. 149-222) et le *Paradis de la reine Sibylle* (p. 66-110).

La première partie de l'article sur le Juif errant est bien connue : elle parut en 1880 au tome VII de l'*Encyclopédie des Sciences religieuses* de M. F. Lichtenberger. Plus tard, en septembre 1891, Gaston Paris donnait sur le même sujet une étude complémentaire à la première, dans le *Journal des Savants*, à propos du livre de M. Morpurgo : *L'Ebreo errante in Italia*. Les conclusions de 1880 s'y trouvaient modifiées seulement en ce qui concernait les régions sur lesquelles s'était étendue la légende du Juif errant : « La popularité du Juif errant, disait primitivement G. Paris, est restreinte à quelques contrées du nord-ouest de l'Europe, l'Allemagne, la Scandinavie, les Pays-Bas et la France ». Il remarquait le fait curieux que « l'on ne trouve aucune trace du Juif éternel ni dans le vaste amas des apocryphes grecs et slaves, ni dans les traditions du christianisme oriental, ni dans les légendes pourtant si abondantes du moyen âge latin ». La tradition en est de date récente et s'est propagée par une voie toute littéraire. Ce sont d'abord les récits et mystères qui mettent en scène le juif Malc (Malchus) coupable d'avoir souffleté Jésus et condamné à tourner éternellement autour d'une colonne; au XIIIe siècle Matthieu Paris parle, d'après les dires d'un archevêque d'Arménie, d'un Juif nommé Joseph « dont le nom revient souvent dans l'entretien des hommes et qui attend le second avènement de Jésus qu'il a insulté au moment où il sortait du prétoire. Au moment de la Passion, cet homme se nommait Cartaphilus. Un récit analogue se trouve chez Philippe Mousket qui écrivait sa chronique en Flandre vers 1243. Les mystères du moyen âge, les prédicateurs, les poètes, les artistes semblent d'ailleurs ignorer Cartaphilus-Joseph qui ne sortira plus de l'ombre qu'au début du XVIIe siècle. A ce moment sa présence est signalée, rétrospectivement, à Hambourg dans l'année 1547 où il aurait été vu par le théologien Paul d'Eitzen (*Relation merveilleuse d'un juif appelé Ahasvérus*. Première forme : *Newe Zeitung von einem Juden von Jerusalem*, ds Graesse : *Die Sage vom ewigen Juden*, p. 101 ss.). Cette relation ne serait, d'après M. G. Paris, qu'un remaniement du récit de Matthieu Paris. D'ailleurs des « cri-

tiques » remarquèrent la différence de noms entre Ahasverus et Cartaphilus, et en 1645, paraissait une docte brochure intitulée : *Relatio oder kurtzer Bericht von zweien Zeugen der Leyden Jesu Christi* où le Juif était dédoublé en un juif et un romain errants. Mais, dès les premières années du XVII[e] siècle, les récits d'apparition du personnage mystérieux devenaient de jour en jour plus nombreux et G. Paris a analysé les témoignages de l'avocat parisien Bouthrays (1604), de Louvet qui le vit à Beauvais en cette même année 1604, de la duchesse de Mazarin, enfin des auteurs de complaintes dont les œuvres ont valu le plus clair de sa renommée au Juif légendaire. Une chanson primitive de *Volksbuch* allemand a été tour à tour traduite ou imitée, à partir du début du XVII[e] siècle, en français, en hollandais, en danois, en suédois, en anglais. La forme la plus célèbre nous est donnée par la complainte française probablement écrite en Belgique et qui a définitivement popularisé le nom et les malheurs d'Isaac Laquedem. Les éléments de la légende, le métier du Juif, le caractère de l'outrage dont il se rendit coupable envers Jésus, la route éternelle qu'il est contraint de parcourir, les cinq sous qui se renouvellent sous sa main, tous ces traits sont dès lors fixés et passeront dans l'imagerie populaire et dans la tradition orale. Reste à se demander si une explication mythologique peut rendre compte de la formation et du succès de la légende. Le Juif errant a pris la place d'autres personnages qui « profondément différents à l'origine, étaient comme lui toujours en mouvement ». En Picardie, en Bretagne, il s'est substitué dans la mémoire populaire au « chasseur éternel » auquel, dans d'autres régions ont succédé Hérode, le roi Hugon, Théodoric, Arthur, etc. Poètes et philosophes ont découvert dans l'humble légende un symbolisme généralement transcendant. De cette recherche des origines il ne faut peut-être retenir qu'une tradition probablement empruntée par l'Islam aux Juifs d'Arabie et suivant laquelle Samiri, coupable d'avoir fabriqué le veau d'or, aurait été maudit par Moïse et condamné à errer éternellement, comme une bête sauvage, en évitant tout contact humain. Les marins arabes font du « vieux Juif » un monstre marin à face humaine, à barbe blanche, qui apparaît parfois au crépuscule, à la surface des flots.

Dans ce premier article, G. Paris remarquait que le Juif errant, appelé *Ahasverus* dans le livret allemand de 1602 qui est à l'origine de tous les récits modernes sur le personnage mythique, *Michob Ader* dans les lettres de l'Espion turc qui le vit à Paris sous Louis XIV, *Isaac Laquedem* dans la célèbre complainte française ou belge, portait encore un

autre nom dont l'existence, dans des textes provenant de pays fort éloignés les uns des autres, soulevait un problème de prime abord insoluble. Le médecin allemand Libavius, au début du XVIIe siècle, l'appelait *Buttadaeus*; la tradition populaire bretonne le désignait sous un nom très proche, *Boudedeo* auquel s'apparentait visiblement le *Bedeus* qui désignait Cartaphilus chez les Saxons de Transylvanie. Dès 1882, M. A. d'Ancôna signalait un passage de l'astrologue Guido Bonatti, d'après lequel serait passé à Forli en 1287 un *Joannes Buttadeus* frappé de la malédiction divine et parcourant le monde depuis le jour de la Passion. Le même Buttadeus passait à Sienne en 1400 au dire du chroniqueur Sigismondo Tozio. Mais une brève allusion de Philippe de Novare, à la fin de son *Livre de Forme de plait*, à la longévité du Juif errant, permet de placer entre les années 1250 et 1255 l'apparition du nom de *Jean Boutedieu* dans l'histoire de la légende. Selon toute probabilité ce nom lui avait été donné dans le milieu des Français établis en Syrie au moment des croisades. Il passa de là dans la littérature populaire de la Sicile, de l'Italie et de la Provence. M. A. Coelho a signalé pour l'Espagne un personnage analogue, *Juan Espera-en-Dios* tandis que Mme de Vasconcellos relevait, dans le folklore portugais, le nom d'un *João de Espera-em-Deos*. M. G. Paris reproduit et met en valeur le texte tiré d'un Itinéraire à Jérusalem de la fin du XIVe siècle où est signalée la confusion qui s'est faite dans l'esprit du populaire entre le Juif maudit Jean Boutedieu et Jean Devotadieu, écuyer de Charlemagne, dont la longévité était proverbiale. (N'est-ce pas, d'ailleurs, à ce dernier personnage plutôt qu'au Juif errant que fait allusion le texte de Philippe de Novare qui pour la première fois nous fournit le nom de Boutedieu ?) Ce Jean Devotadieu apparaît, d'ailleurs, chez Vincent de Beauvais et jusque chez Calderon, sous l'appellation de Jean des Temps ou Juan de los Tiempos.

Les documents découverts par M. Morpurgo et au sujet desquels G. Paris écrivit son second article se rapportent bien au Jean Boutedieu Juif errant. Le plus important de beaucoup est la relation qu'un certain Antonio di Francesco di Andrea a laissée de ses rapports avec Jean Boutedieu. Son frère Andrea le rencontra en 1416. L'année suivante Antonio le reçut dans sa propre maison à Florence; il y revint d'ailleurs une autre année, et excita la curiosité de toute la population, et fut même interrogé par la Seigneurie. L'année suivante, un *vicario* du Mugello, Morelli, essaya de l'emprisonner, mais Giovanni disparut sans peine et pendant les trois voyages qu'il fit depuis lors à Florence

du vivant d'Antonio di Francesco di Andrea, nul n'osa plus attenter à la liberté du mystérieux voyageur. Un autre témoignage, et celui-ci presqu'officiel, corrobore la véracité des dires d'Antonio : à la même époque (1416) Salvestro Mannini, podestat d'Agliana, consigne dans son journal les prédictions qu'il a recueillies de la bouche de Giovanni Servo di Dio, alors de passage sur le territoire soumis à sa juridiction. Mais ici le Juif errant évite de répondre aux questions sur son rôle dans le drame de la Passion et ne rompt son silence que pour pleurer. Ses prophéties sont d'ailleurs sans intérêt historique, d'une absolue imprécision et ne devaient coûter qu'un faible effort d'imagination à l'ingénieux imposteur qui exploita plusieurs années durant la renommée italienne de l'Hébreu maudit.

Le *Paradis de la Reine Sibylle* est un des trois articles contenus dans ce volume qui aient été composés pour la *Revue de Paris*, « donc en vue d'un public lettré et curieux, mais non spécial. » Ici un petit récit de voyage introduit à l'étude critique d'une tradition, évoquée par le paysage même où elle s'est localisée. Et cette forme qu'affectionnait l'érudition du XVIIIe siècle n'affaiblit d'ailleurs en rien la solidité des conclusions scientifiques que nous offre cet article. Il met en lumière un groupe de légendes locales relatives à la résidence de la Sybille (de Cumes) aux environs de Norcia. Au XVe siècle, Antoine de la Sale, l'auteur du *Petit Jehan de Saintré*, des *Quinze joies de mariage* et des *Cent nouvelles nouvelles*, écrivait, dans son vaste ouvrage intitulé la *Salade* et dédié à son élève Jean de Calabre, fils du roi René, un chapitre ou plus exactement un « livre » intitulé : *Du mont de la Sybille et de son lac et des choses que j'y ai vues et ouï dire aux gens du pays* (édité par M. Söderhjelm dans le tome II des *Mémoires de la Société néophilologique d'Helsingfors*). Antoine de la Sale avait dès sa jeunesse entendu parler du *Monte della Sibilla*, l'un des sommets de l'Apennin central, et aussi du « lac de Pilate » qui en est peu éloigné et sur lequel se trouve une île où la tradition voulait que les sorciers allassent faire consacrer leurs grimoires. En 1420, il alla visiter la montagne et le lac fameux et raconta, dans le « livre » cité de la *Salade*, cette excursion périlleuse en y ajoutant quelques-uns des récits légendaires que les habitants du pays font sur l'existence supposée de grottes merveilleuses dans la montagne. On disait surtout qu'un chevalier allemand avait réussi à pénétrer, suivi de son chevalier, jusqu'au séjour de la Sibylle, y était resté près d'un an entier au milieu de plaisirs seulement interrompus par la disparition tous les vendredis à minuit de la Sibylle et de ses

compagnes qui, jusqu'à la minuit du samedi, étaient, comme Mélusine, « en état de couleuvres et de serpents ». Au bout de trois cent trente jours, le chevalier et son écuyer, le premier saisi de remords, s'en vont à Rome. Le pape ayant fait quelque difficulté à lui accorder l'absolution qu'il demandait pour le péché d'avoir passé de si longs jours en pays de diablerie, le chevalier, de désespoir, s'en retourna à la montagne mystérieuse et n'en ressortit plus. La Sale doute fort de l'authenticité de ces dires populaires : « toutes les écritures saintes, tant grecques que latines » ne parlent que de dix sybilles, et aucune d'elles ne peut habiter la fameuse montagne. Mais à la tradition qu'il rapporte s'en rattachent d'autres : D'abord le Télémaque médiéval, Guerino il Meschino, le héros du poème d'Andrea de Barberino (1391) et de tant de contes populaires issus de ce poème par une voie plus ou moins détournée, pénétra jusque chez la Sibylle (nommément désignée par Barberino comme sibylle de Cumes) pour lui demander des nouvelles de son père disparu. Son hôtesse se fait reconnaître pour la Sibylle antique et déclare qu'elle vivra jusqu'à la fin du monde, mais n'apprend rien à Guérino sur l'origine et le caractère de sa puissance surnaturelle. Ce récit est d'ailleurs visiblement inspiré de la même légende primitive que celui d'Antoine de La Sale, mais sont venus s'y mêler des traits antiques, puisés dans l'Énéide. Notons de plus l'identification que propose Barberino de cette Sibylle de la montagne avec la *Cumana*. Tout le moyen âge chrétien a connu et commenté les prédictions contenues dans la quatrième églogue virgilienne. Pourtant, comme l'a remarqué M. Male (*Quomodo artifices Sibillas representaverint*. Paris, 1899 et *L'Art religieux au* XIII*e siècle*. Paris, 1898, pp. 431-32), les XIVe et XVe siècles n'ont guère, des dix Sibylles, connu qu'une seule, la Sibylle Erythrée. Les théologiens, les poètes profanes, les peintres, les sculpteurs la nomment ou la représentent à l'exclusion presque toujours des neuf autres. Saint Augustin, dans le *De Civitate Dei* (XVIII, 23) lui attribue des vers acrostiches sur le jugement dernier que le moyen âge répéta à l'envi, et Vincent de Beauvais (*Spec. historiale*, II, c. CII) dit, à peu près d'ailleurs dans les mêmes termes qu'Isidore de Séville (*Etym.*, VIII, 8) : « La Sibylle Erythrée fut la plus fameuse et la plus illustre de toutes. Elle prophétisait dans le temps de la fondation de Rome, Achaz, ou, suivant d'autres, Ezechias étant roi de Juda. » L'Italie du moyen âge a connu en outre la Sibylle « Tiburtina » que la légende de l'*Ara Coeli* avait rendue très célèbre. Mais la présence de la *Cumana* dans l'oeuvre de Barberino peut provenir d'une

cause purement littéraire comme d'une survivance très populaire.

En 1550, fra Leandro Alberti, dans sa *Description de toute l'Italie*, rapportait encore les légendes de même caractère qui couraient dans le peuple sur le mont de la Sibylle et ses habitants. Mais d'elle-même la légende s'était développée dans le folklore chrétien et s'apparentait à d'autres rameaux du tronc pagano-germanique. La pythonisse de Cumes se confondit à maintes reprises avec Vénus, avec dame Holda ou dame Berchta. Enea Silvio Piccolomini — le futur Pie II — fut un jour consulté par un Allemand, médecin du roi de Saxe, sur l'existence en Italie d'un mont de Vénus « où l'on enseignait les arts magiques ». Il lui répondit que le mont Erix en Sicile était le seul qui eût été dédié à Vénus, mais qu'auprès de Norcia se trouvait une caverne où, selon les contes populaires, on pouvait converser avec les démons et devenir grand nécromant à leur école. En 1497, un noble de Cologne, Arnold de Harff, venait demander au châtelain de Castelluccio (près de Norcia) à visiter « le mont de Vénus, dont en Allemagne on dit tant de choses étranges ». D'ailleurs, quand bien même l'assimilation du « Monte della Sibilla » au Vénusberg ne serait pas aussi directe que dans ces deux exemples, l'identité entre le récit d'Antoine de La Sale et le poème populaire qui au XVIe siècle fixe la forme définitive de la légende du Tannhaüser, est trop complète pour qu'un doute quelconque puisse subsister encore à cet égard. « Certains traits conservés seulement dans quelques variantes du *Lied* (de Tannhaüser), augmentent encore la précision de ces rapprochements : une chanson suisse nous dit que, quand Tannhaüser était chez « dame Frene », un an lui semblait un jour, tout comme au héros de La Sale; une autre, suisse également, rapporte que le dimanche, les belles dames de la montagne « sont des vipères et des serpents » comme les habitants du paradis de la Sibylle. Il faut noter que ces traits archaïques se trouvent dans des chansons qui appartiennent à une région intermédiaire entre l'Allemagne et l'Italie » (*op. cit.*, *La légende du Tannhauser*, pp. 132-133). Alfred de Reumont, le premier qui ait relevé ces analogies entre les deux légendes et avec lui M. Söderhjelm pensent que la légende du Tannhaüser a été apportée au *Monte della Sibilla* par quelqu'un des voyageurs allemands que mentionne La Sale. G. Paris estime au contraire que c'est en Italie que la légende a pris sa forme religieuse qui s'est localisée à la montagne de la Sibylle et a passé au XVe et au XVIe siècles dans les récits populaires relatifs au *minnesinger* Tannhaüser. Mais il suppose, antérieurement à la tradition italienne, l'existence d'un thème de for-

mation celtique, d'une incomparable ampleur puisqu'il n'embrasse rien moins que le problème même du bonheur. Le héros, l'homme, arrivé dans le séjour de la joie sans mélange, ressent bientôt la nostalgie de la vie et de la souffrance humaine, des désirs, des joies et des peines qu'il vient d'abandonner. Ce thème s'est adapté aux idées chrétiennes, au point que « le pays d'éternelle jeunesse », cette « île d'Avalon » dont l'Italie fera le séjour de la Sibylle et l'Allemagne celui de Vénus, sera pour Antoine de La Sale, provençal placé aux confins chronologiques et géographiques de la Renaissance, un « paradis » où régnera, ni bienheureuse ni damnée, « la reine Sibylle. »

Nous n'avons fait que résumer quelques-uns des résultats que contiennent ces pages de vulgarisation si riche et si haute : les éditeurs des *Légendes du moyen âge*, laissent entendre, dans l'Avant-Propos, qu'un autre recueil renfermera les travaux purement scientifiques de Gaston Paris. Nous escomptons, avec cette promesse, l'heureuse fortune de trouver enfin réunis tant de précieuses contributions à l'histoire des mythes et de la littérature mythique, ces conclusions décisives et limpides sur la *légende de Saladin*, sur *l'anneau de la morte*, sur le *conte des danseurs maudits*, etc.

P. Alphandéry.

Carra de Vaux. — **Ghazali**. — Paris, Alcan, 1902, VIII-322 pages, in-8, 5 fr.

Dans ce volume qui fait suite à celui qu'il a consacré à Avicenne et dont il a été parlé ici même[1], M Carra de Vaux revient sur ses pas pour montrer comment l'histoire du droit précède et enveloppe celle de la théologie. C'est la théorie de von Kremer, et elle est parfaitement acceptable. Il passe donc en revue les fondateurs des quatre grandes sectes orthodoxes. Vient ensuite la théologie proprement dite, dont les docteurs prennent le nom de *motakallim*[2]. Un des plus célèbres, qui ramena et maintint le *Kalam* dans les voies de l'orthodoxie, fut Abou

1) Dans l'avant-propos, p. VII-VIII, l'auteur corrige un certain nombre de fautes de ce premier volume : il aurait pu aisément doubler cette liste.

2) Il est contraire à toutes les règles de formation des mots en arabe, de dire (p. II) que « *le vocable* kalam est *dérivé du participe* motakallim. » *Ibid.*, note 2. Abou Amrou est une faute pour Abou 'Amr.

'l *Hasan* el Ach'ari. Ghazali parut à l'époque où le mo'tazélisme avait cédé devant la doctrine d'El Ach'ari. Ce ne fut donc pas son véritable adversaire[1].

Ghazali a évidemment toutes les sympathies de M. Carra de Vaux qui le proclame, à tort selon moi, supérieur à Avicenne (p. 38 et suivantes) pour des raisons subjectives que tout le monde ne partagera pas et qui s'appuient sur une base peu sûre : ce serait l'influence chrétienne, subie par Ghazali, « ce père de l'Église musulmane » — plus qu'une influence « *une ambiance, une éducation* (!) *chrétiennes* » (p. 38). Au début (p. 177), M. Carra de Vaux pose que, de trois grandes influences qui agirent sur les mystiques musulmans (indienne, grecque, chrétienne), la première fut extérieure ou arracha complètement à l'islam ceux qui la subirent ; la seconde fit, des esprits distingués sur lesquels elle agit, des demi-hérétiques ; enfin la troisième servit de base à la mystique musulmane orthodoxe. Mais c'est ce qu'il fallait démontrer. M. Carra de Vaux ne nous présente que des affirmations gratuites reposant sur de vagues analogies. Ainsi (p. 151) « *il semble se rattacher à une tradition* latine (!) *et fortement imprégnée de sentiments chrétiens*. Cette observation est précédée d'un aveu singulier : « *remarquons encore* sans tenter de justifier cet avis par une démonstration ». — P. 208. « *Il en fait* (du soufisme orthodoxe) une *belle école de foi humble et de morale pure* instituée à l'imitation de l'ascèse chrétienne ». Et la preuve ? — P. 219. « *Il émet des pensées belles, pénétrantes* et tout imprégnées de sentiments chrétiens, etc. » Au lieu de multiplier les épithètes et les allusions, M. Carra de Vaux aurait dû démontrer que ce qu'il croit retrouver de chrétien chez El Ghazali, celui-ci le *doit*, et le doit *exclusivement* au christianisme et qu'il n'a pu, soit le tirer de son propre fonds[2],

1) P. 31. Il serait plus exact de dire *les Berbères* que *les Arabes* en parlant des compagnons de Yousof ben Tachfin. — *Ibid.* On ne pouvait guère admettre, après la dissertation de Goldziher (*Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, t. XLI, p. 132) qu'Ibn Toumert avait versé dans le mo'tazélisme. Cette erreur est désormais inadmissible depuis la publication des écrits du Mahdi, par mon savant collègue et ami : *Le livre de Mohammed ibn Toumert* (Alger, 1903, in-8°). On trouvera dans l'introduction une étude sérieuse et bien documentée sur les rapports d'Ibn Toumert avec Ghazali. M. Carra de Vaux ne pouvait connaître ce dernier ouvrage, mais il aurait pu faire son profit du mémoire antérieur.

2) Citons encore une allégation vague, comme celle de la p. 46 (*non, je ne crois pas que Gazali ait passé par ces étapes successives*). Avant de s'inscrire en faux contre les aveux de Ghazali lui-même, M. Carra de Vaux devrait apporter des

soit subir une influence indienne. Il n'aurait pas non plus été hors de propos de nous montrer comment et par quelle voie cette influence chrétienne s'est exercée sur Ghazali. — Ainsi, p. 216, la théorie du juste milieu entre l'excès et le défaut se trouve déjà dans Aristote. Pourquoi aurait-elle passé par le christianisme pour arriver jusqu'à Ghazali ?

A côté de ce reproche fondamental, qui porte sur l'idée même du livre, j'en ai un autre à adresser à l'auteur au sujet de la composition. Au lieu de nous présenter dans son ensemble l'œuvre de Ghazali, M. Carra de Vaux suit, très sommairement, la destinée de chacune des sciences où s'est fait sentir l'action de Ghazali. Ainsi, après la biographie et l'énumération des principales œuvres de ce philosophe [1], nous avons la théologie de Ghazali, puis la théologie après Ghazali. Il en est de même de la morale [2], où l'on voit figurer avec étonnement le recueil de proverbes de Meidâni [3] et les *Colliers d'or* (pourquoi pas les *Pensées*?) de Zamakhchari, à côté du *Mostatref* d'El Ibchihi. Alors, pourquoi pas Et Tortouchi, souvent copié par ce dernier, Ibn Zhafer, et les deux *'Iqd el Ferid*, celui de Ibn 'Abd Rabbih et celui d'Ibn Tal*h*ah, tous les livres d'*Adab* et les traités de la conduite des rois ? — Vient ensuite la mystique dont j'ai parlé plus haut [4].

preuves et c'est d'autant plus important que le processus suivi par le philosophe musulman est identique à celui de Descartes, comme l'a ingénieusement découvert et démontré M. Léon Gauthier (*La philosophie musulmane*, Paris, 1900, in-18, p. 78-94). Mais la thèse de l'auteur n'aurait pas résisté à cet examen, aussi se contente-t-il de déclarer que ce n'est « *qu'un développement rhétorique* (et non rhétorique) d'un thème assez banal en soi, quoique trop rarement exprimé. » Comment se fait-il qu'un thème soit à la fois *banal* et *rarement exprimé* ?

1) Il aurait pu mentionner ici son petit traité sur l'éducation des enfants, publié et traduit en français par M. Mohammed ben Cheneb, Alger, 1901. Dans sa *Philosophie musulmane* (p. 81), M. Léon Gauthier a corrigé une erreur de Schmœlders, reproduite par M. Carra de Vaux.

2) Puisque l'auteur me fait l'honneur de citer mon édition et ma traduction du *Tableau de Cébès*, p. 138, il aurait pu compléter les indications de la préface et rappeler que la version persane du *Djawîdân Khired* a été lithographiée à Téhéran en 1294 hég. — Page 142, note 1, la traduction de Maouerdi, par le comte Ostrorog, dont le premier volume a paru, aurait dû être mentionnée.

3) Au lieu de renvoyer à la très médiocre édition de Freytag, il valait mieux indiquer celle de Boulaq, ou encore les articles de Quatremère. Pourquoi ne pas avertir en note le lecteur qu'il trouvera une bibliographie suffisante en ce qui concerne les proverbes arabes dans le premier volume de la *Bibliographie des ouvrages arabes* de M. V. Chauvin (Liège, 1892, in-8) ?

4) Dans l'histoire du soufisme avant Ghazali, M. Carra de Vaux aurait eu

Faut-il ajouter que le style est loin d'être correct[1] ? — P. 23. « *qui ne sont ni ne sont pas.* — P. 25 : *Il y a que la substance est dans un lieu.* — P. 37. « *Nous n'avons rencontré chez aucun philosophe cette disposition*, dans un mode aussi explicite. » — P. 47. « *Le récit* des aventures d'âme *de Gazali* ». — P. 54. *Je connais* peu de style, *dans aucune littérature* ..., qui soit à la fois... » — P. 71. *Des abstractions* qui signifient son essence, qu'il perçoit son essence, qu'il la comprend. » — P. 120, le mot *incapacité* est employé à tort au lieu d'*impuissance* pour traduire تعجّز. — P. 214. Le mot arabe employé ici doit se rendre par *synonymie* et non par *association*. — P. 218 « *le* manque *par* » ; il faut traduire « *le par* néant. — P. 222. *L'homme aime tout ce qui est beau, soit par la forme intérieure, soit par la forme extérieure et la beauté* recouvre *ces deux sens* (?) ». — P. 248. « *Le syllogisme* et la dispute. » Je n'ai pas le texte arabe de Refa'i sous les yeux, mais je soupçonne que le mot traduit par *dispute* est الجدل qui signifie *la dialectique*. Le raisonnement dialectique part de prémisses *probables*, généralement admises المشهورات, par opposition à la démonstration البرهان qui part de prémisses *évidentes, nécessaires* الضروريات. — P. 261. « *Le grand* homme » (le macrocosme) : il faut lire *le grand* monde, par rapport à l'homme qui est le microcosme.

En résumé le livre de M. Carra de Vaux est une œuvre hâtive, qui laisse à désirer tant sous le rapport du fond que sous celui de la forme, et de plus, écrite sous l'influence d'une idée préconçue comme on le voit par la conclusion (p. 308). Un livre sur Ghazali reste encore à écrire en France.

RENÉ BASSET.

beaucoup à apprendre dans l'article de Schreiner, *Beiträge zur Geschichte der theologischen Bewegung im Islam* (*Zeitschr. des deutsch. morgenl. Gesells.*, 1898, fasc. IV) et dans un mémoire de Goldziher, *Materialien zur Entwickelungsgeschichte des sufismus* (*Wiener Zeitschrift für die Kunde der Morgenlandes*, 1899, fasc. 1). Il ne paraît pas avoir connu ces travaux qui sont de premier ordre.

1) J'ai eu l'occasion d'examiner ailleurs la façon de traduire de M. Carra de Vaux, précisément à propos d'une œuvre de Ghazali (cf. Périodiques de l'islam : *Muséum*, avril 1899 ; *Revue de l'hist. des Rel.*, mai-juin 1901). Je ne crois pas nécessaire d'y revenir.

Beha-ullah. — **Le Livre de la Certitude** (*Kitab-el-Ikan*), un des livres sacrés du Behaïsme, traduit du persan par H. Dreyfus et Mirza Habib-ullah Chirazi. — 1 vol. in-18, VII-212 pages. Paris, E. Leroux (Bibliothèque orientale elzévirienne), 1904.

Le *Kitâb el-'Iqân* est connu par la description qu'en a donnée le baron Rosen; il fait également partie de la collection de vingt-sept manuscrits bâbis rapportés d'Orient par M. Edw. G. Browne[1]. Il a été composé deux ans après le retour de Béhâ à Bagdad, en 1274 de l'hégire (année qui correspond à la période 22 août 1857 = 10 août 1858, et non 1858-1859, comme l'a écrit M. Browne). Je ferai remarquer en passant que la date de sa composition est donnée d'une façon quelque peu différente dans le texte que les traducteurs ont eu sous les yeux, car il y est dit (p. 140) que 1280 ans (lunaires) se sont écoulés depuis l'apparition du Point du Forqân (noms que les Bâbis donnent à Mahomet), c'est-à-dire depuis la révélation de sa mission prophétique; or la première apparition de l'archange Gabriel à Mahomet sur le mont *H*irâ eut lieu en 612, dix ans avant l'hégire; il y a là quelque confusion.

De nombreux documents, publiés dans ces dernières années, ne nous ont rien laissé ignorer des vicissitudes subies par le bâbisme après l'exécution de son fondateur. On nous a appris comment les Bâbis avaient reconnu comme successeur d'Ali-Mo*h*ammed son premier disciple, Aqa-Séyyèd-Ya*h*ya, surnommé *Sobh-é Ezel*; comment le frère aîné de ce dernier, Mirzâ *H*oséïn-'Ali, appelé *Béhâ*, avait fait prévaloir ses droits à la succession de Bâb, et déclaré qu'il était le personnage désigné par l'expression *man youzhhirouhou 'l-Lâh* (celui que Dieu manifestera)[2]; comment les Bâbis se divisèrent en deux sectes, suivant ces deux chefs d'école, le premier, interné à Famagouste dans l'île de Chypre, prétendant conserver la pure doctrine bâbie, le second, réfugié à Bagdad puis interné à Saint-Jean-d'Acre, où il est mort le 29 mai 1892, ayant développé la réforme prêchée par Bâb, de façon à en faire une sorte de religion universelle. M. H. Arakélian a nettement établi les différences qui séparent le bâbisme du béhaïsme, qui est la seule forme de cette religion existant aujourd'hui, puisque presque tous les

1) Catalogue, dans le *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1892, p. 435.

2) Il ne l'avait pas encore fait explicitement au moment de la composition de l'*Iqân* (p. 163 et p. 183), car l'apparition de ce personnage y est donnée comme future.

bâbis (sauf un petit nombre de dissidents) se sont ralliés aux idées émises par Béhâ et ont délaissé la tradition que Sub*h*-é-Ezèl avait prétendu maintenir, avec peu de succès d'ailleurs[1].

En revanche, nous ne savons rien des origines de la doctrine. A ce point de vue, la traduction du *Kitâb el-Iqân* (qui remonte à une époque où le béhaïsme n'était pas encore constitué et qui, par conséquent, est un livre purement bâbi) est une contribution des plus utiles à l'histoire de ces origines ; car, dans l'éclectisme transcendant où se plaisent les esprits de Bâb et de ses sectateurs, on retrouve la trace d'idées qui ont joué un rôle, à des reprises différentes, pendant le moyen âge musulman. Les attaches avec le çoûfisme sont évidentes, dès les premières lignes : « Les hommes ne peuvent découvrir la mer du savoir s'ils ne s'affranchissent pas de tout ce qui existe. » Et plus loin (p. 76) : « Si vous vous envolez dans les hauteurs de l'Esprit, vous verrez que Dieu est à ce point partout, que vous ne trouverez nul autre que lui. La sainteté de l'état que vous atteindrez alors n'a pas besoin d'être discutée ni prouvée. » La note a raison d'ajouter : « Allusion aux doctrines panthéistes des Soufis. » Il n'en est pas en effet de plus claire. Un Mazdéen aurait pu signer les lignes suivantes : « Le soleil visible n'est qu'un aspect du soleil spirituel sans égal et incomparable ; et c'est par son Être que toute chose existe. » Ce soleil est Dieu ; mais les prophètes sont aussi des soleils spirituels ; ils ne font qu'un avec la Divinité, dont ils ne sont qu'un aspect ; conséquence : c'est admettre l'incarnation de la Divinité (*houloûl*) comme les Chiites outrés (*ghoulât*), bien que le mot ne soit pas formellement énoncé. Comparez aussi ce passage de la page 143 : « Chaque manifestation est incorporée dans un homme. » Il faut dire aussi que « personne ne peut accéder à l'identité invisible ; celle-ci ne peut être accessible à l'homme que par ses manifestations dans la personne des prophètes » (p. 116), ce qui exclut l'anéantissement dans le grand Tout, le *fanâ* des Çoûfis.

Béhâ reste encore musulman quand il s'écrie : « Aujourd'hui voyez combien de rois se réclament de lui (Mo*h*ammed) !... Dans les chaires, du haut des minarets, on répète son nom béni avec le plus grand éclat ! Quant à ceux des rois de la terre qui ne croient pas encore en lui, et qui n'ont pas dépouillé le vêtement de l'infidélité, ils confessent et reconnaissent pourtant la grandeur et l'élévation de ce Soleil de Bonté »

1) *Le bâbisme en Perse*, dans les *Actes du 1er Congrès international d'histoire des religions*, 2e partie, fasc. 1, p. 100 et suivantes ; comparez un résumé du même article dans *Asien*, II, 1903, p. 72 et suivantes.

(p. 89). — « *Le* Koran est destiné au monde entier » (p. 172). Ces idées, qu'il était permis à l'auteur d'avoir en Perse ou à Bagdad, se seront probablement modifiées à Saint-Jean-d'Acre, moins éloigné du reste du monde; car ses naïves affirmations n'ont que peu de rapport avec l'état des esprits à la surface de notre planète. Néanmoins les idées eschatologiques des musulmans sont formellement rejetées (p. 94); *Résurrection* ne signifie plus que la mission de Mo*h*ammed (p. 123) : « Mo*h*ammed était la Résurrection des prophètes antérieurs, et ses disciples, les anciens disciples revenus. » Ceci frise la métempsycose. Déjà Râchid-eddin Sinân entendait par résurrection l'apparition de la nouvelle religion dont il se donnait comme le fondateur[1].

La science humaine est honnie (pages 153 et 157); toute discussion est interdite; il faut croire aveuglément : « Car si l'homme veut discuter les instructions de Dieu et des Élus à l'aide des paroles ou des actes de ses semblables, jamais il n'entrera dans le Jardin de la connaissance, etc. » On ne peut atteindre la perfection : « Il n'y a pas de véritables Shiites (p. 66); il n'y a pas de véritable fidèle (p. 67) »; pourquoi? parce que la perfection est réservée à Dieu; l'auteur ne le dit pas, mais on le devine. Son anticléricalisme est aussi çoûfi : « De tout temps les prêtres ont tenu les peuples sous leur joug. » On croirait entendre un prophète hébreu luttant contre la caste sacerdotale. Le pharisaïsme des *moudjtéhid* chi'ites a produit la prédication bâbie; mêmes causes, mêmes effets.

Les traducteurs ne donnent aucun renseignement sur le texte dont ils se sont servis; mais par la comparaison du fragment donné par M. Browne[2] avec le passage correspondant de la traduction, on se rend compte que celle-ci est en général fidèle, bien qu'un peu relâchée, et que les deux textes sont sensiblement les mêmes. A titre d'exemple, voici quelques lignes de la traduction (p. 205) avec mes remarques entre parenthèses ou en italiques, selon le cas : « Espérons que le peuple du Bijan (Béyân) fera preuve d'intelligence (*terbiyèt chèvend*, pourra être éduqué) et s'envolera pour résider dans l'atmosphère de l'Esprit, qu'il saura distinguer Dieu du reste des créatures (ou plutôt, à cause du contexte : la vérité de ce qui n'est pas la vérité, h*aqq-râ éz ghaïr-é* h*aqq*) et démasquer les ambiguïtés (proprement le faux, *bâtil*) *avec l'œil de l'intelligence*. Bien que depuis longtemps (le texte a : à cette époque-ci) le vent de jalousie et d'envie soit en train de souffler,

1) St. Guyard, *Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélis*, p. 107.
2) Catalogue, p. 436.

je jure, par l'Éducateur de tout ce qui existe, *patent ou latent*, que depuis le commencement du monde qui n'a jamais commencé[1] jusqu'à nos jours, il n'y a jamais eu *et il n'y aura jamais* jalousie pareille à celle qu'on voit en ce moment. Des hommes au masque d'hypocrisie ont brandi contre moi le drapeau de la révolte (littér. : des gens qui n'ont jamais flairé l'odeur de l'équité ont levé les étendards de l'hypocrisie et se sont mis d'accord pour me combattre); de tous côtés les épées sont tirées (littér. : une lance est visible, *roumhi âchékâr*), les flèches sont lancées. » On remarque une certaine tendance à traduire par des équivalents approximatifs : « Avec les prêtres et les nobles je me suis toujours tenu sur la réserve » (p. 206). Littéralement : « J'ai parfaitement abondé dans le sens des scribes (*'olamâ*) et des grands (*'ozhamâ*) et leur ai offert satisfaction. » Un peu plus loin : « Je ne savais pas que les mailles de la destinée divine sont plus serrées que nous ne pensons. » Littéralement : « que le *lasso* du décret divin est plus ample (d'une envergure plus étendue) que l'imagination (ne le conçoit). »

Le système de transcription adopté laisse à désirer, parce qu'il n'est pas conséquent avec lui-même ; le *j*, par exemple, transcrit tantôt *y* comme dans *bijan* = *béyân*, tantôt *dj* comme dans *jenab* = *djénâb*; en général, cette transcription affecte un anglicisme qui n'est pas heureux et auquel les Anglais eux-mêmes, dans leurs ouvrages scientifiques, semblent avoir renoncé : un lecteur français devinera difficilement que *Roozbeh* (p. 136) se prononce *Roûzbèh*. Au même endroit, *Sálman* est mis inexactement pour Selmân (el-Fârisî), personnage devenu mythique chez les Noçaïris. Le nom du sixième imâm des Chi'ites, Dja'far Çâdiq, fils de Mohammed Bâqir, est transcrit de quatre manières différentes : Imâm Sâdegg (p. 66), Azrat (lisez *H*azrat) Sadek (p. 207) ou Sadek ibn Mohammed (p. 200), Zadekh (p. 209), Sadekh (p. 210).

Il aurait fallu de nombreuses notes explicatives ; les courtes indications données au bas des pages sont la plupart du temps insuffisantes. P. 9 : « l'aventure du feu » ; c'était le cas d'expliquer comment et pourquoi Abraham a été jeté dans le feu. Cette légende, familière aux Musulmans, est totalement inconnue au lecteur qui n'a pour se guider que la Genèse. « Paran et son peuple », lisez Pharaon ; il y a confusion avec le mont Paran, hébreu *pâ'rân*, transcrit généralement Pharan d'après le grec, cité sept lignes plus haut. P. 32 : « le soleil et la lune

1) Ce membre de phrase pourrait faire prendre l'auteur pour un *dèhri* « matérialiste »; mais il vaut mieux l'interpréter dans un sens panthéiste, qui est également possible, si on admet l'identité de Dieu et de la matière.

sont en enfer ». Dans ce passage du Qorân, *bi-houshân* n'a pas ce sens; cette expression veut dire « compte », comme *hisâb*, et le passage visé signifie : « le soleil et la lune sont soumis à un comput » : voyez Beïdâwi, commentaire sur *Qor.* LV, 4; Kazimirski traduit : « le soleil et la lune parcourent la route tracée. » Ce mot signifiant aussi « malheur, infortune, peine », c'est de là qu'on aura tiré le sens d'enfer, mais nous aurions aimé à savoir si cette interprétation est donnée par un commentaire du Qorân à l'usage des Bâbis, où si elle est particulière à Béhâ. — P. 34 : « O Jenab » ; ce n'est pas le nom propre de l'interlocuteur, mais une formule de courtoisie : « O Altesse! » — P. 35 : « les justes boiront (dans le paradis) des coupes remplies d'un mélange de *Kafour.* » *Kâfoûr* est le nom arabe du camphre ; la question qui se pose pour les commentateurs du Qorân (LXXVI, 5) est de savoir si c'est réellement du camphre, ou une eau du paradis qui lui est comparée. — P. 53 : Moïse « le porte-voix de Dieu. » *Kélim-oul-Lâh*, surnom que les Musulmans donnent à Moïse, veut dire « l'interlocuteur de Dieu », celui qui a conversé avec lui sans intermédiaire; tous les prophètes sont les porte-voix de Dieu ; Moïse seul a eu l'insigne honneur de causer avec l'Éternel, par allusion à *Qor.* IV, 162. — P. 70 et *passim* : « *Kahim*, un des noms donnés au douzième imam, etc. » Lisez *Qâ'im*, qui est un des surnoms du Mehdi. — P. 88. « Les prêtres du temps de Mahomet : Abdullah (ben) Obeï, Abou-Amar ('Amir) Raheb, Kaïb (Ka'b) ibn-Achraf, Nasribn Aris (*Hârith*) ». Dans ces noms défigurés que nous rétablissons entre parenthèses, on aurait peine à reconnaître, du premier abord, le chef du parti des hypocrites, le *hanîf* ennemi de Mahomet qui se fit chrétien, le juif de Médine, et l'un des *radoucis* lors du partage du butin à Dji'irrâna. Il est assez ridicule de les voir qualifier de *prêtres* par Béhâ. — P. 98 : « Hamza Syed-Chouda » ; lire *séyyéd-ech-chohadâ* « le prince des martyrs » ; plus habituellement c'est *Hoséïn* qu'on appelle ainsi ; cf. p. 185, note. — P. 114 : « Abha », terme bâbî ; c'est Béhâ, par métathèse ; cf. Browne, *Babi Mss.* p. 695 — P. 155 : « Kérim Khan, chef des Cheïkhis, demeurés les adversaires du Bab » ; sur ceux-ci, voir Gobineau, *Religions et philosophies de l'Asie centrale*, p. 30. — P. 156 : « Le Samaritain de l'ignorance. » C'est ici surtout qu'une note était indispensable ; le Samaritain en question n'est pas celui de l'Évangile, mais celui du Qorân, l'auteur du veau d'or. — P. 189 : *Kayoum-ulasma*, titre du premier livre du Bab, est traduit « le gardien des noms ». Ce serait plutôt la « trame des noms » *qayyoûm-ol-asmâ* ; ce livre est un commentaire sur la sourate de Joseph (ch. XII

du Qorân) et est ainsi appelé parce que le nombre chiffré par la valeur numérale des lettres composant le mot *qayyoûm* (156) est le même que celui qui est produit par le nom de *Yoûsouf*; cf. Browne, *Babi Mss.* p. 699, et JRAS. 1892, p. 261. On peut ajouter que par cette préoccupation de la valeur numérale des lettres, les Bâbis se rattachent à la secte ismaélienne des *Horoûfis*. — P. 202, note : « Zaora, mot à mot « pervers », surnom donné au pays de Bagdad. » *Zaurâ* est un des surnoms de la ville même de Bagdad; il signifie « oblique » et lui a été donné à cause de ses portes posées de biais.

Malgré ces légères imperfections et l'obscurité qui en résulte dans l'esprit du lecteur non initié, les traducteurs ont bien fait de nous mettre à même de lire dans son entier une des principales œuvres de Béhâ. Bien que le nouvel évangile ait fait des prosélytes en dehors des régions iraniennes et dans des pays où le persan est inconnu, je ne crois pas que le bâbisme ou béhâïsme soit destiné à devenir une religion universelle; il est trop inféodé à l'islamisme; pour comprendre la plupart des expressions qu'il emploie et qu'il interprète allégoriquement, il faut bien posséder le Qorân dans son texte arabe; or ce n'est point là chose accessible au commun des mortels. Pour qu'il se répandît dans les contrées musulmanes en dehors de la Perse, il faudrait, chez les populations qui les habitent, une culture de l'esprit qu'on ne saurait en attendre. D'ailleurs, sans cérémonies cultuelles, sans rites, sans autre littérature que de vagues prédications mystiques, ce n'est plus une religion, c'est une théosophie.

Cl. Huart.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Paul Regnaud. — **L'origine des idées éclairées par la science du langage.** — Paris, Alcan, 1904, in-12, viii-188 p. Prix, 1 fr. 50.

L'opuscule de M. Regnaud ne compte que 89 pages traitant de l'origine des idées : en effet, toute la dernière partie de son livre est occupée par une conférence que l'auteur a faite en 1899 à l'École d'Anthropologie de Paris sur l'origine des mythes et où il a reproduit sous leur forme la plus intolérante les erreurs déjà vieilles de l'école mythologique. Les 89 pages consacrées au sujet propre de l'ouvrage se divisent en deux parties sensiblement égales : la première, qui ne compte qu'un seul chapitre, est intitulée : « Valeur étymologique et logique des principales catégories dénominatives et des idées générales les plus importantes » ; la seconde comporte au contraire trois chapitres qui sont d'abord une note sur les rapports de la logique et du langage, puis des observations critiques sur les théories kantiennes du temps et de l'espace, enfin des notes sur l'ouvrage de M. de Freycinet, intitulé : « De l'expérience en géométrie ».

Il n'est certes pas impossible que des remarques critiques telles que celles que M. Paul Regnaud fait dans son petit livre à propos des idées de M. de Freycinet ou à propos de l'exposé des conceptions de Kant par M. Liard, intéressent l'origine des idées ou même contribuent à y jeter quelque lumière ; mais s'il est des gens étrangers à de pareilles questions, ce sont assurément ceux qui se consacrent à la science du langage et pour qui la géométrie d'une part, les théories du temps et de l'espace d'autre part sont forcément indifférentes en soi. Ce qui est du domaine de la linguistique c'est bien certainement la parole et non les choses dites : et ce n'est que par une confusion étrange et un grave défaut de méthode que l'on pourrait en venir à méconnaître une distinction si naturelle et si nécessaire. Ainsi il apparaît immédiatement que le titre complet de l'opuscule de M. Regnaud, « l'origine des idées éclairée par la science du langage », ne saurait s'appliquer tout au plus qu'au chapitre unique de la première partie et au chapitre premier de la seconde ; là il s'agit, en effet, d'étymologie et de langage. Mais, hâtons-nous de le dire, c'est une étrange sorte d'étymologie et une forme de langage bien singulière que celles qui nous apparaissent dans ces deux chapitres eux-mêmes. L'étymologie y consiste à rechercher dans les mots l'idée première des objets auxquels ils s'appliquent ; ce qui suppose qu'à un moment quelconque les mythes ont eu une valeur primitive précise : or, s'il est un fait acquis c'est justement

que nous n'atteignons rien qui soit primitif en linguistique»; que l'étymologie loin de nous donner rien de précis ne nous découvre que des termes de valeur abstraite et générale; que les mots sont des produits conventionnels et sociaux. Le langage, d'autre part, y est considéré comme un système d'abstraction dénominative qui va sans cesse du général au particulier, alors qu'il est avéré que ni l'origine du langage, ni le problème du langage significatif n'appartiennent ni à la linguistique, ni à aucune discipline scientifique. D'où il ressort que si la linguistique figure au titre, elle est absente en fait dans le livre de M. Regnaud et qu'au cours de cet opuscule sur l'origine des idées éclairée par la science du langage, il est traité peut-être de l'origine des idées, mais qu'il n'y est question nulle part de science du langage.

Il serait d'ailleurs bien difficile que cette dernière discipline figurât dans un ouvrage d'où toute rigueur, toute méthode scientifique est bannie; où il est admis tacitement qu'une étymologie, impossible selon les lois de la phonétique, est bonne pourvu qu'elle paraisse évidente; où il est écrit (p. 28, note): « Si les lois physiques étaient absolues, il n'y aurait pas de changement dans la nature des choses ».

R. Gauthiot.

Stéphane Valot. — **Les héros de Richard Wagner.** Etudes sur les origines indo-européennes des légendes wagnériennes. — Paris, Fischbacher, 1903, xiv-131 p.

Le livre de M. Valot compte une préface et huit chapitres disposés suivant un plan très simple et très clair. Dès le début nous sommes au courant du sujet et nous savons avec une exactitude très suffisante ce qu'il convient que nous admettions pour pouvoir suivre l'auteur dans ses développements. Les postulats de M. Valot sont : 1° que Wagner a mis en œuvre dans ses drames lyriques de vieilles légendes allemandes (par ex. *Parsifal*, *Lohengrin* (sic !)) ; 2° qu'à la base de ces légendes « que chantèrent les *bardes* des *sagas* scandinaves ou les jongleurs des lieders allemands » il y a une conception commune : celle d'une « lutte et d'une victoire qui donne au héros la possession d'une femme, d'un trésor, d'un objet précieux quelconque ». M. Valot admet que cette idée constitue une base scientifique et un point de départ solide : elle ne lui paraît en aucune façon ni vague, ni banale, quoiqu'elle résume dans son imprécision plus d'une bonne moitié de la littérature de n'importe quel peuple à n'importe quel moment. Pour lui c'est très clairement et très certainement la formule la plus simple du sacrifice indo-européen, c'est-à-dire du sacrifice védique, car, ceci encore est un point admis *a priori*, védique = indo-européen. Les autres propositions auxquelles M. Valot demande que le lecteur adhère sont secondaires et l'on peut avec ce qui précède passer du premier chapitre aux suivants, où sont

présentés successivement le héros, ses auxiliaires, ses ennemis, l'héroïne, le trésor, le milieu et la conclusion. Le héros est le feu du sacrifice, donc il est beau (et roi ou fils de roi), conquérant, chanteur et époux; tels sont Râma, Achille, Hercule, Thésée, Jason, Apollon, les princes, chasseurs et soldats des contes populaires. Le feu, en effet, brille, s'empare de l'offrande, crépite et s'unit à la libation. Bien entendu les héros de Wagner se conforment sans difficulté à une définition si peu rigoureuse. Les auxiliaires du héros, ses ennemis, l'héroïne elle-même (qu'elle soit femme ou trésor) enfin les divers accessoires de l'action principale, tous issus d'antiques métaphores, de vieux adjectifs védiques pris substantivement, s'expliquent (?) aussi aisément que le héros lui-même. Ils rentrent dans les formules vagues de M. V. avec la même facilité que n'importe lesquels de leurs semblables indo-européens, finno-ougriens, turco-tartares ou autres que l'on pourrait être tenté d'y introduire. Dans sa conclusion M. V. touche à quelques points qu'il n'a pas développés dans son livre.

Il n'y a pas lieu d'insister sur les rares comparaisons de mots qui se rencontrent dans le livre et qui ne s'imposent pas toujours telles qu'elles nous sont présentées. En revanche il est important de signaler la préface du livre qui est due à M. Paul Regnaud, professeur à l'Université de Lyon, car elle explique au moins pour une bonne part l'étrange méthode suivie par M. V.

R. Gauthiot.

C. M. Pleyte. — **Die Buddha-legende in den Skulpturen des Tempels von Bôrô-Budur.** — Amsterdam, 1901-2, in-4, 182 p., 127 fig.

Nous tenons à rappeler l'apparition de cette publication si utile et commode pour l'étude de l'archéologie bouddhique javanaise. En ce qui regarde son appréciation, il suffit de renvoyer à la longue note que lui a consacrée ici même M. A. Barth (*Bulletin des Religions de l'Inde*, IV-V, p. 73 du tirage à part, n. 1, 1902). Nous sommes entièrement d'accord avec lui sur l'identification du bas-relief n° 14. Nous nous associons également à ses regrets que l'auteur ne nous ait pas donné des reproductions photographiques : c'est ainsi que sur le n° 90, le dessin de Wilsen ne permet pas de reconnaître, mais seulement de deviner l'épisode du don de la poignée d'herbe, etc. Notons en passant que dans le *Lalita-vistara* cette scène est postérieure à celle du n° 91. Quant aux bévues que M. P. a parfois commises dans ses trop longues citations allemandes de ce dernier texte, il faut avouer que ce n'est pas entièrement de sa faute s'il n'a pas toujours compris le français de la traduction de M. Foucaux, qui lui-même n'avait pas toujours compris le sanskrit (voir par exemple, p. 48 et note 2).

A. Foucher.

S. Kuroda. — **Mahâyâna, die Hauptlehren des nördlichen Buddhismus.** Autorisierte deutsche Aufgabe nach dem englisch-japanischen Originale von K. B. Seidenstücker. Leipzig, Buddhisticher Missions Verlag, 1904. In-12, 40 p., 80 pf.

Ce petit opuscule est l'œuvre d'un prêtre bouddhique japonais et a été composé en 1893 à l'occasion et à l'intention du Congrès des religions de Chicago. C'est sur l'original anglo-japonais qu'a été faite la traduction allemande que publie aujourd'hui, pour le bénéfice des « barbares chrétiens » que nous sommes, la « Mission bouddhique » de Leipzig. Son but est de révéler à ceux qui sont mûrs pour les comprendre les vérités jadis enseignées par le Bouddha, sous leur forme la plus complète et la plus haute, celle du « Grand véhicule », ainsi qu'on a pris l'habitude de traduire « Mahâyâna ». La stricte orthodoxie de l'auteur se prouve assez par le fait qu'il continue à faire naître le Bouddha en 1027 avant J.-C., soit cinq cents ans plus tôt que ne le croit la science européenne. Au Hînayâna, défini comme « la doctrine de l'obtention de l'illumination grâce à la connaissance de la douleur », il oppose le Mahâyâna qui obtiendrait le même résultat « grâce à la connaissance de l'impermanence de toute chose ». Tour à tour il expose en cinq chapitres les principes de la bonne religion, les notions de délivrance et de salut (*Moksha* et *Nirvâna*), la théorie de l'enchaînement des causes et des effets, la loi de l'apparition et de la disparition des phénomènes, enfin le *Vidyâmâtra* qui se ramène à une sorte d'idéalisme subjectif. Il eût pu en rester là, mais il n'a pas résisté au désir d'exposer encore la division du Bouddhisme en plusieurs sectes ou écoles, ne fût-ce que pour faire la plus belle part à celle du Jôdo, à laquelle il n'est pas difficile de deviner qu'il appartient.

A. F.

Max Schreiber. — **Buddha und die Frauen.** — Tübingen und Leipzig, 1903, in-12, 109 p.

Le petit livre de M. S. est écrit dans un tout autre but que les publications de la Mission bouddhique de Leipzig : nous le mettrions pourtant volontiers dans le même sac. Si les intentions sont différentes, c'est le même esprit pratique et non scientifique qui l'anime : qu'il s'agisse par ailleurs de propagande pour ou contre le Bouddhisme, peu nous chaut. En trois chapitres, ou plutôt trois conférences, l'auteur se plaît à creuser la très réelle antinomie qui existe entre la doctrine du Buddha et l'éternel féminin. Le Bouddhisme qu'il prend à partie est d'ailleurs un certain système abstrait et théorique que nous n'avons pas de peine à reconnaître : car c'est celui qu'a reconstruit M. Oldenberg.

Nulle part M. S. ne semble s'aviser de l'existence actuelle d'un Bouddhisme historique ni ne s'inquiète de savoir comment les femmes s'en accommodent présentement en Asie. La bibliographie est bonne pour un ouvrage de seconde main ; le plan est toujours en trois points ; le style est facile, non çà et là sans prétentions oratoires et effusions sentimentales. Tout cela est fort bien prêché, mais ne nous apprend rien et répond à des préoccupations qui ne sont pas les nôtres.

A. F.

YOGENDRA CHUNDER GHOSE. — **The principles of Hindu law.** — Calcutta, 1903, un fort vol. in-8°, LXIII-794 pages.

Nous devons signaler aux lecteurs de cette *Revue* le vif succès qu'a rencontré dans l'Inde cette publication. Elle mérite d'attirer leur attention à plus d'un titre. Tout d'abord c'est l'œuvre d'un avocat indigène, à la vérité des plus distingués, du barreau de Calcutta : elle n'en est pas moins conçue et exécutée avec toute la rigueur de méthode qu'on pourrait attendre d'un auteur européen ; pour M. *Gh.*, comme pour notre école de critique historique, hors du texte, cité *in-extenso*, il n'est pas de salut. En second lieu on y trouvera de constants rapprochements entre des articles de code empruntés à Manu et les dernières décisions des cours de justice actuelles ou du Conseil privé : ce mélange est d'abord fort surprenant pour nos esprits trop accoutumés à considérer l'Inde ancienne comme morte et incinérée ; mais on s'aperçoit vite que, rédigées en sanskrit ou en anglais, ce sont toujours les mêmes lois qui s'appliquent aux mêmes espèces ; il n'est pas jusqu'aux déviations de l'ancienne coutume signalées à l'occasion par M. *Gh.*, qui ne soient bien plutôt le fait de commentateurs bengalis des vieux *Dharma-çâstras* que des législateurs anglo-indiens. Enfin les curieux de droit comparé auront désormais sous la main un exposé aussi commode que nourri et, ce qui est surtout précieux, modernisé et mis au point par un homme du métier, de la doctrine hindoue sur les questions essentielles, tour à tour examinées en autant de chapitres, de l'héritage, des droits des femmes, de la constitution de la famille, de l'adoption, du mariage, des donations, des dotations religieuses, etc. Ajoutons que les textes sanskrits étant toujours suivis de leur traduction anglaise, le manuel se trouve pratiquement être tout entier rédigé dans ce qui est devenu, pour la plus grande commodité des Européens non-orientalistes, la langue commune de l'Inde intellectuelle. On ne s'étonnera pas que les plus grands noms de la magistrature et du barreau anglo-indien aient fait le meilleur accueil à ce livre et que la première édition ait été épuisée presque aussitôt que parue.

A. F.

CH. R. LANMAN ET STEN KONOW. — **Râjaçekhara's Karpûra-mañjari**, éd. et trad. — Cambridge, Mss., 1901 ; 1 vol. in-8°, xxvi-289 p. (Harvard oriental Series, vol. IV.)

Qu'il dût être question dans cette Revue d'une opérette — ses quatre actes fussent-ils écrits en prâkrit — la gageure aurait pu paraître un peu forte : mais quoi, l'opérette en question n'a-t-elle pas été publiée dans les *Harvard Oriental Series* dont « le but principal est d'élucider l'histoire des religions » et même (conception bien américaine) d'arriver par ce moyen « à un résultat d'un bénéfice pratique et immédiat », celui « d'élargir, de fortifier et d'universaliser les bases de la religion » ? C'est du moins ce que nous assure leur « general editor », M. le Prof. Ch. R. Lanmann, dans une préface que la malignité du sort a fait tomber en tête de la *Karpûra-mañjari*. Que peut-il donc y avoir de commun entre un si sublime objet et ce ramassis de couplets érotiques ? Deux choses : ce profane badinage est écrit en prâkrit et ainsi sont les écritures saintes du jaïnisme ; ensuite les stances égrillardes par lesquelles, au premier acte, le magicien célèbre les femmes et le vin jetteraient, paraît-il, « quantité de lumière sur certaines phases pathologiques de l'évolution des religions ». Voilà qui va bien et nous sommes d'autant mieux disposés à nous déclarer convaincus qu'à nos yeux l'éminent professeur n'avait nul besoin de justifier son choix par cette plaidoirie un tantinet boiteuse. C'est bien cordialement que nous le félicitons de la largeur d'esprit avec laquelle il dirige la belle collection, dont la *Karpûra mañjarî* forme le quatrième volume, et en assure le grandissant succès. La seule chose dont ait à s'inquiéter le public savant, quand on lui donne ainsi une œuvre inédite et dont la publication est depuis si longtemps réclamée, est la valeur philologique du service rendu : elle est ici de tout premier ordre. L'éditeur du texte, M. Sten Konow, devenu depuis l'assistant du D[r] Grierson dans la gigantesque entreprise du *Linguistic Survey* de l'Inde, a joint à son excellent appareil critique un très utile glossaire et un intéressant essai sur la vie et sur les ouvrages de l'auteur. Quant à la traduction, M. Lanman, à qui elle est due, non content de la faire exacte, a voulu avec raison la rendre aussi vivante et nuancée de ton que possible : les critiques de langue anglaise pourront seuls juger de l'agrément littéraire de son entreprise, nous pouvons témoigner de sa sincérité. Enfin nous sommes particulièrement heureux de constater que la dédicace du volume associe dans un impartial et équitable hommage au nom si respecté de M. Pischell, le professeur de Berlin, celui qui nous est cher, de M. Sylvain Lévi, le professeur au Collège de France, « en reconnaissance de leurs contributions à l'histoire du théâtre indien. »

A. F.

C. Pascal. — **Dei e diavoli ; saggi sul paganesimo morente.** — Firenze, successori Le Monnier, 1904, 182 p.

Trois études, de longueur et d'importance inégales, composent ce petit volume : toutes trois se rapportent à « la crise morale et sociale qui amena la ruine de l'empire romain » (p. 10). L'auteur suit d'abord les manifestations et les développements de cette crise dans la conception religieuse : c'est le premier chapitre, p. 21-121, *Dei e diavoli*, dont le titre est devenu celui du livre ; M. Pascal cherche à étudier quelle conception on eut des dieux dans le monde païen, à mesure que, sous des influences diverses, les tendances sceptiques et spiritualistes attaquèrent les vieilles croyances, discréditèrent les oracles et les augures, détournèrent des sacrifices et des prières ; il s'attache également à préciser quelle conception prévalut dans le milieu chrétien au sujet de ces dieux détrônés, que l'on regardait comme des démons malfaisants et trompeurs, faits pour détourner les hommes de la connaissance du vrai Dieu. Ce sont là des problèmes du plus haut intérêt, qui sont traités avec compétence et vues originales. M. Pascal s'efforce surtout de montrer les points de contact qui existent entre les deux conceptions, comment l'une a pu sortir, en partie au moins, de l'autre, et ces développements ne sont pas les paragraphes les moins attachants de son livre ; nous recommandons la lecture de ces pages à ceux qu'attirent les questions relatives à la « fin du Paganisme. »

Le second chapitre (p. 121-165), *l'ultimo canto romano e la fine del Paganesimo* est consacré à examiner les effets et les symptômes de la crise dans le domaine littéraire et politique. L'*ultimo canto* dont il s'agit est le poème de Rutilius Namatianus ; pour la dernière fois, s'y affirme, malgré les désastres récents et les signes de ruine qui s'accumulent de tous côtés, la croyance, si souvent exprimée chez les écrivains anciens, dans l'éternité de Rome, au moment où elle va périr sous les coups répétés des chrétiens, contre lesquels Rutilius n'a pas assez d'invectives. De cette mort, le chapitre III, *la distruzione degl idoli in Roma* (p. 165-179) nous raconte un épisode : M. Pascal réagit avec raison contre l'opinion souvent soutenue que les chrétiens de Rome furent tolérants pour leurs adversaires et respectèrent les statues et les temples païens ; il montre que, à Rome comme ailleurs, la destruction des idoles fut l'œuvre du fanatisme religieux et que, dès avant Alaric, nombre de monuments païens avaient déjà souffert des ardeurs pieuses des chrétiens. Ceux qui n'ont pas oublié le bruit qu'a soulevé, il y a quelques années, la brochure de M. Pascal sur l'Incendio de Roma et les premiers chrétiens[1], retrouveront dans les pages actuelles, où l'auteur parle de la lutte violente entreprise par les chrétiens contre le paga-

1) Dans sa préface (p. 13 et suiv.) M. Pascal revient sur cette question et répond aux critiques qui ont été faites à sa thèse, principalement par M. Allard dans la *Revue des questions historiques*, avril 1903.

nisme, le même esprit; mais, en s'appliquant à une thèse de portée plus générale et à des événements du IVe et du Ve siècle, ces tendances semblent plus justes et les conclusions mieux fondées.

En résumé, ouvrage bien fait, avec des aperçus nouveaux, propres à suggérer d'utiles réflexions et à préciser peut-être en quelque manière les idées courantes sur les rapports qui existèrent au point de vue doctrinal entre les religions païenne et chrétienne, sur la façon dont la seconde tenta de ruiner la première et dont celle-là essaya de se défendre contre les attaques de celle-ci.

A. Merlin.

Frederick Starr. — **Catalogue of a collection of objects illustrating the folklore of Mexico.** — London, David Nutt. 1899, IX-132 pp.

C'est le catalogue publié par la « Folk-Lore Society » de Londres d'une très intéressante collection qui lui a été offerte par le savant professeur d'anthropologie de l'Université de Chicago. Les 630 numéros de cette collection ne concernent que les Mestizos ou sangs-mêlés du Mexique septentrional et central : les Indiens de race pure qui forment la population du Mexique méridional n'y sont pas représentés. L'influence européenne est donc très grande, et de nombreux rapprochements peuvent être faits avec le folk-lore de l'Ancien-Monde. Industries locales, enseignes, cris des rues, amusements populaires, jeux d'adresse des adultes, jeux et jouets des enfants, charmes et amulettes, sorcellerie, divination populaire, médecine populaire, ex-votos, médailles, scapulaires, sont décrits plus ou moins longuement par M. Starr, et 32 planches appuient le texte.

G. Raynaud.

Sir E. Mac Culloch. — **Guernsey Folk-Lore.** — London, Elliot Stock, 1903, gr. 8° de 616 pages. Ill. Prix, 12 sh. 6 d.

Ce livre est certainement le meilleur recueil de folk-lore français paru ces dernières années; il est le résultat de toute une vie de recherches poursuivies avec persévérance et consignées au jour le jour sous une forme vivante. A la mort de Sir Mc. C. la collection de ses manuscrits fut remise à la Cour de Guernesey qui chargea Miss F. Carey de les mettre en ordre et d'en tirer parti : Miss C. a pris au sérieux son rôle d'éditeur ; elle ne s'est pas contentée de classer par matières les innombrables notes laissées par Sir Mc. C., elle a tenu à compléter sur certains points par des investigations personnelles la documentation de l'auteur et à comparer le folk-lore guernesien avec celui de Normandie ; on regrettera seulement qu'elle n'ait pas également mis à profit les nombreux ouvrages

sur la Bretagne, la région de France actuellement le mieux explorée grâce aux efforts de Luzel, de P. Sébillot et de tant d'autres folk-loristes.

Sir Mc. C. a commencé à récolter ses matériaux il y a quelque cinquante ans et depuis de grands changements sont survenus dans les îles anglo-normandes : l'horticulture intensive a nivelé les terres et transformé ces îles autrefois verdoyantes en « îles de verre » ; les prés sont devenus des serres. En même temps les mœurs se transformaient, les croyances s'effaçaient ; et seule encore la petite île de Sark évoque des temps anciens par sa nature fruste et l'organisation sociale de ses habitants.

La première partie du volume traite des saisons, des fêtes et des réjouissances ; comme cérémonie agraire spéciale à Guernesey, il faut citer la Grand' Querrue et comme cérémonie de ponts-et-chaussées, la Chevauchée de saint Michel.

La deuxième partie est consacrée à l'étude des croyances et des coutumes : superstitions relatives aux monuments préhistoriques, superstitions concernant des objets naturels ; chapelles et fontaines sacrées : fées ; démons et esprits ; le diable ; présages ; sorciers et sorcellerie ; charmes, amulettes et incantations ; médecine populaire ; contes ; traditions historiques ; chansons de nourrices et jeux d'enfants ; superstitions en général : proverbes et folk-lore du temps. Miss C. a ajouté en outre un long appendice sur les anciennes chansons et ballades de Guernesey.

On voit que l'enquête a porté sur tous les points du folk-lore. Les sources orales ou écrites sont indiquées avec exactitude ; des photos et des reproductions de vieilles estampes illustrent amplement le volume ; les expressions locales sont expliquées, et, s'il y a lieu, rapprochées de leurs équivalents normands ou français. Le texte même est en très grands caractères, les notes complémentaires de Miss F. Carey en caractères beaucoup plus petits mais très nets.

Ainsi, à tous égards ce volume est à mettre hors de pair ; indispensable à tout folk-loriste, il poussera, faut-il espérer, à étudier de même à fond les régions avoisinantes et notamment la presqu'île du Cotentin, relativement dédaignée jusqu'ici. Il va de soi que les éloges que mérite cette excellente publication vont autant à l'éditeur Miss F. Carey qu'à l'auteur lui-même.

A. VAN GENNEP.

HENRI ODDO. — **La Provence** ; usages, coutumes, idiomes depuis les origines. — Paris, H. Le Soudier, 1902, gr. 8° de 239 pages. Prix, 7 francs.

Le sous-titre de cette monographie agréable à lire est assez prétentieux. La description des usages, coutumes et idiomes de la Provence *depuis les origines* ne serait pas chose facile à bien faire ; il faudrait en tout cas qu'il existât déjà des études de détail approfondies, ce qui est fait en partie pour les *idiomes*

mais nullement — exception faite de quelques articles, trop souvent peu dignes de confiance, de Bérenger-Féraud — pour les usages et les coutumes. Il est vrai que M. O. n'a pas de prétentions à l'originalité : félibre convaincu, il a voulu faire connaître aux Français du Nord la Provence intellectuelle et artistique, et leur montrer les beautés du provençal, langue trop dédaignée malgré sa littérature moderne et ancienne.

Les 45 premières pages du livre sont consacrées à la description des fêtes civiles, des fêtes religieuses, des jeux, des usages et des mœurs ; elles sont excellentes pour cette raison bien simple qu'elles sont en majeure partie le résumé et par endroits la fidèle reproduction de l'un des volumes de l'admirable *Statistique des Bouches-du-Rhône* publiée par le comte de Villeneuve en 1821, ouvrage que les compilateurs postérieurs n'ont fait que démarquer en dédaignant le plus souvent d'en faire mention. M. O. le cite p. 239 dans sa *bibliographie*.

Arnold van Gennep.

CHRONIQUE

NÉCROLOGIE

P. Odendhal. — La Revue publiait récemment (tome XLIX, nº 2, pp. 189-195) un compte-rendu dont l'auteur nous apportait pour la première fois sa collaboration. Le nom de P. Odendhal n'était cependant ignoré d'aucun des savants, historiens des religions, géographes, linguistes, qui se sont voués à l'étude des civilisations de l'Indo-Chine. Aussi la brutale nouvelle de sa mort tragique, survenue le 8 avril 1904, a-t-elle vivement ému le monde des orientalistes en même temps que les nombreux amis que comptait, dans l'administration, l'armée ou la presse coloniales, celui qui vient de tomber, loin de tous, en martyr de la science. — C'est au cours d'une mission dont l'avait chargé l'École d'Extrême-Orient, mission qui avait pour but de dresser l'inventaire archéologique et littéraire du Laos, que M. Odendhal a été massacré avec son boy et son interprète annamite, probablement par des Moïs qui habitent les montagnes entre l'Annam et le Mékhong.

Peu d'hommes étaient aussi bien préparés que lui à une carrière d'explorations scientifiques ; c'était un esprit généreux et très vivant, une nature ardente et méthodique à la fois ; doué d'une culture extrêmement étendue et variée, il s'était passionné pour les recherches archéologiques en même temps que pour la grande œuvre de civilisation pacifique entreprise par la France en Extrême-Orient. Né à Brest d'une famille d'origine irlandaise, il était sorti de l'École de Saint-Cyr et avait pris part à la mission Pavie en Indo-Chine. Le pays et sa civilisation exercèrent sur lui un attrait si fort qu'il abandonna l'armée pour rester à demeure dans l'Annam. On lui confia l'administration du district méridional de Phan Rang où sa bienveillance, sa parfaite équité lui conquirent, auprès des indigènes, une popularité dont il pouvait se montrer fier. Lors de la création de l'École Française d'Extrême-Orient, sa connaissance approfondie du pays et de ses idiomes, surtout son inlassable dévouement et sa bonne grâce facilitèrent singulièrement les premiers travaux de notre mission scientifique permanente. D'ailleurs, avec cette simplicité qui n'était pas un des moindres charmes de sa nature, il se fit bientôt élève de l'École afin d'acquérir, à son enseignement, les principes philologiques qui lui manquaient. Lors de ses congés à Paris, il suivait, en étudiant assidu, les cours du Collège de France et de l'École des Hautes Études, apprenant le sanscrit, le pâli, la paléographie et l'é-

pigraphie de l'Inde. Dorénavant préparé par les connaissances ainsi acquises au labeur que pratiquement il était mieux que personne à même d'accomplir, il sollicita et obtint tout de suite du gouvernement général une mission archéologique au Laos, et s'engagea sans escorte dans la zone de montagnes au nord du Darlac. C'est probablement dans un guet-apens des Moïs qu'il a trouvé la mort, à une heure où, jeune (il avait 36 ans), fort et bien armé pour la conquête scientifique, il pouvait voir la vie lui apparaître féconde et glorieuse. — P. Odendhal fut un jour le collaborateur de notre Revue ; nous garderons son noble souvenir.

FRANCE

Publications récentes : 1° M. *Henri Hubert*, maître de conférences à l'École des Hautes Études, et M. *Isidore Lévy*, agrégé de l'Université, avec le concours de plusieurs collaborateurs, ont traduit en français le *Manuel de l'Histoire des Religions* de M. Chantepie de la Saussaye. Ils ont rendu ainsi un grand service à ceux qui ne sont pas assez familiarisés avec l'allemand pour lire aisément l'original. En outre la bibliographie de chaque paragraphe a été complétée et mise à jour avec beaucoup de soin. Une longue Introduction rédigée par M. Hubert a remplacé la partie de l'original qui se rapporte aux généralités. Nous reviendrons ultérieurement sur cette Introduction et sur la traduction elle-même. Mais nous ne pouvons tarder davantage à signaler à nos lecteurs le nouvel et excellent instrument de travail que l'éditeur Armand Colin met à leur disposition.

2° M. *René Dussaud* a publié dans la « Revue d'Anthropologie » (avril 1904) un article sur le *Panthéon phénicien*, où il a résumé des conférences faites à l'École d'Anthropologie en novembre-décembre 1903. Il montre d'abord dans quelles étroites limites on peut utiliser les fragments conservés de Philon de Byblos, un évhémériste et un syncrétiste dépourvu de sens historique et dont la pensée est grecque. Repoussant ensuite l'identification du Melqart tyrien et de l'Hercule grec, il distingue dans le domaine phénicien une première classe de divinités locales équivalentes, dieux solaires identifiés à la fois à Héraclès et à Kronos, portant les noms génériques de El ou Bel.

A côté du dieu solaire et unie à lui apparaît Astarté qui correspond à la planète Vénus et n'a jamais le caractère d'une déesse lunaire. Enfin les Phéniciens possédaient en commun un dieu d'essence non solaire, connu à Sidon sous le nom d'Echmoun, à Byblos sous celui d'Adonis. Celui-ci est une divinité agraire, l'esprit de la végétation. Les cérémonies pratiquées aux grandes fêtes de la mort et de la résurrection d'Adonis, en juin, tendaient à conserver l'esprit de la végétation au moment de la moisson. On peut en rapprocher la pratique européenne de l'enfouissement de la dernière gerbe.

La conclusion de ces notes sommaires, mais très instructives, c'est qu'en Phénicie on trouve des couples divins, non des triades.

3° M. *Ad. Lods*, professeur à la Faculté de théologie protestante de Paris, a publié dans la « Revue Chrétienne » et en tirage à part la remarquable conférence qu'il a faite le 11 février, à la Sorbonne, sous le patronage de la Société des Amis de l'Université de Paris, sur ce sujet : *Les Israélites croyaient-ils à la vie future?* On admet généralement que l'une des particularités les plus curieuses de la religion de l'Ancien Testament, c'est qu'elle ne comporte aucune croyance en une vie future. L'étude plus approfondie des religions sémitiques a permis de compléter et de rectifier ce jugement trop absolu. Il y a eu une évolution dans les croyances des Israélites relatives à la vie après la mort et ce qui constitue l'originalité de la religion d'Israël, c'est justement la nature propre de cette évolution.

Les Israélites ont commencé, comme les autres peuples non civilisés, par croire à la survie des ancêtres, soit dans la tombe ou aux alentours du sépulcre, soit dans un séjour commun ou Scheol. Ils attribuaient aux morts un pouvoir et un savoir bien supérieurs à celui des vivants, c'est-à-dire un caractère divin. Mais le caractère exclusif du Jahvisme ne permit pas à ce culte des morts de se développer comme en Grèce, en doctrine philosophique de l'immortalité de l'âme, ni même de se maintenir. La disparition du culte des ancêtres fut la cause principale et directe de la conception désolée de l'époque classique sur la condition des morts.

Cependant la religion essentiellement morale des prophètes, toute nationale à l'origine et ne visant que les relations de Jahveh avec son peuple, devait développer l'individualisme et éveiller la conscience du prix de l'âme humaine devant Dieu. Le besoin de justice, si fort chez les prophètes, chercha dès lors une satisfaction dans la croyance à une rémunération rigoureuse s'exerçant dans la vie présente. Une pareille position n'était pas tenable à la longue. Le conflit entre la foi à l'ordre moral dans le monde et les réalités de la vie actuelle devait aboutir à la croyance en une seconde vie après la mort. Cette croyance se forma sous l'influence des espérances messianiques, c'est-à-dire de la vieille foi en l'avenir de la nation. Les individus du passé devaient y avoir part. De là l'idée, non de la vie future dans un séjour supérieur, mais de la résurrection des morts sur la terre au moment du triomphe national.

Toute cette évolution est retracée par M. Lods avec une quantité de preuves à l'appui, d'une façon parfaitement claire. On ne saurait trop recommander la lecture de cet article à ceux qui veulent se faire une idée juste sur cette question si souvent discutée.

4° Les deux conférences de M. *J. Estlin Carpenter*, sur *Les Evangiles d'après la critique moderne* (Paris, Fischbacher) sont un exemple d'excellente vulgarisation. Nos lecteurs connaissent M. J. E. Carpenter, professeur d'histoire des religions à Manchester College, à Oxford, l'un des maîtres les plus distingués des études religieuses en Angleterre, à la fois hébraïsant comme le prouve son

livre sur l'*Hexateuch*, indianiste comme en témoignent ses publications de textes bouddhiques en langue pâli en collaboration avec le professeur Rhys Davids, critique du N. T. comme le montre son volume sur « The first three gospels », M. Carpenter est en même temps un des chefs les plus autorisés du libéralisme religieux en Angleterre. Il considère qu'il est du devoir du savant de vulgariser les résultats les mieux établis de la critique biblique ; il s'acquitte de ce devoir à travers toute l'Angleterre, et même en Belgique. M. Hocart, l'auteur d'un ouvrage sur le *Monachisme* dont la Revue a parlé récemment, a traduit en français les deux conférences que nous signalons ici. Elles se recommandent tout particulièrement aux personnes qui, n'ayant pas le temps de faire des études prolongées sur la question des évangiles, veulent se mettre au courant de l'état de la question sous la direction d'un guide autorisé.

Périodiques. — Dans le *Journal asiatique* (livraison de janvier-février 1904), notre collaborateur M. Cabaton présente en ces termes une *traduction interlinéaire malaise de la 'Aqîdah d'Al-Senûsî* : « Le texte malais inédit qui fait l'objet de ce travail a été copié l'an 1311 de l'hégire (1893 de J.-C.) par Al-Hap Ismâ'îl, imâm malais originaire de Châu-dôc (Cochinchine), dans le dessein de ramener à un islamisme plus éclairé ses coreligionnaires chams de l'Annam. Tandis que ces Chams, par un lent retour à la barbarie, pratiquent soit un vague brâhmanisme, soit un islamisme corrompu, les Malais, établis depuis des siècles dans nos provinces indo-chinoises et spécialement en Cochinchine et au Cambodge, forment des agglomérations vivaces occupées de négoce, de culture, de pêche, de cabotage, et qui s'entretiennent dans l'orthodoxie musulmane par la lecture du Coran et par le pèlerinage à la Mecque. ..... Le manuscrit d'Al-Hap Ismâ'îl renferme le texte arabe, assez correct au début, plein de fautes d'orthographe à la fin, plus une version malaise interlinéaire, de la *'Aqîdah*, ou profession de foi d'Al-Senûsî. Cet opuscule, dont le vrai titre est oumm *al-barâhîn*, « Mère (ou source) des preuves » porte encore ceux de *al-dorrat al-fâkhirah*, « la perle magnifique », *al-dorrat*, « la perle », *'aqîdat al-çoghrâ*, « petite profession de foi » *'aqîdat ahl al-tawîd*, « profession de foi des Unitaires », ou simplement 'Aqîdah, « la profession de foi », etc., ce qui, en faisant la part de l'emphase orientale, montre en quelle estime les musulmans tiennent ce petit traité de théologie scolastique. — Il m'a encore paru intéressant à un autre point de vue ; cet ouvrage, que j'ai recueilli dans une de nos colonies asiatiques et qui a pour auteur un Algérien, sert de base, dit Cherbonneau, à l'enseignement de la théologie dans la medarsa de Sidi 'l-Keltany à Constantine. »

Au cours de la séance du 12 février 1904, la *Société asiatique* a entendu une communication dans laquelle M. Grenard exposait les résultats de ses recherches sur les Kyzil-bâch, secte religieuse de l'Asie Mineure. Les adeptes de cette secte, au nombre de plus d'un million, sont répandus des environs d'Er-

seroum à ceux d'Aïdin. Bien qu'ils considèrent Ali comme une incarnation de la Divinité, M. Grenard inclinerait à croire que leur secte est d'origine chrétienne.

* *Le Bulletin de la Société archéologique et historique de l'Orléanais* (tome XIII, nº 178) renferme une notice sur un ensemble d'antiquités égyptiennes recueillies au cours de fouilles pratiquées à Ehneck (Haute Égypte) au mois de mars 1903, sous la direction de M. Lefebvre, membre de l'École d'Athènes, et de M. P. Jouguet, maître de conférences à la Faculté des lettres de Lille. Ces divers monuments ont été attribués au musée historique d'Orléans. Nous extrayons de la lettre d'envoi adressée par M. P. Jouguet au conservateur du musée les lignes suivantes qui ont trait à l'une des pièces expédiées, qui présente un caractère particulièrement intéressant pour l'histoire religieuse : « C'est un cercueil anthropoïde à tête d'épervier. Souvent à côté de lui reposaient quatre boules ou quatre têtes de lionnes, portant quelquefois un nom de divinité. A l'intérieur gisait une imitation de momie à la ressemblance d'un Osiris ithyphallique et emmailloté de bandelettes. Sur la tête un masque en cire reproduit la figure du dieu, ornée de la fausse barbe et coiffée de la couronne blanche parée de l'uraeus et quelquefois de deux plumes de la coiffure atef; sur la poitrine une main, en cire également, tient le crochet et le fouet. Parfois une sorte de pièce protectrice est placée près ou au-dessus du phallus. A côté de l'Osiris quatre petites momies à masque de cire représentant les quatre génies canopes à tête humaine, de cynocéphale, de chacal et d'épervier. » (*Bulletin*, p. 310.)

*
* *

Rarement une œuvre due à l'initiative privée s'est organisée avec autant de méthode, a su grouper les bonnes volontés éparses selon un plan aussi logique et aussi précis que la nouvelle *Société française de fouilles archéologiques* fondée à Paris le 14 janvier 1904. Nous sommes heureux de saluer ici des débuts pleins de promesse dont la science peut escompter d'avance la brillante et fructueuse réalisation.

La Société a pour but : d'entreprendre et d'encourager, par ses subventions, des explorations et des fouilles archéologiques en France, dans ses colonies et pays de protectorat et à l'étranger — de faire connaître par des expositions et des publications les objets recueillis dans les fouilles subventionnées par la Société ou provenant d'acquisitions, dons ou échanges — d'enrichir les musées français en leur attribuant ces objets. La Société, dont le siège est à Paris, mais qui pourra avoir des correspondants en France et à l'étranger, se compose de membres d'honneur, de membres donateurs et de membres titulaires. Elle publie un Bulletin, organise des conférences, des expositions, des excursions archéologiques. Deux conférences et une excursion ont déjà eu lieu. C'est dire assez l'activité que veut déployer la jeune association scientifique. Son bureau

élu pour trois ans est immédiatement entré en fonctions : le président en est M. E. Babelon, les vice-présidents M. le comte de Lasteyrie et le professeur Pozzi, le secrétaire général, M. Soldi-Colbert, le secrétaire adjoint M. E. Leroux, le trésorier, M. R. Bischoffsheim. Dès la première conférence, qui a eu lieu le vendredi 18 mars à neuf heures du soir à la Sorbonne et où M. L. Watelin a parlé des fouilles de la Susiane, M. Babelon, au nom du Comité, a exprimé en termes éloquents les vœux et les espérances de la Société de fouilles archéologiques. Il a rappelé les services rendus à la science par ses aînées les grandes associations étrangères et notamment l'*Egypt Exploration Fund* et la *Deutsche Orient Gesellschaft*, et il a continué par ces paroles d'appel et de promesse « : La *Société française des fouilles archéologiques*, soucieuse du grand renom scientifique de la France, enflammée du désir de voir nos collections d'art ancien et de monuments historiques s'accroître dans les mêmes proportions que les musées étrangers, veut tenter d'organiser une œuvre d'explorations et de fouilles sur le modèle de celles qui fonctionnent dans les autres pays. Elle fait appel au dévouement de tous ceux qui comprennent l'utilité et la noblesse de son but..., et déjà les adhésions nombreuses qui lui sont parvenues aussitôt qu'elle eut, pour ainsi dire, seulement manifesté le désir de vivre, attestent avec éloquence qu'elle comble, chez nous, une lacune trop longtemps persistante ; qu'elle ne rencontrera que des encouragements et des sympathies ; qu'elle peut envisager l'avenir avec confiance. »

*
* *

L'Histoire des Religions à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

Séance du 25 mars 1904. M. *Clermont-Ganneau* communique à l'Académie des estampages d'inscriptions grecques chrétiennes recueillis à Bersabée (Palestine) qui lui ont été envoyés par le R. P. Prosper, de Jérusalem.

Séance du 30 mars. M. W. *Helbig*, associé étranger, commence la lecture d'un mémoire sur les attributs des Saliens. « Les Saliens, représentants sacerdotaux du patriciat, formaient à Rome deux *sodalitates*, l'une établie sur le Palatin, l'autre sur le Quirinal. Ce fait prouve que leur institution remonte à l'époque, où la population du Quirinal et celle qui, originairement limitée au Palatin, se répandit peu à peu sur le *Septimontium*, formaient encore deux communes indépendantes l'une de l'autre, c'est-à-dire à l'époque antérieure au συνοικισμός qui donna naissance à la ville de Rome. L'institution du Forum comme centre politique et commercial de l'État était une des conséquences du συνοικισμός. Tout récemment, M. Giacomo Boni a découvert au-dessous du sol du Forum un groupe de tombes à puits et à fosses. Il est clair que la vallée du Forum ne pouvait plus servir de nécropole lorsqu'elle était devenue le centre de l'État romain. Donc, les tombes à puits et à fosses découvertes au-dessous

du Forum datent sans nul doute de l'époque qui a précédé le synœcisme. Il en était de même de l'institution des *Salii palatini* et *collini*. On a donc le droit d'illustrer les attributions des Saliens à l'aide des objets provenant des tombes des deux espèces indiquées » (C. R. de la *Revue Critique*, 11 avril 1904).

M. *Bréal* lit une note sur le mot 'Αγελείη, épithète de la déesse de la Guerre.

Séance du 8 avril. M. W. Helbig achève de lire son mémoire sur les attributs des Saliens.

M. *Léon Heuzey* renseigne ses collègues sur un monument de sculpture romaine découvert au cours de fouilles poursuivies en 1889 et 1898 à Villevieille, près de Sommières (Gard). Lors des premières recherches on trouva un piédestal étroit en pierre grise, taillé en forme d'hermès et portant une inscription latine dont la signification semblait être : « Au génie de notre Publius, Pimigenius, son affranchi. » Cette formule qui est fréquente dans la région de la colonie romaine de Nîmes, indique un culte religieux rendu par les clients, les affranchis et les esclaves d'un patron au *genius* de celui-ci. Plus tard, M. Fernand Révil a découvert dans le même terrain un buste en marbre blanc s'emboîtant dans la cavité creusée au sommet de l'hermès. Vraisemblablement ce buste serait celui du patron dont le *genius* était l'objet du culte de Pimigenius. La tête est coiffée de l'*apex* ou bonnet à pointe des prêtres appelés *flamines* ; on doit se trouver en présence du buste d'un flamine colonial ou provincial, desservant du culte impérial d'Auguste dans la province de Nîmes.

Séance du 22 avril. M. *Babelon* communique des monnaies qui portent l'image du dieu phénicien Eschmoun. Ces monnaies proviennent en partie de Berytus; les autres sont des monnaies frappées en l'honneur de Carthage. Le dieu Eschmoun y est représenté sous les traits d'un jeune homme debout, accosté de deux dragons ailés. M. *Heuzey* présente quelques observations.

M. *Huart* communique un mémoire sur une nouvelle source du Coran.

Séance du 6 mai. Le R. P. *Séjourné* communique, au nom du R. P. Lagrange, correspondant de l'Académie, directeur de l'École biblique de Jérusalem, un rapport sur l'exploration archéologique de 'Abdeh. Le P. Lagrange signale tout particulièrement, parmi les résultats nombreux de ses recherches, la découverte d'un hypogée que l'on croit être le tombeau d'Obodas, roi des Nabatéens, puis du sanctuaire de ce roi divinisé, enfin de graffites nabatéens d'une lecture difficile.

Séance du 13 mai. M. *Heuzey* résume une notice de MM. A. Engel et Pierre Paris dans laquelle ces deux savants rendent compte de fouilles qu'ils ont exécutées à Osuna, l'antique *Urso*. En déblayant les constructions d'une muraille formée de blocs arrachés à des édifices d'époques différentes, ils ont découvert un certain nombre de sculptures que portaient la plupart de ces blocs. Ce sont, dans un style indigène, rude et à demi-barbare, des représentations militaires et religieuses. Parmi ces dernières, relevons celles d'un prêtre en long manteau, de femmes portant des vases à libation, d'une joueuse de flûte, etc.

Parmi les titulaires du prix Bordin nous sommes heureux de rencontrer les noms de nos collaborateurs M. Fossey auquel est attribué un prix de 1.000 francs pour son *Manuel d'Assyriologie*, et M. Cabaton dont les *Nouvelles recherches sur les Chams* reçoivent une récompense de 500 francs.

Séance du 20 mai. M. *D'Arbois de Jubainville* donne lecture d'un mémoire sur la vente de la fiancée par son père au futur époux. Cette coutume se trouve déjà dans la loi d'Hammurabi; on en peut relever des exemples dans l'Inde, en Perse, dans la *Genèse*, dans l'*Iliade*, chez les Romains, les Germains, les Celtes, et de nos jours dans certains pays, notamment en Chine.

Séance du 27 mai. Le R. P. Jalabert communique, au nom du R. P. Ronzevalle, professeur à l'Université française de Beyrouth, une note sur quelques monuments relatifs aux cultes syriens d'époque gréco-romaine. « C'est d'abord un autel du Hourân, dont une face représente le dieu Esculape revêtu de l'uniforme romain, puis une nouvelle inscription relative au dieu Beellepharus, provenant de Helboun, permet d'affirmer que ce dieu est bien d'origine syrienne ; ce serait le Baal d'Ifry, près Damas. Enfin, de divers monuments où figurent des représentations divines sous la forme de lion, le plus intéressant, le lion comme la gaine du Jupiter Heliopolitanus, confirme l'origine égyptienne du grand dieu coelésyrien. » (C. R. de la *Revue Critique*, 6 juin 1904.)

Séance du 3 juin. M. *Homolle* communique un rapport de M. Lefebvre, membre de l'École française d'Athènes, sur des fouilles qu'il a dirigées, de concert avec M. Bany, sur l'emplacement du village de Tehneh (Égypte). On a découvert dans la ville antique un temple dont une partie est creusée dans la montagne et qui est précédé d'une salle hypostyle. D'après les inscriptions qu'on y a recueillies, la ville portait dans l'antiquité le nom d'Achoris. Dans le temple étaient adorés Ammon, les Dioscures, Hermès et Héra. On a trouvé, dans les tombeaux, des dédicaces en grec, des papyrus grecs et surtout coptes, des scarabées, des sceaux, des masques en plâtre, le tout en excellent état de conservation.

M. *de Mély* commente, à propos des découvertes de M. Evans à Cnossos (Crète) une hymne empruntée au *livre des Cyranides* où il est parlé des mystères de la hache et du couteau.

Séance du 10 juin. M. *Héron de Villefosse* annonce la découverte, par MM. Carton et Leynard, de l'entrée ou de l'une des entrées des catacombes d'Adrumète.

M. *Collignon* communique des observations sur un fragment d'un sarcophage de petites dimensions trouvé à Pergame. Ce fragment comprend la face antérieure du monument : il porte une inscription, la dédicace funéraire d'une femme, Elpis, à sa nourrice Evodia, et la représentation d'un chien. C'est l'emblème de la bonne garde; il se retrouve dans la stèle d'Eutamia avec la même signification. M. S. *Reinach* présente quelques remarques.

Séance du 17 juin. M. *D. Serruys* signale une source ignorée jusqu'ici du capitulaire de Charlemagne contre le culte des images (*Libri Carolini*). M. Serruys a trouvé dans un ouvrage inédit de Nicéphore, patriarche de Constanti-

nople, l'original grec de certains textes cités dans ce Capitulaire. Ils sont empruntés à des écrits de propagande iconoclaste composés à Byzance au VIIIe siècle et furent sans doute envoyés par les empereurs byzantins, désireux de créer entre Rome et les Francs un dissentiment qu'ils tentèrent de ranimer sous Louis le Débonnaire.

M. *D'Arbois de Jubainville* fit un mémoire sur les dieux celtiques à forme d'animaux.

Séance du 24 juin. M. *S. Reinach* signale à l'attention de l'Académie un groupe de textes inédits récemment publiés à Londres par MM. Grenfell et Hunt, d'après des papyrus. Notons, parmi ces documents : les quatre-vingts vers de Pindare dont plusieurs dans un très bon état de conservation et qui faisaient partie d'un hymne chanté par des vierges au *parthénion*; des discours apocryphes de Jésus adressés à l'apôtre Thomas; un fragment de l'Évangile.

M. *Chavannes* étudie trois inscriptions chinoises dont les estampages ont été rapportés par M. Gervais Courtellemont. « Ces trois monuments se trouvent dans le temple Tch'ong-cheg, à Ta-li-fou (province du Yun-nan); l'un d'eux daté de l'an 1500, permet de faire l'histoire du temple. Des deux autres inscriptions, toutes deux de l'époque mongole, la première reproduit un édit promulgué en 1311 par Bouganton Khan pour exempter de taxes les religieux du temple » (*Rev. Critique*, 4 juillet, p. 512).

ANGLETERRE

B. Grenfell et *A. S. Hunt. New sayings of Jesus and fragment of a lost gospel* (Londres, Frowde ; in-8 de 45 p. ; prix : 1 sh.). Les savants et actifs éditeurs des Papyrus d'Oxyrhynchus nous donnent ici, en une plaquette avec planche, le texte et la traduction de cinq nouveaux Logia de Jésus, extraits des volumes où ils ont publié l'ensemble des fragments déchiffrés par eux (voir le vol. 4 dans la Graeco-Roman Branch de l'*Egypt Exploration Fund*). Ces dires de Jésus sont écrits sur le verso d'un rouleau dont le recto porte un registre de propriétés agricoles. Ils sont disposés en deux colonnes, mais malheureusement l'état de conservation du texte est mauvais. Ils sont sans rapport les uns avec les autres. D'après une formule d'introduction ces paroles auraient été dites par Jésus ressuscité à l'apôtre Thomas et peut-être aussi à un autre, car il y a ici une lacune dans le texte. Elles rappellent en général les paroles des évangiles synoptiques. Les éditeurs ne pensent pas qu'elles soient extraites d'un évangile déterminé. Ils estiment, au contraire, que nous avons là un nouvel exemple de recueils individuels et en quelque sorte spontanés de paroles attribuées à Jésus. Il faut noter spécialement la deuxième parole, d'après laquelle le Royaume des cieux doit être cherché à l'intérieur de l'homme ; quiconque se connaît bien lui-même le trouvera.

A ces Logia est joint un fragment d'évangile, dont l'écriture est du IIIe siècle.

Ici encore, le rapprochement avec les synoptiques s'impose. La première partie correspond à Matthieu, vi, 25 et suiv. (*Luc*, xii, 22 sqq.). La seconde rappelle un passage célèbre de l'Évangile des Égyptiens cité par Clément d'Alexandrie. A la question d'un disciple : « Quand te manifesteras-tu à nous et quand te verrons-nous » ? Jésus répond : « Quand vous serez nus et que vous n'en aurez pas honte ». Le troisième morceau rappelle Luc, xi, 42. Il est assez vraisemblable que ces textes, présentés par les éditeurs comme un fragment d'évangile, ne sont, eux aussi, qu'un recueil de paroles évangéliques originellement indépendantes les unes des autres.

Les textes ainsi retrouvés n'ajouteront rien à notre connaissance de l'enseignement original de Jésus, pas plus d'ailleurs que la presque totalité des autres Logia. Ils ne présentent aucune garantie d'authenticité. Mais le grand intérêt de ces Logia, comme de ceux qui ont déjà été découverts antérieurement par le même éditeur, c'est de nous fournir la preuve formelle de l'existence, encore à la fin du IIe et au IIIe siècle, de collections de paroles de Jésus analogues à celles que la critique biblique statue comme sources de nos évangiles, et de nous apporter, dans certains cas, des variantes de textes connus par des évangiles complets, qui ne sont pas dénuées de valeur.

Le même groupe de papyrus d'Oxyrhynchus, d'où sont extraites les paroles susdites, contient aussi des fragments considérables de l'*Épître aux Hébreux* (voir le t. IV des *Oxyrhynchus Papyri*, de Grenfell et Hunt, chez l'éditeur Frowde ; prix : 25 sh.). Ce sont les morceaux II, 14 à V, 5 ; X, 8 à XI, 13 ; XI, 28 à XII, 17. Comme le papyrus paraît ne pas être postérieur à l'an 250, nous possédons ici un témoin d'une antiquité exceptionnelle. Le texte est étroitement apparenté à celui des mss. B et D.

Dans ce même volume les éditeurs donnent des morceaux assez étendus de la *Genèse* grecque, d'une haute valeur pour l'établissement du texte des LXX et enfin un nouveau spécimen d'un *libellus* datant de la première année de Decius.

ALLEMAGNE

Publications récentes : 1° M. *Karl Schmidt*, de Heidelberg, a publié ce printemps les *Acta Pauli* dont on attendait avec impatience l'apparition. Nous avons déjà eu l'occasion de signaler comment il avait reconnu, dans la collection de papyrus copte conservée à Heidelberg, la traduction copte du texte perdu des *Actes de Paul* et comment il avait pu démontrer que les écrits connus sous les titres de « Actes de Thecla », « Correspondance apocryphe de Paul avec les Corinthiens » et « Martyrium Pauli » n'étaient, en réalité, que des morceaux de ces Actes de Paul. La preuve en est faite aujourd'hui.

M. Schmidt nous a restitué ainsi l'un des documents les plus curieux de la littérature apocryphe chrétienne, sinon en entier, du moins dans des propor-

tions telles que l'on peut se faire une idée complète de l'ouvrage. Il a dû déployer une sagacité remarquable pour mettre en ordre les fragments de papyrus et se reconnaître dans ce qui n'était à l'origine qu'un fouillis. L'éditeur Hinrichs, à Leipzig, n'a pas épargné non plus les frais (suivant la reliure et l'encartement des planches, le prix varie de 36 à 42 marks).

Les Actes de Paul sont un véritable roman chrétien, datant probablement des abords de l'an 180, dans lequel l'auteur a librement utilisé les données qui lui étaient fournies par le livre des Actes des Apôtres et par les épîtres pauliniennes. Ils nous apportent un spécimen précieux de ce qui plaisait à la masse chrétienne en Asie Mineure à la fin du IIe siècle, car ils furent très populaires. On en détacha plus tard des épisodes tels que l'histoire de Thecla qui se transmirent à part.

M. Schmidt aurait préféré attendre encore quelques années avant de publier le texte et la traduction, pour pouvoir préciser davantage la lecture et l'interprétation du texte, encore bien douteuses dans bien des cas. Il a cédé aux sollicitations de ses amis qui étaient, à juste titre, impatients de connaître une œuvre aussi importante. Il faut l'en remercier. Chacun comprendra qu'en pareille matière le premier éditeur ne peut pas donner du premier coup un texte définitif. Le grand mérite de M. Schmidt, celui qui lui reste définitivement acquis, c'est d'avoir reconnu dans le désordre des feuillets de papyrus le *trésor* qui y était caché.

2° MM. Bousset et Gunkel ont commencé la publication d'une série de travaux qui auront pour objet l'étude du Nouveau Testament à la lumière de l'histoire des religions : *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, chez Vandenhoeck et Ruprecht, à Göttingen. L'ouvrage qui ouvre la série est celui de *H. Gunkel*, l'auteur bien connu de *Schöpfung und Chaos*, intitulé : *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments* (in-8 de VII et 96 p. ; 2 marks). Ce petit livre est surtout destiné à persuader les théologiens de la nécessité de rechercher, ailleurs que dans le Judaïsme, des antécédents de la pensée religieuse telle qu'elle est énoncée dans les écrits du N. T. A condition de garder la mesure nécessaire, cette tentative sera certainement fructueuse. L'influence directe des religions orientales sur le N. T. ne saurait être bien sensible ; c'est dans le Judaïsme d'où est sorti le Christianisme primitif qu'il faut la retrouver.

3° M. Bousset n'est pas seulement un des plus actifs initiateurs de la théologie allemande à l'application de l'histoire générale des religions dans les études bibliques ; il s'efforce aussi de populariser les résultats de la critique biblique. En Allemagne, comme ailleurs, il y a malheureusement un abîme profond entre les notions de la masse des fidèles sur la Bible et celle de la critique historique. D'autre part, dans les milieux socialistes et dans le monde de la libre pensée, où la préparation à l'étude de la Bible est fréquemment insuffisante, on s'empare trop souvent des conclusions les plus hardies et les plus contestables de certains critiques pour en déduire des thèses plus doctrinales qu'his-

toriques sur les origines du Christianisme. C'est à ce double inconvénient que M. Bousset s'efforce de parer dans un petit livre populaire, écrit avec entrain et fondé sur de solides études : *Was wissen wir von Jesus?* (Halle, Gebauer-Schwetschke ; in-8 de 79 p. ; prix : 1 mark).

4° Le dernier livre du professeur Seeberg, *Der Katechismus der Urchristenheit* (Leipzig, Deichert ; in-8 de v et 281 p. ; prix : 6 marks) mérite d'attirer l'attention des historiens ecclésiastiques. La thèse qu'il cherche à justifier est celle-ci : il y a eu, dès l'origine de la chrétienté, déjà avant la conversion de Paul, un enseignement formulé pour l'instruction des candidats au baptême. Cet enseignement comprenait une partie morale sous la forme traditionnelle des deux voies (de la lumière et des ténèbres), — une partie doctrinale, dans laquelle Dieu était présenté comme le créateur, le vivant qui a envoyé son Fils, Jésus-Christ, issu de la semence de David, et dans laquelle le Christ était dit assis à la droite de Dieu dans le ciel, régnant sur les anges et les puissances et destiné à prononcer le jugement. Il devait aussi y être parlé de la résurrection de Jésus et de son apparition aux Douze. Après avoir reçu cette double instruction morale et doctrinale, le néophyte recevait le baptême de purification, puis l'imposition des mains pour la communication du Saint-Esprit. Il devait probablement à cette occasion réciter l'oraison dominicale. Ensuite il était admis au repas eucharistique.

M. Seeberg semble avoir réagi avec raison contre l'idée trop répandue que tout fût laissé aux hasards de l'initiative individuelle dans la propagande chrétienne primitive. D'après l'*Épître aux Hébreux*, VI, 1 et suiv., il y avait certainement dès la fin du Ier siècle un enseignement élémentaire et supérieur parmi les chrétiens auxquels s'adresse cet écrit. Mais autant M. Seeberg paraît fondé à postuler l'existence de certains articles d'instruction religieuse parmi les premiers chrétiens, autant il est impuissant à montrer qu'il y eût un catéchisme unique, formulé dès le lendemain de la mort de Jésus, dans le premier groupe apostolique, et auquel Paul se serait conformé aussi bien que les autres apôtres. En exagérant sa thèse il nous semble l'avoir compromise. Mais cette exagération ne doit pas nous faire oublier les observations très justes que son livre contient.

5° La controverse historique sur l'origine et la signification primitive de la Sainte-Cène se continue en Allemagne. Parmi les travaux récents il convient de signaler le livre d'un jeune homme, M. *J. Hoffmann*, *Das Abendmahl im Urchristentum* (Berlin, Reimer ; in-8 de VII et 267 p. ; prix : 4 marks). Sa thèse peut se résumer ainsi : Jésus, ne croyant pas à sa mort prochaine, mais persuadé que le Royaume de Dieu devait se réaliser sans délai sur la terre, s'unit la veille de Pâques avec ses disciples par un repas d'alliance, sans avoir la moindre intention de créer une institution durable, encore bien moins d'instituer un sacrement. D'autre part, après sa mort, ses disciples prennent en commun des repas fraternels d'association, des agapes, comme cela se pratiquait ailleurs. Le souvenir du dernier repas pris avec Jésus se combina bientôt avec

la pratique de l'agape. Et saint Paul, d'accord sans doute avec les premiers chrétiens du monde grec, transforme ce repas en un banquet sacré, conforme aux habitudes cultuelles helléniques, véritable sacrement de communion avec le fondateur divinisé de la nouvelle société religieuse.

6° M. *E. Hennecke* vient de faire paraître, avec le concours de plusieurs collaborateurs, une traduction allemande des apocryphes chrétiens : *Neutestamentliche Apokryphen* (Tubingen; Mohr; gr. in-8 de XII et 558 p.; prix : 6 marks seulement). Il y a compris les écrits des Pères apostoliques. Le terminus ad quem est la mort d'Origène en 254. L'ensemble est divisé en six groupes, précédés chacun d'une introduction et d'une bibliographie : 1° les Évangiles (Logia, Ev. des Hébreux, des Égyptiens, des Ébionites, etc.; 2° les Epîtres; 3° les écrits didactiques et les homélies; 4° les écrits d'ordre ecclésiastique (Kirchenordnungen); 5° les Apocalypses; 6° les Actes apostoliques, qui forment de beaucoup le plus gros morceau. Une Introduction générale due à M. Hennecke lui-même est destinée à orienter les lecteurs sur la valeur et la signification de cette littérature, qui a été fort populaire dans la chrétienté primitive et qui est propre, plus que les écrits des premiers théologiens, à nous faire revivre l'état d'esprit des chrétiens des premiers siècles.

7° La publication de *J. Wilpert*, *Die Malereien der Katakomben Roms* (in-fol. de XIX et 596 p., avec 267 planches et 54 illustrations; Fribourg; Herder; prix : 300 marks) est une œuvre monumentale qui complète les *Catacombes* de Roller et la *Roma Soterranea* de de Rossi. Non seulement on y trouve la reproduction fidèle des fresques et peintures des catacombes actuellement connues, mais encore une interprétation minutieuse, précise, sans parti pris, d'autant plus appréciable que les préoccupations confessionnelles ont jusqu'à présent trop souvent influencé les jugements des historiens en ces matières.

8° Dans la grande collection des écrivains chrétiens des trois premiers siècles qui est publiée sous les auspices de l'Académie des Sciences de Berlin, la première partie de l'Histoire Ecclésiastique d'Eusèbe a paru par les soins de M. *Ed. Schwartz* pour le texte grec et de feu *Th. Mommsen* pour la traduction latine de Rufin (Leipzig; Hinrichs; 1 vol. in-8 de III et 507 p.; prix : 16 m.). L'utilité de la traduction latine de Rufin pour l'établissement du texte n'est pas grande; car Rufin en prenait à son aise avec l'original et résolvait les difficultés le plus souvent en les esquivant. Mais la traduction de Rufin a fait autorité dans le monde occidental jusqu'à la Renaissance et a acquis, de ce fait, une valeur historique considérable. Par contre le contrôle de la traduction syriaque, publiée par Nestle dans la nouvelle série des « Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Litteratur » (VI, 2), est très utile, parce que cette traduction est littérale.

L'apparat critique, comme on pouvait s'y attendre est très soigné. Mais on ne pourra apprécier les principes qui ont guidé M. Schwartz qu'après la publication des Prolégomènes qui seront joints, avec les Indices, à la seconde partie.

9° MM. *H. Achelis* et *Flemming* ont publié dans la même série des « Texte und Untersuchungen » mentionnée ci-dessus (X, 2) une traduction allemande de la Didascalia syriaque avec commentaire : *Die syrische Didaskalia übersetzt und erklärt* (Leipzig ; Hinrichs ; in-8 de VIII et 388 p. ; prix : 12 m. 50). La Didaskalia, nous le rappelons, est l'un des éléments principaux qui sont à la base des *Constitutions apostoliques*. Cette traduction allemande, venant à la suite de la française de M. Nau et de l'anglaise de Mme Gibson, a pu profiter des travaux déjà faits pour les améliorer sur certains points. Le texte syriaque publié par Lagarde en 1854 est resté ainsi pendant près de cinquante ans sans être mis à la portée des lecteurs non syriacisants, et voici que, coup sur coup, trois traductions nous sont fournies.

10° Nous signalerons enfin la traduction allemande de l'ouvrage de *S. I. Curtiss* : *Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients* (Leipzig ; Hinrichs ; in-8 de XXX et 378 p. ; prix : 9 m.) ; et le Manuel d'Histoire des Religions de M. *P. Wurm* (*Handbuch der Religionsgeschichte*, in-8 de 431 p. Calwerverlagsverein), fait à un point de vue biblique, avec une utilisation plus grande qu'à l'ordinaire de la littérature missionnaire et destinée au grand public.

J. R.

*
* *

Notre collaborateur M. A. Loisy apprécie en ces termes, dans la *Revue critique* (22 mai, n° 21) l'ouvrage de M. D. Nielsen, *Die Altarabische Mondreligion und die mosaische Ueberlieferung* (Strasbourg, Trübner, 1904, in-8). « Le sujet traité par M. Nielsen ne manque pas d'intérêt, et l'auteur fait preuve de solide érudition. On peut regretter qu'il n'ait pas mis çà et là un peu plus d'ordre et de clarté. Dans la première partie, qui concerne l'ancienne religion arabe, il s'appuie principalement sur les inscriptions minéennes et sabéennes pour définir l'idée de Dieu, l'origine des temps et des lieux saints, celle des symboles religieux. Il s'autorise des noms propres où entre le nom divin *il* (*el*) pour en déduire une sorte de monothéisme primitif. Question difficile et embrouillée. Il faudrait savoir à qui et à quoi se rapporte cet *il*. Le commentaire de la théophanie du Horeb par les noms, coutumes et institutions de l'Arabie est très instructif. Mais on ne doit pas se hâter de conclure que Iahvé et Horeb sont deux noms de la même divinité. Le rapport de la manifestation de Iahvé par l'extermination des premiers-nés avec la manifestation de la lune en son plein, temps fixé pour les sacrifices au dieu lunaire, est fort ingénieux, trop peut-être ; de même l'identification de la lune et de l'ange de Iahvé qui guidait les Israélites dans la colonne de feu et de nuée ; les quarante jours que Moïse passe sur le Sinaï sans boire ni manger ne sont pas en relation très étroite avec le ramadan ; que la face de Iahvé soit dite lumineuse, ce n'est pas une preuve que le dieu d'Israël ait été une divinité lunaire. N'est-il pas vrai que, dans ces matières d'histoire religieuse, si le rapprochement éclaire presque

toujours (celui que M. N. établit, par exemple, entre la carrière de Moïse et celle de Mahomet ne laisse pas d'avoir son utilité) l'identification trompe souvent? »

*
* *

M. P. Herrmann vient de donner le livre sur la mythologie nordique qu'annonçait implicitement sa « Deutsche Mythologie » publiée en 1898 (*Nordische Mythologie in gemeinverständlicher Darstellung*. 8°, Leipzig, Engelmann, 1903). Ce nouvel ouvrage reproduit à peu près les divisions du précédent : I. L'animisme ; II. Transition de l'animisme au naturisme ; III. Le naturisme et les dieux ; IV. Le culte ; V. Les mythes de la création et de la fin du monde. Malgré quelques hypothèses médiocrement plausibles et de trop nombreuses lacunes dans la bibliographie, le livre de M. Herrmann est un essai intéressant de vulgarisation méthodique appliquée à des résultats historiques jusqu'à présent dispersés ou à peine classés.

*
* *

Le premier double fascicule de la *Byzantinische Zeitschrift* pour l'année 1904 contient un groupe de travaux dont l'intérêt pour l'histoire religieuse mérite grandement d'être signalé à nos lecteurs. Outre une notice de M. Petros N. Papageorgiu sur les manuscrits des *Oracula Sibyllina*, un examen de la *Vie anonyme de saint Gérasime* par M. Henri Grégoire, vie qu'il estime avoir été écrite, dans la seconde moitié du VIe siècle, par un moine du couvent de Gerasime, le même fascicule renferme une étude sur l'hellénisme de Jean Chrysostome due à M. Anton Naegele. Elle nous fait voir le grand orateur dans ses rapports extérieurs, « séculiers », avec la civilisation de son temps, et d'autre part les éléments classiques de sa culture et de son œuvre. M. A. Naegele, sous la forme concentrée et très nourrie de faits qui lui est propre, a écrit des pages de psychologie littéraire qui éclairent d'un jour singulièrement nouveau cette phase de l'histoire de l'hellénisme chrétien.

ITALIE

M. N. Terzaghi vient de publier, en tirage à part, ses articles sur le mythe de Prométhée parus dans les *Studi religiosi* (VI, 1903 ; I et II 1904). Le premier chapitre est consacré à l'examen du mythe dans sa forme la plus complète, le second à des investigations relatives à ses origines profondes, le troisième à son évolution à travers la littérature classique. La bibliographie des sources et des travaux de seconde main est certainement une des plus touffues qui soient ; M. T. a eu donc le plus grand mérite à l'éclaircir et à en donner un

résumé qu'il a su rendre attrayant. Quant à l'originalité de ses propres conclusions, elle ne saurait faire de doute pour ceux qui connaissent les précédents travaux de l'ingénieux mythologue. Les éléments orientaux de la légende prométhéenne ont surtout été dégagés par lui avec une sagacité incontestable.

P. A.

Le Gérant : Ernest Leroux.

LE SHINNTOÏSME

(*Suite*[1])

Auprès de cette triomphante déesse du jour, le dieu de la Lune[2] semble bien pâle : et en effet, il n'obtient qu'une place très inférieure dans le panthéon japonais. A peine sa naissance a-t-elle été signalée qu'il disparait de la légende. D'après les premiers textes, il devait être le compagnon du Soleil et partager son gouvernement[3] ; mais, dans la suite du récit, il ne joue plus aucun rôle, et son existence même n'est plus signalée. C'est à peine si on le verra se manifester, une seule fois, à une époque tout à fait tardive, pour réclamer un culte : et encore n'est-ce pas pour lui-même, mais pour son ancêtre le dieu Takaghi[4]. Il est donc certain qu'au début du

1) Voy. t. XLIX, pp. 1-33, 127-153, 306-325.

2) *Tsouki-yomi-no-mikoto* (K, 43 seq. ; N, I, 19 seq.) M. à m. : l'auguste lune des ténèbres. Appelé aussi, (dans une variante du N, *ibid.*), *Tsouki-youmi*, c'est-à-dire l'arc des ténèbres ; ce qui, rapproché surtout du mythe (*ibid.*, p. 20) qui fait émaner le dieu d'un miroir de cuivre blanc, évoque le souvenir de l'arc d'argent classique. — Certains auteurs, (par ex. le Rév. C. Munzinger, *Die Japaner*, Berlin, 1898, p. 193), représentent à tort la lune comme une divinité féminine. (Voy. le *Mannyôshiou*, livres 6, 7, 10, où le dieu de la lune est appelé *Tsouki-yomi-wotoko*, ou *Tsouki-hito-wotoko*, c'est-à-dire justement l'*homme-lune* ; et cf. plus haut, p. 310, n. 3).

3) K, 43. Cf. N, I, 19 : « Son rayonnement ne le cédait en splendeur qu'à celui du soleil. Ce dieu devait être le compagnon de la déesse du Soleil, et prendre part à son gouvernement. C'est pourquoi Izanaghi et Izanami l'envoyèrent aussi au ciel. »

4) Année 487 : « Kotoshiro Ahé no Omi, agissant en vertu d'un ordre impérial, vint en mission à Imna. Alors le dieu de la Lune, par la bouche d'un certain homme, s'adressa à lui, en lui disant : « Mon ancêtre Taka-mi-mousoubi (autre nom de Takaghi ; cf. K, 15 et 96) a eu le mérite de contribuer à la création du ciel et de la terre. Qu'on lui rende un culte en lui consacrant des hommes et du terrain. Je suis le dieu de la Lune, et il me sera agréable

VIII[e] siècle, Tsouki-yomi était un dieu depuis longtemps négligé. Mais il est fort probable aussi qu'à une époque plus lointaine, il avait tenu un tout autre rang dans la religion japonaise. Peut-être avait-il brillé d'un éclat plus vif que le soleil lui-même dans les temps les plus reculés, quand ses adorateurs étaient au niveau de ces tribus arriérées qui, de nos jours, sont encore fidèles au vieux culte lunaire[1]. A tout le moins, si le *Kodjiki* l'oublie, le vieux mythe explicatif que nous a gardé le *Nihonnghi* suffit à prouver son importance passée[2], et les textes qui nous annoncent sa mission, à côté de celle d'Amatéras, demeurent comme les indices très anciens d'un édifice abandonné et détruit, mais dont les fondations prouvent l'existence historique. Pour la lune, comme pour le soleil, les progrès de la raison devaient atténuer peu à peu l'adoration primitive : ils l'ont refroidie plus vite pour la lune, parce qu'elle n'avait pas l'éclat vainqueur du soleil.

Cette rareté des mythes lunaires dans les anciens documents devait laisser le champ libre à l'imagination des théologiens indigènes. D'autant plus que cet astre mystérieux, qui parfois chasse les terreurs de la nuit, mais qui parfois aussi les exaspère, devait fatalement provoquer chez les Japonais, comme chez tant d'autres peuples, une impression vague, mêlée d'admiration et de peur. Ils se trouvèrent donc partagés entre le désir de l'adorer et la crainte de subir ses influences malignes[3]. Le terrain était ainsi préparé pour

qu'une offrande soit faite selon son désir. » Kotoshiro retourna donc à la capitale, et rapporta toutes ces choses à l'empereur. Les rizières d'Outaaraçou furent consacrées au dieu, et Oshimi no Soukouné, l'ancêtre des Agatanoushi de Youki, fut désigné pour le service de son temple. » (N, I, 391.)

1) Voy. A. Réville, *op. cit.*, II, p. 226, et *pass.*

2) Voy. plus haut, p. 32. — Cf. aussi I. Dooman, *The beginning of Japanese history, civilization, and arts*, dans T. XXV, p. 79.

3) Influences qui d'ailleurs peuvent être réelles, vu l'intensité du clair de lune japonais ; c'est ce que me disait un jour le Dr Scriba, professeur à la Faculté de médecine de Tokio. — Cf., chez les Grecs, le dédoublement de Séléné et d'Hécate, exprimant ces deux sentiments opposés. (Voir Bouché-Leclercq, *Hist. de la Divination*, I, 339; II, 129, n. 1, 270, 272). — Hirata fait observer que, malgré les vers du *Manyôshiou* en l'honneur de la lune, on

les érudits du shinntoïsme, qui finirent par identifier la lune avec l'empire souterrain où règne Szannoô, dieu des tempêtes et maître des Enfers. Cette théorie reposait, sans contredit, sur des arguments fort spécieux[1], qu'on

regardait en général comme néfaste de l'admirer ; et il en donne pour raison (sans doute inexacte) un vers du *Icé Monogatari* (*Contes d'Icé*) qui dit que « l'homme vieillit en accumulant les lunes ». Il constate cependant la coutume de faire des offrandes à la lune, le 15e jour du 8e mois ; mais il pense que c'est probablement un usage venu de la Chine. (Voy. T. III, app., p. 75.) Je crois au contraire qu'il s'agit là d'un culte tout à fait spontané, qui a eu son origine à la fois dans l'habitude générale des Japonais d'aller contempler tous les grands spectacles de la nature et dans le sentiment d'adoration qui s'éveille en eux dès qu'ils sont en présence de l'objet admiré. L'influence chinoise a pu modifier quelques formes secondaires de ce culte : elle ne l'a pas créé.

1) Hirata, après Hattori, et contre l'opinion de Motoori qui regardait tout naturellement le *Yomi* comme la demeure des morts (voy. notre chapitre sur le *Séjour des dieux*), donne les raisons suivantes pour identifier la lune avec ce royaume souterrain. D'abord, le mot *yomi* dans le nom du dieu *Tsouki-yomi* est évidemment le même que le mot *yomi*, employé pour désigner l'empire des ténèbres où Szannoô finit par se réfugier. Ensuite, bien que dans le *Kodjiki* le gouvernement de la mer soit donné à ce dernier dieu, un passage correspondant du *Nihonnghi* parle du dieu de la Lune comme ayant été désigné pour cette fonction. Le meurtre de la déesse de la Nourriture est attribué à Szannoô par le *Kodjiki*, à Tsouki-yomi par le *Nihonnghi*. Le fait que les marées suivent le mouvement de la lune devient une nouvelle raison de conclure que les deux dieux ne font qu'un. Au reste, de même que toute la région pénétrée par la lumière du soleil fut appelée *hirou* (le jour), de même le *yorou no ouosou Kouni* (le royaume de la nuit), que Tsouki-yomi fut chargé de gouverner, s'identifie très bien avec le *Yomi*, où la clarté du ciel doit être interceptée par la terre. Enfin, la notion du *Yomi* comme séjour des morts doit être regardée comme relativement moderne ; d'autant plus que les quelques dieux que les anciennes annales nous signalent comme ayant visité ce royaume souterrain étaient encore en vie lorsqu'ils y entrèrent. (Voy. le *Sanndaïko*, pp. 15, 16, etc.) — Ces arguments me semblent plus ingénieux que conformes à la tradition primitive. En effet, remarquons d'abord que le Yomi a d'autres noms, qui précisent bien son caractère. C'est le *Ne no Kouni*, m. à m. « pays-racine » (expression qui se trouve déjà dans le *Nihonnghi*, I, p. 20, et que les érudits shinntoïstes n'expliquent pas, comme on pourrait s'y attendre, par l'idée qui chez nous a fait naître l'expression « manger le blé par la racine », mais bien par l'idée que cette région est à la racine de la terre) ; puis, le *Soko no Kouni*, ou pays du fond ; le *Shita-tsou-Kouni*, ou pays d'en dessous ; le *Ne no Kataçou Kouni*, ou pays du coin (*kataçoumi*, dans le sens de la partie la plus basse ou la plus éloignée. Voy. T. III, app., p. 58). Sous tous ces noms, on trouve la notion très nette que le *Yomi* est un royaume souterrain. Quel est l'argument fondamental de Hirata pour assimiler cette région à un astre ? C'est que le mot *yomi* se

pourrait encore appuyer par des considérations tirées d'autres religions primitives[1]; mais elle avait pour résultat nécessaire de transformer tout le caractère du dieu : Tsouki-yomi devenait le gouverneur de la lune, au lieu d'être la Lune en personne[2]; et c'est une conclusion que

retrouve également dans le nom du dieu de la Lune. Mais c'est jouer sur les mots : car de ce que *yomi* signifie à la fois l'obscurité du ciel pendant la nuit et l'obscurité du tréfonds de la terre, il ne s'ensuit évidemment pas qu'il faille identifier ces deux régions. Lorsque nous parlons d'une « belle nuit » ou de la « nuit éternelle », nous ne parlons pas de la même nuit. Donc, de ce que Szannoô est descendu au royaume des ténèbres, on ne saurait conclure qu'il est monté dans la lune. En attendant, Szannoô et Tsouki-yomi sont pris l'un pour l'autre dans deux mythes. L'un est celui du meurtre de la déesse de la Nourriture, pour lequel nous adoptons de préférence la version du *Nihonnghi* (voy. p. 33, n. 1); mais Tsouki-yomi apparaît alors dans sa fonction lunaire habituelle, et non dans celle d'un dieu des mers. L'autre est l'attribution aux grandes divinités de leurs domaines dans la nature; mais comme l'océan est assigné à Szannoô par tous les textes, à l'exception d'une seule variante du *Nihonnghi* (I, 28), nous croyons plus prudent de nous en tenir à la tradition générale. (Dans le *Kodjiki*, 43; et dans le *Nihonnghi* lui-même, 19, 20, 32, etc., où toujours Szannoô reçoit le royaume des mers, tandis que Tsouki-yomi, frère de la déesse solaire comme dans Hésiode la Lune est la sœur du soleil, est toujours associé au gouvernement céleste.) Reste alors l'argument tiré de cette idée que les dieux seraient descendus vivants aux Enfers. Mais tout au contraire, nous n'y voyons entrer Izanami qu'au moment où elle vient de mourir; Izanaghi, qui va l'y poursuivre, ne rencontre qu'une masse de pourriture; et par conséquent, lorsqu'on nous dit qu'un dieu finit par s'y retirer, c'est apparemment qu'il passe dans l'autre monde. Tout cela est fort clair pour qui ne cherche pas dans nos mythes la cosmogonie savante que les théologiens shintoïstes ont voulu à toute force y trouver.

1) Par exemple, au Brésil, la conception d'un méchant dieu lunaire qui habite les demeures souterraines où l'astre disparaît chaque jour (voy. A. Réville, *op. cit.*, I, p. 367; cf. p. 391, etc.). On pourrait donc être tenté, sans aller jusqu'à confondre comme Hirata le ciel nocturne et le séjour des morts, de rapprocher au moins Szannoô et Tsouki-yomi. Par malheur, il n'existe pas un seul texte qui identifie les deux divinités, tandis qu'au contraire de nombreux passages les font apparaître, en même temps, comme des personnages distincts du drame mythique.

2) De même qu'en vertu de cette théorie, Amatérasu n'était plus le Soleil, mais seulement un esprit qui le gouverne. Or, tous les textes nous disent que le Soleil et la Lune furent appelés au gouvernement céleste, et pas un texte ne nous dit que le soleil et la lune soient gouvernés par un Esprit distinct. — M. Chamberlain n'en écrit pas moins que la lune appartient (*belongs to*) à un

les anciens textes ne nous permettent pas d'accepter [1].

Elle n'a pas été adoptée non plus par le peuple japonais qui, fidèle à la notion primitive, continue d'adorer la Lune comme un dieu vivant. Sans doute, Tsouki-yomi est toujours négligé : peu de lettrés lui rendent un culte; et même chez le vulgaire, le sentiment esthétique tient à peu près autant de place que le sentiment religieux dans la contemplation de l'astre [2]. Mais la lune n'en reçoit pas moins, avec les hommages dus à sa beauté, les offrandes réservées aux puissances divines [3]; le peuple qui va voir sa superbe ascension, à certaines époques [4] et à certains endroits fa-

frère d'Amatéras (qui d'ailleurs, pour lui aussi, est Szannoô. *Things Japanese*, p. 375. — Cf. plus haut, p. 323, n. 1). — Conséquences du système de Hirata : après s'être vu obligé de transformer nos vieux récits de la manière la plus étrange (voy. T, III, app., p. 68), il aboutit à composer une prière en l'honneur « d'Izanami et des autres dieux qui habitent la lune. » (*Ibid.*, p. 74.)

1) Toutes les fois qu'un dieu a plusieurs noms, nos vieux documents, très attachés à ces questions de forme, ne manquent pas de les énumérer par le menu; si donc aucun passage ne nous dit que Szannoô est un des noms de Tsouki-yomi, ou l'inverse, c'est qu'ils n'ont jamais été identifiés dans le Shinntô primitif.

2) A l'exemple de leurs aïeux, qui se faisaient construire des pavillons spéciaux pour cette contemplation, les Japonais d'aujourd'hui sont fanatiques du clair de lune. Mais il suffit d'avoir observé une seule fois le peuple, au bord de la mer, par une des nuits traditionnelles, pour se rendre compte de la différence qui existe entre le culte de la lune et celui du soleil. En somme, au moment où la lune se lève, tous sont saisis d'admiration, beaucoup font une courte adoration, mais un petit nombre seulement la prolongent ; il semble que tous aient hâte d'en finir avec la formalité religieuse pour se livrer tout entiers au plaisir des yeux.

3) On offre des gâteaux de riz à la lune, puis on les mange en la regardant. Ces gâteaux s'appellent *tsouki-mi-danngo* (gâteaux de la contemplation lunaire), ce qui indique assez qu'ici le spectacle domine ; mais l'offrande religieuse n'en subsiste pas moins. Ce caractère est bien marqué surtout par les noms de « lune des haricots », donné à la lune la 15ᵉ nuit du 8ᵉ mois, et de « lune des châtaignes », la 13ᵉ nuit du 9ᵉ mois ; à ces deux époques, on présente à l'astre, outre les haricots ou les châtaignes qui distinguent la fête, des bouquets d'eulalies et de lespédezas. — Cf., pour la Chine, de Groot, *Les fêtes annuelles à Emoui*, trad. C. G. Chavannes, pp. 468 seq., 473 seq., 510 seq. et pass.

4) Époques traditionnelles : surtout les trois grandes nuits du trimestre d'automne, c'est-à-dire la 26ᵉ nuit du 7ᵉ mois, la 15ᵉ du 8ᵉ (et les nuits environnantes), enfin la 13ᵉ du 9ᵉ, d'après l'ancien calendrier, soit cinq ou six se-

voris[1], s'élève de l'admiration à la prière ; le ravissement des yeux s'achève dans l'adoration du cœur[2]. C'est assez pour qu'en rapprochant de ces sentiments contemporains les mythes primitifs qui attribuent à la Lune la même naissance qu'au Soleil, le même gouvernement parallèle et la même importance dans un même récit fameux, nous la classions sans hésiter dans la catégorie des vieilles divinités naturistes[3].

maines avant ces dates, d'après le calendrier actuel. On adore le lever de la lune ; puis on admire paisiblement le spectacle, souvent jusqu'aux premières heures du matin, en buvant quelques coupes de vin de riz et en improvisant des vers de circonstance.

1) Les lieux préférés sont naturellement, comme pour le soleil, soit des endroits élevés, soit surtout les bords de la mer ; les rivages de Teppodzou, Sousaki, Shibaoura, Takanawa, Shinagawa, Hakkêtsaka, Hanéda, la colline d'Atago, le plateau de Loushima. L'image de la lune vue par réflexion dans l'eau attire aussi de nombreux admirateurs sur les bords de la Soumida, de la rivière de Matsosaki, de la Tatégawa, de l'Onaguigawa, de la Tamagawa. Un simple agenda contemporain, le *Denka Hôzou* (ou Code-Trésor à se transmettre de génération en génération, rédigé chez Hakoubounkan, 27e année de Meiji), devient lyrique dès qu'il aborde le chapitre du *clair de lune* (*koumghettsou*, ou contemplation de la lune, en chinois) : « Aux ondes d'or et aux vagues d'argent, dit-il, si on monte *sur* la lune dans une jonque légère, et si on descend la rivière Soumida au vent de l'automne qui vient des deux bords, l'homme sentira qu'il n'est pas de ce monde. » Et plus loin : « Lorsqu'on contemple la lune de l'étang de Shinobazu ou de l'étang Taméiké à Açakça, quoiqu'on soit dans la rue, le spectacle est effroyablement (*sousamadjiki*) admirable. » En somme, c'est toujours le sentiment esthétique qui domine : la lune est plus admirée que le soleil, et moins adorée, mais il n'y a là qu'une différence de degré.

2) Ce sentiment est si naturel chez l'homme que, dans la Bible, Job se vante d'avoir résisté à la tentation d'adorer la lune, lorsqu'il la contemplait dans sa course magnifique (*Job*, xxxi, 26 seq.). Au Japon, un de mes collègues allemands surprit un soir sa petite fille en train d'adorer la lune qui montait derrière les arbres du jardin.

3) Dans le *Yamato-hime-Seiki* (début du xiie s.), la lune est représentée comme un homme à cheval ; et quoi qu'en dise M. Florenz (*Nihongi, Zeitalter der Götter*, p. 27, n. 16), cette conception peut fort bien être indigène, la lune étant, pour les vieux Japonais, une divinité masculine qui chemine dans le ciel. Aujourd'hui, l'imagination populaire voit surtout dans la lune un lièvre, qui prépare des gâteaux en pilant du riz dans un mortier. Est-ce un simple emprunt à la légende chinoise, comme le pense M. Chamberlain (*Things japanese*, 375) ? Rien ne le prouve ; car, outre que la notion japonaise s'appuie sur la langue même (*motchi* signifiant à la fois « pleine lune » et « gâteau de riz »),

Après le glorieux soleil flamboyant, après la lune brillante, mais déjà si pâle, le lointain scintillement des étoiles va paraître encore plus humble et plus effacé. Ces petits points lumineux semblent fixes; et c'est pourquoi l'antique astronomie, qui mettra longtemps à remarquer l'existence de planètes errantes, commence par n'élever au rang des astres que le soleil et la lune, dont la course éclatante s'impose à l'observation. De plus, l'utilité pratique des deux grands luminaires est manifeste; mais à quoi peuvent bien servir les étoiles[1]? Or, nous savons que, d'une part, le mouvement des objets physiques est le phénomène le plus propre à éveiller l'idée de personnes animées, et que, d'autre part, ce fut surtout la peur de la nuit qui fit adorer les dieux de la lumière. D'où il suit que, d'une manière générale, les religions primitives qui élevaient le plus volontiers la lune et le soleil au rang des dieux négligeront aisément d'y admettre les étoiles[2], et que, dans tous les cas, la déification sera plus vague, le culte plus rare. C'est ce qu'on observe au Japon.

En effet, tandis que la déesse du soleil y est reine dans la religion, et tandis que le dieu de la lune y est roi dans la poésie, les étoiles au contraire n'apparaissent presque jamais, ni dans les textes sacrés, ni dans les recueils littéraires; et manifestement, le silence des poètes fait assez pressentir l'état d'esprit des hommes religieux[3]. Cependant, il ne faut

l'idée générale du lièvre lunaire se retrouve dans toutes les parties du monde, soit dans l'antiquité (Grèce, Inde, Égypte), soit de nos jours : en Asie encore, chez les Thibétains ; en Afrique, chez les Zoulous ; en Amérique, chez les Mexicains; en Europe même, chez les Russes (voy. Lang, *op. cit.*, p. 121 ; E. Lefébure, dans *Mélusine*, t. VIII, n° 2, col. 25 seq. ; de Gubernatis, *Die Thiere in der indogermanischen Mythologie*, p. 187, 399 ; de Groot, *op. cit.*, p. 497, 501 ; etc.).

1) Au XIXe siècle, Hirata constate qu'on croit en général les étoiles dépourvues d'utilité pratique. Il répond qu'elles pourraient servir à guider vers le Japon les lointains Barbares, s'ils comprenaient que leur devoir est d'y amener des navires chargés de tributs pour l'empereur (T, III, app., p. 62).

2) Voy. sir John Lubbock, *Origines de la civilisation*, pp. 312 seq.

3) On a souvent remarqué que les Japonais admirent beaucoup moins les étoiles que nous, qui en avons fait un lieu commun de notre poésie. Comme le dit M. Chamberlain, « jamais aucun barde japonais ne les a apostrophées

rien exagérer[1]; et s'il est certain que, dans les vieux documents, nous ne pouvons découvrir aucune trace d'un culte stellaire formel, en revanche nous y trouvons des indices très nets d'une vague divinisation, bien antérieure sans doute au temps où furent écrites nos légendes. C'est d'abord le dieu Kagacé-ouo, « le Mâle brillant »[2], le seul qui refusa de se soumettre aux deux dieux célestes envoyés pour pacifier le pays, lorsqu'ils eurent mis à mort « les divinités mauvaises et les tribus des herbes, des arbres et des rochers[3] ». Puis, c'est le dieu-tisserand Také-ha-dzoutchi, qu'ils lui dépêchèrent ensuite, et qui sut l'amener à composition[4]. Assurément, Kagacé-ouo n'est pas traité avec beaucoup de respect par l'auteur de notre récit : car tandis que le Soleil porte toujours le titre de dieu, et tandis que la Lune reçoit au moins l'épithète d'auguste, le nom de l'étoile n'est pas accompagné du moindre terme d'honneur[5]; mais n'oublions pas que, dans ce mythe, il s'agit d'un rebelle et d'un vaincu[6]; et au reste, le dieu-tisserand, qui représente aussi sans aucun doute une étoile et qui semble toucher de près à Kagacé-ouo, porte, lui, le titre d'auguste[7]. En tout cas, le « Mâle brillant » joue sans

comme la Poésie du Ciel » (*Things japanese*, p. 376 ; cf. K, Introd., p. LX). Elles sont cependant louées quelquefois, comme nous allons en voir la preuve, un peu plus loin, dans une des plus antiques poésies japonaises.

1) Itchikawa allait jusqu'à affirmer que les étoiles ne sont pas mentionnées une seule fois dans les récits de l'âge des dieux (voy. T, III, app. p. 27).

2) Appelé aussi, dans une variante (N, I, 79), Ama-tsou-mika-boshi et Améno-Kagacé-ouo, ce qui indique toujours un dieu du ciel, bien qu'il apparaisse dans une aventure terrestre.

3) N, I, 69. Dans la variante p. 79, Kagacé-ouo nous est même donné comme une divinité céleste, dont les deux envoyés demandent l'exécution avant de descendre pour pacifier le pays.

4) N, I, 70. L'idée contenue dans le nom de Také-ha-dzoutchi (brave-feuille-aîné) n'est pas bien claire; mais aucun doute sur le titre de dieu-tisserand, exprimé par le mot *shidzouri* ou *shidori* (*shidzou*, étoffe ; *ori*, tisser).

5) Ni *kami*, ni *mikoto*. (Ces deux termes sont d'ailleurs à peu près synonymes).

6) La variante N, 79 le qualifie de « mauvais dieu », mais de dieu tout de même.

7) La nature stellaire de ce second dieu résulte assez de la coïncidence frap-

contredit un rôle d'une certaine importance, puisqu'il est le dernier héros qui s'oppose à la descente du fils des dieux. Mais est-ce là, comme on l'a souvent dit[1], la seule légende antique où apparaissent les étoiles? En aucune façon; car le centre même de toute l'histoire sacrée, c'est la Tranquille rivière du ciel[2], et les mythes du feu renferment à cet égard des passages bien significatifs. En effet, lorsqu'Izanaghi tue le dieu du Feu, le sang de ce dernier rejaillit jusqu'au ciel et, comme le lait de Junon[3], retombe en étoiles. Non seulement il va tacher les innombrables rochers de la rivière céleste[4], c'est-à-dire des étoiles déjà[5], et même, d'après une des variantes[6],

pante qui existe entre son genre d'occupation d'une part (cf. plus bas, sur les autres divinités tisserandes), et d'autre part son intervention directe auprès de Kagacé-ouo. (Car dans ces récits de soumission, si fréquents au cours de nos mythes, nous voyons sans cesse que celui qui obtient le résultat demandé est un héros qui touche de près au vaincu, son père par exemple.)

1) Comment M. Aston et M. Florenz, qui ont traduit le mythe des deux dieux stellaires (Aston, *op. cit.*, p. 69, Florenz, *op. cit.*, p. 168), peuvent-ils soutenir l'un et l'autre, après Hirata (T. III, app., p. 61), que Kagacé-ouo est le seul dieu-étoile mentionné dans les mythes japonais? Voy. d'ailleurs plus bas, pour d'autres étoiles divinisées.

2) Voy. N, I, 23, 29, 42, etc.

3) Les Japonais auraient applaudi aux vers de Musset :

« Une goutte de lait dans la plaine éthérée
Tomba, dit-on, jadis du haut du firmament.
La Nuit, qui sur son char passait en ce moment,
Vit ce pâle sillon sur sa mer azurée,
Et secouant les plis de sa robe nacrée,
Fit au ruisseau céleste un lit de diamant. »

La conception vague d'un fleuve qui coule parmi des rochers étincelants répond en effet très bien à l'antique notion japonaise.

Cf. aussi la légende finnoise d'après laquelle le lait d'une déesse devient le minerai de fer rougeâtre du pays. (A. Réville, *op. cit.*, II, 192.)

4) N, I, 23, 29. (Le *Kodjiki*, p. 32, ne parle que des rochers de la terre; mais un seul texte ne saurait prévaloir contre les nombreuses versions que le rédacteur du *Nihonnghi* avait puisées dans de vieux documents.)

5) La Voie lactée est, pour les Japonais, une *rivière*, où le caractère matériel domine; ses étoiles ne paraissent donc pas avoir été l'objet d'une divinisation spéciale; mais en tout cas, les gouttes de sang qui vont frapper les rochers de son lit ou qui se perdent dans l'espace deviennent certainement des dieux. (Voy. p. 158, n. 1.)

6) N, I, 29 : « Le sang jaillit et tacha les cinq cents rochers qui sont au milieu des quatre-vingts rivières du ciel. »

ceux de quatre-vingts rivières pareilles, mais il fait surgir ainsi des dieux nouveaux, dont les noms contiennent à la fois l'idée d'éclats de rocs, l'idée de feu, l'idée de soleil[1]; ne sont-ce pas des étoiles encore? Et l'étrange scintillement de certaines étoiles, qui sont blanches aujourd'hui, mais qui étaient rouges à l'époque où notre mythe s'élaborait[2], ne peut-il pas aider à comprendre l'illusion qui lui a donné nais-

1) Entre autres divinités issues du sang de Kagou-tsoutchi, nous trouvons : Mika no haya-hi (puissamment rapide, soleil), Hi no haya-hi (feu, rapide, soleil), Iha-sakou (rocher, éclat), Né-sakou (racine, éclat), Iha-tsoutsou-ouo (rocher, aîné, mâle), *etc*., (N, I, 23, 29; et cf. l'opinion de certains commentateurs japonais, qui font venir *hoshi* (étoile) de *ho-ishi* (feu, pierre). Une version nous dit même, non pas que le sang du Feu fit naître des dieux en tachant les rochers de la Voie lactée, mais que ce sang engendra ces rochers (N, 23), ce qui supposerait leur divinisation.

2) Nombre d'étoiles, aujourd'hui même, sont rouges, rougeâtres ou jaunissantes (voy. C. Flammarion, *Les étoiles*, p. 692 seq., catalogue de 622 étoiles rouges, et p. 74, planche d'étoiles colorées); mais d'autres sont devenues blanches, comme Sirius, la plus brillante étoile du ciel, qui était rouge au temps de Ptolémée et que les Romains appelaient *rubra canicula* (Horace, *Sat*., II, v; Sénèque, *Quest. nat*., liv. I). Or, la formation de nos mythes du Feu est sans doute bien antérieure au IIe siècle de l'ère chrétienne, et d'ailleurs on ignore à quelle époque a pu se produire le changement de couleur. Remarquons, d'une part, que la Voie lactée est la région du ciel la plus riche en étoiles rouges, à commencer par l'étoile *mu* de Céphée, qu'on peut voir, à l'œil nu, flamboyante comme un grenat translucide; d'autre part, qu'un des endroits les plus lumineux de cette Voie lactée est justement dans les parages de la constellation du Grand Chien, où éclate Sirius. Notons aussi que John Herschell, dans ses observations au cap de Bonne-Espérance, aperçut soixante-seize étoiles rouges, dont quelques-unes lui « faisaient l'effet de gouttes de sang dans le miroir du télescope »; et que, pareillement, la variable rouge R du Lièvre, découverte par Hind en 1845, lui apparut comme « une goutte de sang sur le fond noir du ciel. » Très au-dessous du télescope, mais au-dessus de l'œil européen, il y a l'œil japonais, qui a su distinguer des mouvements (vol des oiseaux, galop du cheval) dont nous ne nous doutions pas avant la photographie instantanée, et des nuances que nos impressionnistes les plus hardis n'auraient jamais soupçonnées dans un paysage, sans la révélation que leur apportèrent les estampes à un sou de la vieille Édo. Il est donc permis de supposer que, soit en raison de l'aspect réel des astres au temps d'éclosion de la légende shintoïste, soit en raison de l'acuité visuelle de ceux qui les contemplaient, le ciel apparut souvent aux Japonais primitifs avec un éclat rougeâtre et des taches sanglantes dont le mythe de Kagou-tsouchi ne serait que la fidèle expression.

sance. Peu importe d'ailleurs le sens de ce récit; car d'autres légendes, plus précises, vont faire intervenir des astres qu'on ne saurait contester; une surtout, qui nous parle de la Céleste Tisseuse. Dans une poésie d'un caractère primitif, une jeune déesse s'écrie : « Oh! c'est le dieu Adji-shiki qui traverse deux augustes vallées avec l'éclat des augustes joyaux assemblés, des augustes joyaux assemblés que porte autour de son cou la Vierge-tisseuse du ciel[1] ». Ici, plus aucun doute : nous retrouvons de nouveau la fonction si générale des étoiles, qui est de tisser des rayons comme une tisserande trame ses fils. Là-dessus, les commentateurs prétendent naturellement que cette étoile est d'importation chinoise, attendu qu'elle porte le nom de Tisserande comme un groupe d'étoiles fameux chez les Chinois[2]. Mais, sans parler même des autres pays où on peut observer un mythe semblable[3], n'est-il pas évident que l'idée essentielle de cette légende répond tout à fait à une tendance générale et spontanée de nos récits? Quelle était donc l'occupation d'Amatéras elle-même, lors-

1) K. 99. Le texte est à peu près le même dans le N. I, 75.

2) M. Aston identifie, sans autre explication, la Tisseuse du poème japonais (N, I, 75) à la Tisseuse chinoise *Tchi-Nu*, personnification d'un groupe stellaire formé de Vêga et de deux autres étoiles de la Lyre ; et il prétend aussitôt tirer de là une indication quant à la date de ces vers, qui dans ces conditions n'auraient pu être écrits qu'après l'introduction de l'astronomie chinoise ou des mythes chinois y ayant trait. M. Chamberlain, critiquant Motoori (K, p. 99, n. 33), admet la même opinion comme évidente. M. Florenz l'adopte aussi (*op. cit.*, p. 181, n. 9), et s'étonne même que les savants japonais ne s'y soient pas rangés. Mais aucun de ces philologues ne donne le moindre argument sérieux à l'appui de cette confusion. La similitude des noms, seule base de leur théorie, ne prouve rien lorsqu'il s'agit, comme dans le cas présent, d'une désignation aussi générale que celle de l'occupation mythique d'une divinité. Une femme qui tisse s'appelle une tisseuse, et elle portera ce nom chez tous les peuples qui auront imaginé des déesses dont la fonction est de tisser.

3) Par ex., chez les Finnois, de jeunes déesses s'occupent à tisser, tantôt des vêtements, tantôt les rayons de l'arc-en-ciel ou les franges pourprées des nuages au soleil couchant (voy. A. Réville, *op. cit.*, II, p. 180). — Les étoiles, habiles à lier les fils de leur trame coutumière, doivent posséder aussi le pouvoir de délier. Ne serait-ce pas en vertu de cette idée que la magie hindoue compte sur deux étoiles, les « délieuses », pour dénouer les liens d'un mal redouté? (Voy. Victor Henry, *op. cit.*, p. 203 et 204, n. 1.)

qu'un dernier outrage de son frère la contraignit à se cacher? Quel était le travail de sa jeune sœur, la petite déesse solaire[1]? Quel était celui de toutes les suivantes du Soleil aux rayons d'or? Le tissage[2]. Et comment Szannoô mit-il en désordre toute la « salle du tissage sacré »? En y précipitant un « céleste cheval pie », c'est-à-dire, peut-être bien, une étoile encore, à en juger d'après certains mythes hindous[3]. Que les Japonais en soient venus à penser, plus tard, que les hommes peuvent devenir des étoiles, rien de plus naturel, puisque les corps célestes étaient en principe, pour eux, des êtres analogues à la personne humaine[4]; et que, partant de là, ils

1) Voy. plus haut, p. 314. — Il ne serait pas impossible que le petit dieu Hirou-ko (K. 20; N. I, 15, 18, etc.), que l'interprétation traditionnelle appelle « la Sangsue », fût le pendant masculin de Hirou-mé, et par suite une étoile encore. Remarquons en effet que, dans plusieurs textes, on le représente comme engendré aussitôt après le soleil et la lune (voy. N. I, 19, 20).

2) Les diverses variantes de cet épisode, et notamment l'indication des divinités qui se blessèrent avec leurs navettes, montrent bien qu'il s'agissait là d'un véritable atelier de tissage, et que toutes prenaient plus ou moins part au travail. Dans le *Kodjiki*, pp. 53-54, Amatéras surveille, ses femmes tissent, et à la fin, ce sont elles qui sont blessées et qui meurent. Dans le *Nihonnghi*, p. 41, Amatéras elle-même met la main à la besogne, car c'est elle qui se blesse; et p. 45, c'est sa jeune sœur. Nous avons donc là tout un groupe de célestes tisseuses. Va-t-on soutenir qu'elles sont encore chinoises? C'est ce que M. Chamberlain n'hésite pas à faire (K. Introd., p. LXIX), par cette raison que les suivantes d'Amatéras ont exactement le même titre que la tisseuse du mythe chinois. Mais, outre qu'Amatéras ne porte pas ce titre et que sa jeune sœur s'appelle Ouaka-hirou-mé, comment ne pas apercevoir qu'avec un tel système il faudrait déclarer chinoises toutes les choses indigènes qui, sous le pinceau d'un rédacteur lettré, ont été désignées par des noms chinois? Une fois engagé dans cette voie, M. Chamberlain déclare, pour le même motif (*ibid.*), que « la Rivière du ciel est également chinoise », comme le sont apparemment aussi les légendes de tous les peuples qui ont cru voir une rivière dans le ciel.

3) Daim ou vache tachetés, qui figurent parmi les êtres célestes, et dont l'idée a pu venir, suivant certains commentateurs, d'une illusion produite par l'aspect des étoiles. Cf. N, I, 40. — N'y aurait-il pas, dans ce mythe japonais, le souvenir d'une comète, ou de l'apparition d'une étoile nouvelle et bizarre dans une constellation, ou de la chute d'une étoile filante extraordinaire?... Ce ne sont là que des hypothèses, mais que rendrait assez vraisemblables la tombée inattendue de ce cheval mystérieux dans le groupe des célestes tisserandes.

4) Cf. Lang, *Custom and Myth*, p. 33; *Mythes*..., p. 127.

aient fini par attribuer à leur Céleste Tisseuse toutes les aventures chinoises des trois étoiles de la Lyre[1], en attendant que l'astronomie de leurs illustres voisins leur apprît à observer Vénus et les Pléïades, Mars et Jupiter[2], rien de plus cer-

1) Étoiles qui, notons-le, étaient d'autant plus faciles à remarquer de part et d'autre et à identifier ensuite, que Véga est une des plus brillantes parmi les étoiles de première grandeur. — La légende chinoise a pour héroïne la Tisseuse, et pour héros le Bouvier, une étoile de la constellation de l'Aigle. D'après la version la plus répandue, au Japon du moins, Tenntei, l'empereur divin du ciel, avait une fille habile à tisser, (d'où son nom japonais de *Shokou-djo*, la femme tisserande), et qui, toujours occupée à son travail, ne trouvait jamais le loisir de songer à sa toilette. Son père, ayant enfin pitié de sa solitude, la donna en mariage au céleste Bouvier, (*Kenn-ghiou*, conducteur de bœufs), qui demeurait de l'autre côté de la Rivière du ciel. Mais alors la jeune femme se mit à négliger son ouvrage. Le père des dieux, irrité, la fit revenir sur l'autre rive, et condamna en même temps son époux à ne plus la visiter qu'une fois par an, le 7e jour du 7e mois. Une autre version nous parle de deux mortels qui n'avaient que 15 et 12 ans lorsqu'ils se marièrent, qui vécurent jusqu'à 103 et 99 ans, et dont les âmes montèrent alors au ciel ; mais comme le dieu suprême se baignait chaque jour dans la Rivière céleste, à l'exception seulement du 7e jour de la 7e lune, où il allait écouter les chants sacrés du bouddhisme, ce fut cette nuit-là seulement qu'il leur fut permis de se réunir sur le fleuve réservé. D'où la fête annuelle que les Japonais appellent, d'un vieux mot yamato, *Tanabata*, c'est-à-dire le septième soir, qu'on trouve sans cesse rappelée dans leur littérature, et qui consiste surtout, au point de vue religieux, à ériger sur les toits des maisons de longs bambous, auxquels sont suspendues des bandes de papier de cinq couleurs portant des louanges poétiques. (Pour les détails pratiques de cette fête, voy. un article d'A. Arrivet, *Coutumes anciennes*, dans la *Revue française du Japon*, juillet-août 1895. Cf., pour la fête en Chine, de Groot-Chavannes, *op. cit.*, p. 436 seq., et pour l'explication astronomique de la légende, Schlegel, *Uranographie chinoise*, p. 196, 494.)

2) N. I, 69 ; II, 353 et 409. Cf. aussi, pour les Hyades, la légende d'Ourashima, dans le *Tango-Foudoki* (VIIIe siècle), traduite par M. Florenz (*op. cit.*, p. 295). — Un dernier résultat, moins heureux, de l'influence chinoise fut d'amener les théologiens japonais du XVIIIe et du XIXe siècles à inventer les théories les plus bizarres pour embellir leurs vieux mythes. Voy. par ex. les fantaisies cosmogoniques de Hirata sur l'étoile polaire (*Koshi-Denn*, I, 7) ; ou mieux encore les essais d'explication de l'origine des étoiles, tantôt en examinant comment elles auraient pu naître de l'excès des matières remuées et dispersées dans l'espace par l'épée d'Izanaghi (idée de Satou Nobonfoutchi, citée avec éloges par Hirata dans son *Koshi-Denn*, II, 36), tantôt en supposant que, la coquille de l'œuf primitif s'étant brisée, ses fragments durent être attirés par le mouvement rotatoire du soleil et entraînés ainsi dans la sarabande astronomique (idée de Hirata lui-même, *Koshi-Denn*, 38).

tain. Mais il n'en reste pas moins qu'à l'origine, eux aussi avaient eu leurs étoiles vivantes, qu'une animation générale des corps célestes les avait portés à diviniser, et qu'ils adorèrent sans doute à une époque reculée. Aujourd'hui, le Soleil est leur seul grand dieu et le culte de la Lune s'efface par degrés; quoi d'étonnant si les Étoiles, si menues auprès de ces deux grands astres, ne nous apparaissent déjà plus comme l'objet d'un culte formel au début du VIII[e] siècle, alors que l'adoration de la Lune était elle-même sur son déclin? Les mythes du Mâle brillant, du divin Tisserand, de la céleste Tisseuse suffisent pourtant à montrer que, même alors, ils avaient encore des dieux-étoiles, derniers restes peut-être d'un culte plus profond et plus large, en tout cas preuves certaines d'un vieux naturisme originaire, très atténué, mais toujours vivant.

Au-dessous de tous ces astres divins qui se meuvent au firmament, le Japonais primitif aperçoit d'autres Puissances animées, qui se jouent dans l'atmosphère; et entre ces grands phénomènes météorologiques, nous retrouvons, au premier rang, Szannoô. Le terrible Mâle, en effet, personnifie la Tempête, l'Océan soulevé et menaçant le ciel[1], c'est-à-dire la plus violente des forces physiques qui effrayèrent les anciens

1) Nous avons vu (p. 151, n. 1) que Szannoô n'est pas un dieu de la Lune, comme l'avaient pensé, à la suite des commentateurs indigènes, divers critiques européens. Mais est-il simplement, comme le soutiennent d'autres japonistes (E. Buckley, *The Shinto Pantheon*, *New World*, déc. 1896; C. Florenz, *op. cit.*, p. 29, n. 19, etc.), le dieu de la Tempête? Nous croyons plutôt qu'il est, tout ensemble, dieu de la Tempête et dieu de l'Océan. Au début du récit, il apparaît surtout comme maître de la mer, en vertu de l'investiture solennelle qu'il a reçue à cet effet; mais, dédaigneux de cette souveraineté régulière, il se révolte et n'use de son pouvoir que pour tout bouleverser : c'est la tempête s'élevant contre le ciel et, par contre-coup, balayant les îles; enfin, comme conséquence de sa nature méchante et de ses ravages, il va régner aux Enfers. Bref, c'est l'océan déchaîné, qui se fait ouragan, et que les hommes envoient au royaume des ténèbres. Il ne faut pas chercher ici des précisions impossibles, mais s'en tenir à l'ensemble des légendes, qui sont nécessairement confuses et incohérentes comme tous les mythes primitifs.

habitants de l'archipel [1]. A peine issu du nez d'Izanaghi [2], le voilà tout de suite en fureur. C'est en vain que son père le charge de gouverner en paix la Plaine des mers [3]; loin de lui obéir, comme les astres réguliers qui allaient présider à l'alternance harmonieuse du jour et des ténèbres, il s'échappe de son rôle, s'élance dans la nature pour y jeter partout le trouble de la mort. Il ne cesse de pleurer, de crier de gémir [4]; il quitte son domaine marin, flétrit les montagnes vertes, dessèche les cours d'eau, ébranle tout le pays [5]; et lorsqu'Izanaghi l'interroge sur ces instincts qui l'étonnent, il lui répond que son seul rêve est de descendre au royaume de la nuit [6]. Izanaghi le chasse de sa présence [7]; aussitôt il part, monte au ciel, attaque le Soleil, commet tous les crimes possibles [8]; et quand, expulsé de nouveau, il redescend sur la

1) Est-il besoin de rappeler la fréquence et l'intensité des tempêtes dans cette région du monde ? Lorsqu'on a eu l'occasion d'en éprouver quelques-unes, soit sur les côtes japonaises, soit même à terre et dans l'intérieur des villes, on comprend très bien que Sousanoô joue, après Amatéras, le principal rôle dans la mythologie indigène. Les Japonais ont d'ailleurs encore, par surcroît, un autre dieu analogue et plus particulier, le Typhon. (Sur ce dieu, *Hayadji*, cf. N, I, 65. M. Aston ne voit dans ce texte qu'un « vent rapide », indiqué d'une manière impersonnelle ; mais M. Florenz, *op. cit.*, p. 158, n. 29, soutient avec raison qu'il s'agit ici d'un dieu individuel, puisque des temples lui sont consacrés en Idzoumo ; et on s'expliquera d'ailleurs aisément cette déification spéciale lorsque nous aurons dit que, chaque année, quatre ou cinq typhons passent sur l'archipel.)

2) Voy. plus haut, p. 311. — Remarquons, ici encore, une différence avec le mythe de Pankou (p. 309, n. 3) : dans le récit chinois, c'est l'haleine du héros qui produit le vent et les nuages. — Au demeurant, cette genèse par le nez d'un dieu ne se rattache pas nécessairement à l'idée de souffle. Dans une légende des Peaux-Rouges, qui est justement l'inverse du récit japonais, le liquide qui coule du nez du Grand Manitou, c'est-à-dire du Vent, produit simplement le premier homme. (Voy. A. Réville, *op. cit.*, I, 215.)

3) K, 44. N, I, 32.

4) K, 44. N, I, 19, 28. C'est bien le hurlement continu de la tempête sur les côtes.

5) K, *ibid.* N, I, 19, 34.

6) K, 45. N, I, 19, 28.

7) K, *ibid.* N, I, 28.

8) Voy. plus haut, p. 312, 322. — Il ne faudrait pourtant pas transformer, comme fait le Rév. C. Munzinger, la légende de l'éclipse elle-même en un tableau

terre, c'est pour y tuer la déesse bienfaisante qui allait donner la nourriture aux humains[1]. Cependant, ces colères s'apaisent, et bientôt le Mâle impétueux, sans changer de caractère, passe à d'autres exploits. On le voit mettre à mort le monstrueux serpent qui allait dévorer une jeune princesse[2]; on le retrouve ensuite comme dieu des Enfers[3]; on apprend enfin qu'un de ses descendants a reçu de lui la souveraineté d'Idzoumo[4]. Ainsi, le dieu de la nature devient un héros de roman, et même, en dernier lieu, un personnage qui semble historique. C'est l'évolution anthropomorphique que nous avions déjà constatée dans la légende d'Amatéras[5], et que nous observerons sans cesse dans nos mythes. Mais, à travers toutes ces incohérences, l'idée générale se maintient : Szannoô demeure le dieu méchant et dévastateur qu'annonçaient

d'orage. Pour le Rév. Munzinger, ce sont les nuages de la tempête qui cachent le soleil et créent l'obscurité ; mais bientôt, une éclaircie se produit, un rayon de l'astre vient se mirer à la surface de la mer, et le ciel retrouve sa clarté perdue ; enfin, la pluie tombe, et Szannoô apparaît aux hommes comme un aimable bienfaiteur. (*Op. cit.*, p. 197.) Mais au commencement d'une tempête, phénomène aussi fréquent et aussi connu que celui de l'éclipse est rare et inquiétant, on sait fort bien d'avance que la lumière reviendra ensuite ; pendant la tempête, la terre ne subit pas une nuit complète ; après la tempête, la mer n'est jamais lisse comme un miroir ; et comme toujours, en pareil cas, le soleil reparaît, puis disparaît à plusieurs reprises derrière les nuages, il eût donc fallu plusieurs sorties et rentrées successives d'Amatéras. Quant au rôle bienfaisant de Szannoô, nous savons qu'il n'est mentionné que dans un texte (N, I, 58), où le héros ne se présente pas du tout comme dieu de la pluie. (Et encore la création des arbres et des plantes utiles, qui lui est ici attribuée, serait, d'après une variante qui précède, l'œuvre de son fils Itakérou). En réalité, nous avons dans ce mythe solaire plusieurs phénomènes distincts, agrégés en un seul récit : l'ascension de Szannoô est une montée d'orage ; la retraite d'Amatéras dans sa caverne, une éclipse ; et le tout s'est trouvé uni par le lien commun qui domine tout ce groupe de légendes : la méchanceté du Mâle impétueux.

1) D'après la version du K, qui contribue à mettre en lumière la mauvaise réputation de Szannoô. (Voy. plus haut, p. 33.)

2) K, 66 seq. N, I, 52 seq., 55 seq.

3) K, 71 seq. N, I, 20, 28, 33, 55, 59.

4) K, 63, 66 seq., 74. N, I, 53, 55, 56. — C'est de Szannoô que prétend descendre, en ligne directe, le chef actuel de la famille des grands-prêtres du temple de Kidzouki.

5) P. 323.

ses origines ; et de même que, sous son premier aspect, il faisait déjà périr les hommes en masse[1], de même, sous ses dernières incarnations, il sera tantôt un dieu de la peste[2], tantôt un farouche gardien du royaume des morts[3], toujours un ennemi de la lumière et de la paix, un dieu des ténèbres et du désordre. Szannoô restera l'esprit des sombres Tempêtes, frère japonais du Taouiri Matéa qui remplit de ses fureurs la mythologie néo-zélandaise[4], et les fonctions humaines

1) N, I, 20.

2) Une vieille tradition rapporte que Szannoô fut un jour surpris, soit par la nuit (d'après le *Binngo Foudoki*, trad. par C. Florenz, *op. cit.*, p. 332), soit par un orage (d'après le récit local noté dans le *Handbook*, p. 177, ce qui est assez ridicule pour un ancien dieu de la tempête, mais ce qui s'accorde très bien avec une curieuse variante du N, I, 50, où l'on voit Szannoô, après son expulsion du ciel, errer tristement sous les rafales de vent et de pluie, avec un large chapeau d'herbes vertes et un manteau de paysan). Il demanda l'hospitalité à un homme riche et avare, Kyotan Shôrai, qui la lui refusa ; mais son frère aîné, Sominn Shôrai, bien que fort pauvre, donna au voyageur une couche de paille et un plat de millet. Le dieu partit. Quelques années après, on le vit reparaître : « Tes enfants sont-ils à la maison ? » demanda-t-il à Sominn. « Il y a ici, dit ce dernier, moi, ma fille et ma femme. » Le dieu répondit : « Ceignez vos reins d'une ceinture de joncs. » Et cette nuit-là, le dieu extermina tous les hommes, sauf Sominn Shôrai et les siens. Puis il dit à Sominn : « Je suis le dieu Szannoô. Si plus tard vient à éclater une maladie contagieuse, que tes descendants annoncent leur nom et ceignent leurs reins ; ils seront épargnés. » Et de là, dit-on, la coutume de suspendre, au nouvel an, une corde de paille sur la porte des maisons, pour en interdire le seuil aux maladies. (Cf. plus haut, p. 317, n. 2.) Pour constater la persistance, dans les temps modernes, de cette tradition qui fait jouer à Szannoô le rôle d'ange exterminateur, cf. une œuvre de Hoksai : Szannoô au milieu des esprits de la rougeole, de la petite vérole, de l'éléphantiasis, des oreillons, de la gale, etc. (W. Anderson, *Catalogue of Japanese and chinese paintings in the British Museum*, p. 401.)

3) On essaiera en effet de l'identifier avec Godzou Tennô, le geôlier à tête de bœuf de l'enfer bouddhique. C'est sous ce nom qu'il est adoré à Taoutchiyama (voy. *Handbook*, p. 79), à Matsoumoto (*id.*, p. 283), et même au Ghionndji de Kiôto (*id.*, p. 372). — Pour les temples où, au contraire, Szannoô est l'objet d'un culte sous son vrai nom, voy. *Handbook*, pp. 23, 74, 75, 177, 373, 401.

4) Taouiri Matéa, père des vents et des tempêtes, est un dieu méchant, comme Szannoô. Comme lui, il se tient à l'écart des autres dieux, qu'il persécute de mille manières. Lorsque ses cinq frères décident de séparer le Ciel et la Terre qui, couchés l'un sur l'autre, interceptaient le jour, lui seul refuse

ou infernales qu'il recevra peu à peu de l'imagination populaire ne seront que la suite logique de son caractère primitif.

Ce dieu sinistre, qui joue pour ainsi dire le rôle du traître dans notre drame sacré, est aussi le dernier des grands personnages qui s'y démènent, et après lui, nous ne rencontrerons plus guère que des figures de second plan. C'est d'abord, à côté du dieu de la Tempête, le dieu du Vent normal : après Szannoô, Shina-tsou-hiko ; après le Mâle impétueux, le « Prince à la longue haleine ». Rien de plus naturel que l'idée de ce nom. Szannoô était la Tempête fougueuse, rapide, enragée[1] ; Shina-tsou-hiko est le Vent aux souffles lents, indéfiniment prolongés[2]. Écoutez le murmure d'une forêt de pins sur la montagne

de les aider à fonder ainsi l'ordre du monde. (C'est Okéanos faisant bande à part, quand les enfants du ciel tentent la même entreprise et que Kronos écarte Ouranos de Gea. Et n'est-il pas curieux d'observer que Szannoô, l'Océan-Tempête, résume tout ensemble en lui, dans nos légendes, l'Océan des Grecs et la Tempête des Maoris?) Malgré tout, les frères de Tauuri parviennent à accomplir leur dessein. Que fait alors le terrible dieu? Dans sa fureur, il déchaîne ses quatre fils, (cf. les enfants d'Éole), aux quatre coins de l'horizon ; il tord et brise les arbres du père des forêts, celui dont l'immense effort avait soulevé le ciel ; il bouleverse l'empire du dieu des mers qui, plein d'effroi, se cache, comme Amatéras dans sa caverne céleste, au plus profond de son royaume marin ; et il est sur le point d'atteindre aussi ses deux autres frères, le dieu des plantes sauvages et le dieu des plantes cultivées, lorsque leur mère les met en sûreté dans son sein. Ses ravages ne prennent fin que lorsqu'il se heurte au dieu des braves, comme, dans nos légendes, Szannoô au Maître de la Grande terre, Oh-kouni-noushi. (Voy. K. 74. — Cf. sir George Grey, *Polynesian Mythology*, 1 seq. ; Taylor, *New-Zealand*, 119 ; A. Réville, *op. cit.*, I, 27 ; Lang, *op. cit.*, 278 ; etc.).

1) *Také, haya, sousa.* — Cf. aussi le nom donné à Szannoô dans le *Bingo-Foudoki* (trad. Florenz, *op. cit.*, p. 302) : *Take-arashi no Kami*, le dieu aux rages furieuses. Le meilleur commentaire de ce nom sera la 22[e] *tanka* du *Hyakouninn-isshiou* : « Sous le souffle de l'ouragan, les herbes et les arbres de l'automne pendent, brisés. Oh ! qu'il est juste d'appeler ce vent des montagnes le Sauvage ! » (*arashi*).

2) *Shi*, mot archaïque pour désigner le souffle (comme dans *tama-shi-hi*, l'âme, précieux-souffle-feu, *shinourou*, mourir, rendre l'âme, etc...), et par suite, le vent (comme dans *arashi*, tempête, *oroshi*, vent des montagnes, etc.). *Na*, forme abrégée de *naga*, long. *Tsou*, l'ancienne particule du génitif. *Hiko*, jeune homme, ou prince, de même que *Himé* signifie, aujourd'hui encore, princesse. — M. Chamberlain soutient à tort, contre Motoori (sur K, 27), que *shi* n'a pas le sens d'haleine. Nous venons de donner des preuves du contraire, et il

japonaise, et imaginez pour un instant que ce bruissement des arbres est produit par l'haleine d'un dieu caché : ce qui vous frappera le plus, à coup sûr, c'est l'extraordinaire longueur de ce souffle égal, persistant, continu, inépuisable, d'autant plus merveilleux que son auteur invisible semble l'épancher sans fatigue et le faire durer sans effort. Telle est bien, en effet, la notion indigène[1] de ce « Prince au long souffle » dont la douceur bienfaisante s'oppose aux violences mauvaises de Szannoô. Mais l'image de Shina-tsou-hiko, à peine ébauchée dans le *Kodjiki*, où se trouve seulement l'indication de ce nom typique[2], va apparaître plus nettement dans le *Nihonnghi*, qui nous raconte la naissance du jeune dieu. Le couple créateur venait d'engendrer les îles, lorsqu'Izanaghi s'aperçut que, sur tout l'archipel, il n'y avait que « les brouillards parfumés du matin » ; il les dispersa donc de son souffle, qui devint aussitôt une divinité nouvelle : « et c'est le dieu du Vent »[3]. Cette genèse du Vent, qui sort de l'haleine vivante d'un dieu, est évidemment d'une logique

nous paraît même probable que ce fut là le sens primitif du mot. (Cf. ci-dessous le mythe du N, I, 22.)

1) Plus tard, les Japonais représenteront ce dieu comme tenant les Vents enfermés dans un grand sac (cf. la caverne et l'outre d'Éole dans l'antiquité classique : *Odyssée*, X, 3-4, *Énéide*, I, 52-58, etc., la caverne du Vent d'ouest que poursuit Maoui et la corbeille de Raka chez les Polynésiens, Réville, *op. cit.*, II, 38, 43, ou encore les sacs du geai chez les Australiens, Lang, *op. cit.*, 157, etc.) ; et telle nous apparaît la statue du Vent, à Nikkô, sous l'une des portes (*Ni-teun mon*) du grand temple d'Iyeyas ; mais ce n'est pas la vraie conception nationale et primitive, qui faisait sortir le vent, d'une manière beaucoup plus simple, de la poitrine même du dieu.

2) K, 27.

3) N, I, 22. Cf. R X, 62. — Les commentateurs japonais, se fondant sur ce mythe, attribuent le nom de Shina-tsou-hiko à l'effort très prolongé qu'il dut faire pour balayer les brouillards du pays, mais nous venons de voir qu'il n'est pas nécessaire d'aller chercher si loin l'origine, toute naturelle, de ce nom. — Le texte donne aussi à Shina-tsou-hiko le nom de Shinatobé-no-mikoto. M. Aston lit *Shina-tohe* (*tohé* ou *tobé*, chef) ; mais il nous paraît plus sûr de nous en tenir à l'ancienne explication de sir Ernest Satow (dans T, VII, part. 4, p. 457), qui analyse ce nom en *Shinato* (*to*, comme *tsou*, particule du génitif), et *bé* (ou *mé*, femelle), ce qui ferait déjà pressentir, dans ce texte du N, l'idée de couple que nous allons trouver, très nette, dans le R IV.

parfaite[1]; et le motif de sa création, qui répond d'ailleurs à sa fonction mythique chez bien d'autres peuples[2], s'explique à merveille dans un pays de montagnes où les brumes matinales jouent un rôle dominant[3]. Un dernier document vient enfin compléter, en la précisant, cette conception japonaise. Dans le rituel pour le service des dieux de Tatsouta[4], nous voyons reparaître le même dieu, mais cette fois dédoublé, mâle et femelle, transformé en un couple où le « Prince au long souffle » et la « Princesse au long souffle » se montrent à nous comme deux personnages dictincts[5]. En même temps,

1) C'est la naissance de Shina-tsou-hiko qu'on peut rapprocher du mythe de Pankou, et non pas, comme fait M. Florenz (*op. cit.*, p. 29, n. 19), celle de Szannoô. Au reste, ici encore, la comparaison ne prouve ni un emprunt, ni même une parenté nécessaire des deux légendes, car, outre que le mythe de Pankou paraît être antérieur à l'arrivée des Chinois en Chine (voy. Buckley, *loc. cit.*), le même récit se retrouve ailleurs encore, et avec le même détail pour le vent. Voy. par ex. le mythe de Purusha, dont le souffle engendre Vayu (*Rig-Véda*, X, 90; et cf. Lang, *op. cit.*, 225).

2) Depuis les Peaux-Rouges, chez qui le dieu du Vent est en guerre perpétuelle et toujours victorieuse contre les brouillards (voy. Réville, *op. cit.*, I, 217), jusqu'aux Finnois, qui ont une déesse du Vent spéciale, dont la mission est justement de chasser les nuages du ciel (*Id.*, II, 193).

3) Les effets du brouillard, qui tantôt s'avance vers vous comme un mur immense qui marcherait, tantôt au contraire se retire, s'élève soudain comme un rideau de théâtre qui découvre un splendide décor, sont à coup sûr un des spectacles les plus merveilleux entre tous ceux qu'offre la nature japonaise. C'est pourquoi les artistes du pays mettent toujours cette féerie dans leurs paysages, tandis que les poètes la chantent à l'envi (par ex., 64[e] *tannka* du *Hyakouninn-isshiou* : « Voyez ! à l'aube : le brouillard de la rivière d'Oudji disparaît morceau par morceau, et les rangées de pieux qui tiennent les nasses se révèlent entièrement à la vue! »); et c'est pourquoi aussi l'idée des nuages, qui intervient de préférence dans d'autres mythologies, est primée par celle du brouillard dans le récit japonais.

4) R IV. — Tatsouta, aujourd'hui Tatta, petite ville du Yamato qui, grâce surtout à sa belle rivière bordée d'érables rouges, est restée fameuse soit dans l'art (voy. notre étude sur *Hoksai*, p. 79), soit dans la poésie du pays (par ex., 17[e] et 69[e] *tannkas* du *Hyakouninn-isshiou*.) — Pour les temples de Tatsouta, voir le catal. de temples du *Ennghishiki*, vol. IX, et cf. *Handbook*, p. 396. — Quant à la date, très incertaine, du rituel, voy. Satow, dans T, VII, part. 4, p. 439 seq.

5) Hiko-gami et Himé-gami, le jeune dieu et la jeune déesse, R IV, 443. — Tatsouta Hiko et Tatsouta Himé ont chacun leur sanctuaire particulier, dans le plus petit des deux temples de Tatsouta.

ce couple des dieux du Vent constitue une paire de piliers mystérieux[1], qui soutiennent l'ordre du monde[2] ; utile mission qui ne les empêche pas, à l'occasion, de le troubler en ravageant le pays. En effet, si les brises légères servent à purifier l'air en balayant les brouillards, d'autres fois des rafales d'automne viennent ruiner les espérances agricoles ; et telle fut justement, d'après notre rituel, l'origine du culte auquel il est destiné. Pendant longtemps, « non pendant un an, ni pendant deux ans, mais durant plusieurs années successives[3] », des dieux inconnus n'ont pas voulu permettre aux récoltes de mûrir : ils ont tout gâché, tout dévasté, tout détruit, « depuis les cinq espèces de grain jusqu'à la moindre feuille de plante herbacée[4] » ; et il s'agit de savoir quels sont ces dieux, pour tâcher d'adoucir leur cœur. Vainement, les devins ont recours à leurs procédés ordinaires : rien ne se révèle. Cependant, enfin, l'empereur a un songe où se dévoilent ces dieux redoutables qui ont envoyé « les mauvais vents et la violence des eaux »[5] ; ils déclarent leurs noms, « l'auguste Pilier du Ciel et l'auguste Pilier du Pays », et ils promettent de s'apaiser si on leur consacre un temple, certaines offrandes, une liturgie, bref tout un service régulier. Que cette histoire soit légendaire, rien de plus évident : car il est bien certain que, si les dieux du Vent n'avaient pas été déjà adorés, personne n'aurait pensé à établir, ou plutôt à restaurer leur culte[6] ; elle n'en est pas moins intéressante comme

1) Amé-no-mi-hashira et Kouni-no-mi-hashira. R IV, *ibid.* — Ils ont pareillement leurs chapelles distinctes, et cette fois, dans le plus grand des deux temples.

2) Nous reviendrons sur ce point au chapitre du *Séjour des dieux*.

3) R IV, 442.

4) *Id.*, 442, 443.

5) *Id.*, 443, et cf. 444.

6) Sur ce point, voy. N, II, 228, et cf. Satow, dans T, VII, part. 4, p. 440. — L'ancienneté de la divinisation des Vents nous semble résulter d'autres indices encore. C'est ainsi que les poètes chantent sans cesse le pays d'Isé, « au vent divin » (par ex., N, I, 122, 176, 225, 360, etc.) ; avant de devenir un *makoura-kotoba*, un « mot-oreiller », une épithète banale, cette expression

indication des motifs psychologiques qui, sur ce point, inspirèrent la religion primitive. Plus tard, les dieux du Vent allaient perdre, eux aussi, ce caractère matériel, si net au début, pour prendre une allure anthropomorphique et devenir de vagues divinités bienfaisantes[1]. C'est à eux qu'allait s'adresser, comme terme de cette évolution, la prière de Hirata : « Daignez me bénir en corrigeant les fautes involontaires que j'ai commises, vu et entendu par vous, en dispersant et balayant les calamités que peuvent infliger les mauvais dieux[2], en me faisant vivre longtemps comme le dur et éternel rocher[3], et en répétant aux dieux célestes et aux dieux terrestres les requêtes que je leur présente chaque jour, par l'intermédiaire de votre haleine, afin qu'ils puissent m'entendre avec la finesse d'oreille du coursier au rapide galop[4]. » Il n'en reste pas moins qu'à l'origine du Shinntô, les dieux du Vent furent de pures divinités naturistes, forces élémentaires qui chassaient les brouillards et qui contribuaient à l'harmonie du monde, tant que les hommes ne les négligaient pas au point de les irriter[5]; et si leur caractère invisible devait fatalement provoquer un jour certains développements de l'animisme, il n'était à coup sûr considéré, pour l'instant,

avait dû répondre à une croyance positive ; et en effet, nous trouvons un petit temple du Vent à Iczé même, près du grand temple de la déesse du Soleil.

1) En 1806, un jeune garçon est enlevé par les mauvais génies ; son père supplie Shina-tsou-hiko et Shina-tsou-himé d'intercéder auprès des autres dieux ; et Hirata nous dit que les dieux du Vent rendirent l'enfant à sa famille.

2) C'est-à-dire les dieux nés des souillures dont Izanaghi se purifia à son retour des Enfers. Notre théologien ne manque pas d'ajouter que le nombre de ces mauvais dieux augmenta ensuite singulièrement, surtout depuis l'introduction du bouddhisme.

3) En effet, la vie tient au souffle, qui se rattache lui-même au vent. Cf. la liturgie du baptême hindou : « Du vent, j'ai retiré ton souffle... » (Victor Henry, *op. cit.*, p. 83.) Même notion dans un conte berbère qui est le mythe de Pankou renversé. (Basset, *Nouveaux contes berbères*, 1897, n° 89.)

4) Hirata, 1re prière du *Tama-dasouki* ; voy. aussi T. III, app., p. 73, 74.

5) Même en ce cas, d'ailleurs, comme il semble résulter du R. IV, 443 et 444, les deux grands dieux ne paraissent pas agir de façon directe, mais plutôt lancer des Vents secondaires qui vont ravager les champs.

que comme l'expression normale de leur nature physique, de leur génération par un souffle et de leurs fonctions dans le vide des airs[1].

Ces fonctions des Vents, dans un archipel dont le climat est surtout régi par les moussons, expliquent assez l'importance que leur accorde la mythologie indigène. En revanche, les autres phénomènes météorologiques semblent plutôt négligés. Sur les nuages, rien de précis dans nos textes[2], à l'exception pourtant d'une curieuse légende où je crois retrouver le spectre du Brocken[3]; et encore l'être surhumain qui s'y révèle n'est-il pas une personnification des nuées,

1) Remarquons, en effet, que ce qui est déifié, ce n'est pas, comme semble la croire M. Florenz (*op. cit.*, p. 320), l'Air lui-même, l'air tranquille ou faiblement agité, mais seulement les Vents, forces mystérieuses qui courent dans le vide. Comme l'a très justement observé Herbert Spencer (*Sociologie*, I, 158), l'homme primitif n'avait pas la notion de l'air, de cette couche atmosphérique où nous vivons comme le poisson au fond de l'eau; il ne concevait qu'un espace vide, dans lequel se meuvent parfois des agents invisibles; et telle est bien en effet la véritable idée japonaise, exprimée par le mot *sora*. (Voy. N, I, 4, 83, etc.)

2) Dans le N, I, 32, on nous parle d'un certain Amé-Kouma-bito (l'homme-ours du ciel) que la déesse du Soleil envoie en mission sur la terre. M. Aston découvre ici le Nuage, messager des dieux, comme dans la mythologie hindoue. Par malheur, pour arriver à ce résultat, il faut changer *kouma* (ours) en *koumo* (nuage), ce qui nous paraît un peu audacieux. Cf. d'ailleurs le K, 220, où les nuages n'apparaissent à Yamato-dake expirant que comme les messagers du pays natal.

3) K, 319. « Un jour le céleste souverain (Youriakou) fit l'ascension du mont Kadzouraki; et tous ses fonctionnaires avaient des vêtements verts, avec des cordons rouges. Or, pendant ce temps, des gens montaient, sur la pente opposée, dans le même ordre que la suite du céleste empereur. Le genre des vêtements, les hommes eux-mêmes, tout était pareil. Le céleste souverain, qui les regardait, envoya aux informations, disant : « Comme il n'y a, sauf moi-même, aucun roi dans le Yamato, quel personnage peut bien s'avancer ainsi ? » Mais la réponse fut tout à fait semblable au commandement du céleste souverain. Alors le céleste souverain, plein de colère, fixa sa flèche sur son arc, et tous ses fonctionnaires fixèrent également leurs flèches; mais ces gens aussi fixèrent leurs flèches sur leurs arcs. Etc... » Finalement, le chef mystérieux se révèle comme le dieu de Kadzouraki, et l'empereur l'adore. Ces gestes si fidèlement imités, cet écho qui semble se moquer de celui qui le provoque, ne rappellent-ils pas exactement le phénomène que Hane observa, en 1797, sur la « montagne de la Sorcière », quand il aperçut un spectre qui répétait tous ses mouvements,

mais un simple dieu local[1]. Pour la pluie, si abondante au Japon, nos documents sont un peu moins avares, et nous voyons apparaître, issu du sang du dieu du Feu[2], un « Grand-dieu des sombres vallées[3] », qui lui-même se dédouble, devient tour à tour le « Grand producteur de la pluie dans les Vallées » et le « Grand producteur de la pluie sur les Hauteurs[4]. » Ce dieu de la pluie joue peut-être aussi, en même temps, le rôle de dieu de la neige[5]; car en dépit de sa fréquence relative dans la région occupée par les Japonais primitifs, la neige ne semble pas avoir été déifiée par eux d'une manière spéciale[6].

saluait lorsqu'il ôtait son chapeau, etc. ?... — Il y a une dizaine d'années, le *Japan Mail* relata l'histoire étrange d'un groupe de pèlerins qui prétendaient avoir vu devant eux, au sommet du Foujiyama, des dieux auréolés. C'est évidemment à la même illusion d'optique que se rattache ce nouveau miracle ; et en effet, sur une montagne du Pérou, en 1744, le savant Bouguer, de l'Académie des sciences de Paris, avait assisté pareillement à sa propre apothéose : à leur grand étonnement, lui et ses compagnons s'étaient aperçus, dans les nuages, la tête couronnée de cercles concentriques qui étincelaient des plus vives couleurs.

1) Cf. en effet K, 153.

2) K, 33. Le dieu de la pluie naît du sang accumulé sur le sabre d'Izanaghi, et qui dégoutte entre les doigts de ce dieu.

3) Koura-ohkami. N, I, 23. — *Koura* signifie noir, mais aussi vallée, ravin des montagnes, et d'ailleurs les deux sens se trouvent réunis dans le *Mannyôshiou*, 17 (*koura-dani*; *dani* ou *tani*, vallée). — M. Florenz regarde aussi comme dieu de la pluie un dieu de pierre du mont Kaminabi dont nous parle l'*Idzoumo Foudoki*, et qu'on invoquait dans les temps de sècheresse (voy. *op. cit.*, p. 287, et cf. p. 334). Mais, dans ce même document, le dieu de pierre est identifié avec « l'âme de Taki-tsou-hiko », c'est-à-dire d'un « prince des cascades », ce qui n'est pas du tout la même chose. Il s'agit donc ici, non d'un dieu de la pluie proprement dit, mais de quelque fétiche local qu'on priait pour obtenir la pluie, de même qu'on s'adressait aussi, dans le même dessein, aux dieux des rivières, par exemple (voy. N, II, 174, et cf. 175).

4) Koura-ohkami et Taka-ohkami. Voy. N, I, 29. — Une tradition voit en eux des dragons. Cf. plus bas, p. 196, n. 3.

5) C'est l'opinion de M. Florenz, fondée surtout sur un passage du *Mannyôshiou*, 2, 19, où une concubine de Temmou raconte qu'elle a prié le dieu Ohkami, qui réside sur une colline près de son village natal, de vouloir bien laisser tomber de la neige (*op. cit.*, p. 46, n. 26). Mais il est possible aussi que le « grand dieu » en question soit tout simplement une divinité locale quelconque.

6) La Femme des temps de neige, Youki-Onna, qu'on voit apparaître dans certaines légendes (voy. L. Hearn, *op. cit.*, II, 638), est un fantôme d'invention postérieure.

De même, l'arc-en-ciel ne se montre à nous que comme l'origine probable de ce fameux « Pont du ciel » qui flotte, entre ciel et terre, dans nos légendes[1]. Reste alors la foudre qui, seule entre tous ces phénomènes secondaires, tient un certain rang parmi les dieux.

En effet, si les orages accompagnés de tonnerre sont rares et passagers dans l'ensemble du Japon, ils sont en revanche nombreux et dévastateurs dans certains pays de montagnes, notamment dans les vieilles provinces où se constituèrent nos récits[2]. On conçoit donc que, dans la légende sacrée, le dieu du Tonnerre[3] naisse, du corps du dieu Feu[4], en même temps que le dieu des Montagnes et le dieu de la Pluie sur les Hauteurs[5]. Bientôt il apparaît, multiplié, dans un des plus sombres

1) Voir au chap. du *Séjour des dieux*. — L'arc-en-ciel est signalé çà et là, dans nos documents, comme un phénomène naturel qui n'étonne guère (par ex., N, II, 357).

2) Six ou sept orages, en moyenne, par an, dans la région de Tokio ; tous pendant l'été, et sans graves conséquences. Au contraire, dans l'ouest, orages fréquents, en automne, avec grêle, et même avec les premières neiges de l'hiver ; à tel point que, dans les villages qui longent la Mer Intérieure, on élève chaque année de hauts paravents de bois pour abriter les maisons.

3) Ikadzoutchi no kami. (*Ika*, comme *mika*, grand, puissant, terrible ; *dzou*, comme *tsou*, l'ancienne particule du génitif ; *tchi*, terme honorifique, signifiant aîné, comme dans le redoublement *tchitchi*, père.) — Cf. les autres noms de ce dieu : Oh-ikadzoutchi no kami, « le grand dieu du tonnerre » ; Ama no Nari-ikadzoutchi no kami, « le dieu du tonnerre qui résonne au ciel » ; et enfin, les mots actuels qui le désignent : Raïdjinn, et Kaminari, « le dieu résonnant ». — Pour son temple, appelé Narou-kami-djinndja, voir le catal. du *Ennghishiki*, vol. 9. — Pour l'identification possible d'Ikadzoutchi avec le dieu Také-mikadzoutchi, qui revient assez souvent dans nos mythes et auquel est consacré en partie le R II, voy. Satow, dans T, VII, part. 4, p. 411 seq. ; Chamberlain, sur K, 32 ; Aston, sur N, I, 68, 115 ; Florenz, *op. cit.*, p. 44, n. 20. En faveur du rapprochement, on peut invoquer surtout le nom de Také-ikadzoutchi, qui est aussi donné à ce dieu ; mais d'autre part, il faut considérer que le mot *ikadzoutchi* a pu être appliqué à d'autres dieux que le Tonnerre, et même à des personnages humains (voy. par ex., N, II, 334), pour exprimer leur caractère puissant.

4) Kagou tsoutchi. N, I, 19.

5) N, I, 29 : « Izanaghi no Mikoto tira son sabre et coupa Kagou-tsoutchi en trois morceaux. L'un d'eux devint Ikadzoutchi no kami ; un autre Ohyamatsou-mi : et le dernier, Taka-ohkami ».

mythes : ce sont les huit dieux de la foudre qui vont poursuivre Izanaghi aux Enfers[1]. Plus tard, on le voit encore intervenir à divers moments de nos annales : c'est peut-être lui qui envoie, comme dans un éclair, à travers le toit d'un brave homme, le sabre destiné au premier des empereurs[2] : c'est lui encore qui, semble-t-il, sous la forme d'un serpent, vient épouvanter Youriakou lui-même[3] ; c'est lui enfin qui,

1) K, 35-36 : « Il alluma une lumière, entra et regarda. Des vers pullulaient, et Izanami était en pourriture ; et dans sa tête habitait le Grand-Tonnerre ; dans sa poitrine, le Tonnerre de Feu ; dans son ventre, le Tonnerre-Noir ; dans ses parties intimes, le Tonnerre-Fendant ; dans sa main gauche, le Jeune-Tonnerre ; dans sa main droite, le Tonnerre de la Terre ; dans son pied gauche, le Tonnerre-Grondant ; dans son pied droit, le Tonnerre-Couchant ; et ainsi huit dieux du Tonnerre étaient nés et habitaient là ». Les noms particuliers de ces huit dieux, dans lesquels on retrouve toujours le nom générique Ikadzoutchi, sont : Oh-ikadzoutchi, Ho-no-ikadzoutchi, Kouro-ikadzoutchi, Sakou-ikadzoutchi, Ouaki-ikadzoutchi, Tsoutchi-ikadzoutchi, Narou-ikadzoutchi, et Fousht-ikadzoutchi. — Cf. l'énumération parallèle, et un peu différente, du N, I, 30, qui notamment range parmi ces huit dieux le Tonnerre des Montagnes et le Tonnerre de la Lande, au lieu du Tonnerre-Grondant et du Tonnerre-Couchant. — Classification analogue des diverses foudres dans l'antiquité occidentale : voy. Bouché-Leclercq, *op. cit.*, t. IV, p. 40.

2) N, I, 115. (Dans l'hypothèse de l'identification avec Také-mika-dzoutchi). — Cf. la conception finnoise de l'éclair, épée du Ciel tonnant (A. Réville, *op. cit.*, II, 182).

3) N, I, 347. « Année 463 (après J. C.). — L'empereur commanda à Soukaro Tchihisato Bé-no Mouradji, disant : « Notre désir est de voir la forme de la divinité du mont Mimouro. Tu as une grande force corporelle. Vas-y, saisis-la, et amène-la ici ». Soukarou répondit : « J'essaierai, et je vais tâcher de la prendre ». Il fit donc l'ascension du mont Mimouro, et prit un grand serpent ; et il vint le montrer à l'empereur, qui n'avait pas observé le jeûne. Le tonnerre du monstre roulait ; ses yeux flamboyaient. L'empereur fut effrayé, et, se couvrant les yeux, il ne voulait pas regarder, mais il s'enfuit dans l'intérieur du palais. Puis il fit remettre le serpent en liberté sur la montagne, et donnant à ce dieu un nouveau nom, il l'appela Ikadzoutchi (c'est-à-dire : Tonnerre) ». D'après ce récit, il semble que nous ayons affaire à quelque dieu-serpent, et non au dieu du Tonnerre : l'empereur ne lui donne ce nom qu'à la fin de l'aventure, et d'ailleurs une glose du même texte identifie le dieu du mont Mimouro avec deux autres divinités. Mais, d'après une version que rapporte M. A. H. Lay (*Japanese funeral rites*, dans T, XIX, part. 3, p. 519), le brave Soukarou aurait fait prisonnier le Tonnerre lui-même, et après sa mort, par ordre de l'empereur, une pierre tumulaire lui aurait été érigée, avec cette inscription : « Kaminari ouotorou Sougarou no haka nari », c'est-à-dire : « Ceci est la tombe de

sous l'impératrice Souïko, tente de foudroyer les constructeurs de navires qui ont coupé un arbre à lui consacré[1]; bref, d'une manière plus ou moins vague, à travers toute l'épopée primitive, on a le sentiment de sa terrible présence, et c'est seulement par degrés qu'on s'accoutume à ses caprices redoutés[2]. Malgré tout, aujourd'hui même, on le craint : le peuple a peur de cette Puissance fulgurante[3], et les lettrés

Sougarou, le capteur du Tonnerre ». Cet exploit, que les chamans finnois eux-mêmes regardent comme la seule chose impossible à accomplir (voy. A. Réville, II, 182), allait pourtant sembler de plus en plus naturel à mesure que le tonnerre apparaîtrait davantage comme un phénomène régulier. Les traditions postérieures devaient admettre aisément que le Tonnerre, considéré comme un animal (*Raïjou*), avait pu un jour tomber dans un puits, s'embarrasser dans les cordes et les seaux, être enfin pris vivant; et les vieillards d'Idzoumo racontèrent à M. L. Hearn (*op. cit.*, II, 501) comment l'Animal-Tonnerre, (sous la forme d'un blaireau), fut une fois exhibé, en cage, dans la cour d'un temple de Matsoué, où tout le monde put le voir pour un sou et admirer ses yeux, qui jetaient des éclairs par les temps d'orage.

1) N, II, 147.

2) On peut s'en rendre compte par le récit du N, II, 147 : « Cette année-là, (618 de notre ère), Kahabé no Omi fut envoyé dans la province d'Aki avec l'ordre de construire des navires. Arrivé à la montagne, il chercha du bois approprié; l'ayant trouvé, il le marqua; et il était sur le point de le faire couper, quand un homme parut, qui lui dit : « Ceci est un arbre de Tonnerre, qui ne doit pas être abattu », Kahabé répondit : « Le dieu du Tonnerre lui-même doit-il s'opposer aux commandements impériaux? » Et après avoir fait de nombreuses offrandes d'étoffes (*mitégoura*), il envoya des ouvriers pour l'abattage. Mais aussitôt, une grande averse tomba, et il tonna, et les éclairs brillèrent. Kahabé tira son sabre, et dit : « O dieu du Tonnerre, ne fais point de mal à ces ouvriers; c'est ma personne seule que tu devrais atteindre ». Il regarda donc au ciel, et attendit. Mais bien que le dieu eût tonné plus de dix fois, il ne put jamais blesser Kahabé. Alors il se changea en un petit poisson, qui vint se fixer entre les branches de l'arbre. Kakabé le prit, et le brûla. Et ainsi, on put enfin construire les navires ».

3) Plus d'une fois, dans la montagne de Nikkô, à deux pas du temple où le dieu du Tonnerre est représenté, en face du dieu du Vent, debout sur les nuées, armé d'un foudre et auréolé des tambourins qui retentissent au-dessus de sa tête, j'ai entendu les gens du village parler de Kaminari avec une crainte respectueuse. Il n'est pas rare non plus de voir, en cas d'orage, toute une famille japonaise se réfugier sous la moustiquaire, qui, dit-on, est à l'épreuve de la foudre. Une curieuse légende explicative, notée par M. L. Hearn (*op. cit.*, II, 501), conseille d'éviter en pareil cas le voisinage des arbres, par cette raison que l'Animal-Tonnerre saute justement d'arbre en arbre et pourrait ainsi

classiques[1], aussi bien que les théologiens orthodoxes[2], éprouvent quelque inquiétude lorsque sa voix gronde comme un avertissement mystérieux du ciel[3].

Du dieu du Tonnerre au dieu du Feu, la transition est naturelle : car, soit qu'on fasse venir le feu du tonnerre, comme chez d'autres peuples[4], soit qu'à l'inverse on tire le tonnerre du feu, comme dans nos mythes, la parenté normale des deux éléments éclate toujours. Dans l'antique Shinntô, le dieu du Feu apparaît comme le dernier-né du couple créateur. Après qu'Izanaghi et Izanami ont engendré les îles et les dieux, leur suprême rapprochement donne naissance à l'être redoutable que nos textes appellent tantôt « le Mâle qui brûle[5] », tantôt « le Vénérable qui brille »[6], tantôt enfin « le Producteur du feu »[7]. Mais cet enfantement, à la manière

descendre sur l'imprudent. Au demeurant, au Japon comme ailleurs, l'arbre frappé de la foudre est regardé comme ayant acquis une vertu particulière, et on ne manque pas d'en recueillir les débris. (Cf. aussi, en sens inverse, dans le récit du N, II, 147, la crainte de toucher à l'arbre du Tonnerre, sans doute un arbre foudroyé.)

1) Voir par exemple les réflexions d'Okashi Djounnzô dans le *Hêki-dja-sho-ghenn*, publié en 1857 (T. XX, part. 1, p. 168).

2) Hirata, indigné contre les étudiants d'Edo qui méprisent l'éclair sous prétexte que les Hollandais ont pu le reproduire avec la machine électrique, leur rappelle qu'il y a dans l'histoire bien des exemples de choses mauvaises ou d'hommes méchants que la foudre a utilement détruits. (*Kishinn Shinnron*, 1805).

3) Cf. le *fulmen ostentatorium* des Romains (Bouché-Leclercq, *op. cit.*, IV. 44).

4) Voy. par ex. A. Réville, *op. cit.*, I, 216, II, 183, etc. Cf. Lubbock, *op. cit.*, p. 310.

5) Hi-no-haya-yaghi-ouo-no-kami (feu, brûlant, rapide, mâle). K, 29. Remarquons que le vieux mot *hi* sert à désigner toute chose merveilleuse, par exemple le soleil ou le feu. Le feu n'est-il pas d'ailleurs « un petit soleil ? » (V. Henry, *op. cit.*, p. 8.)

6) Hi-no-Kaga-biko (feu, brillant, prince), ou Hi-no-Kagou-tsoutchi (feu, brillant, aîné). K, *ibid.* Cf. N, I, 21, 28, 29, 122. En somme, c'est le nom de Kagou-tsoutchi qui domine dans nos textes (*kagou*, briller, comme dans *kaghé*, lumière ; *tsou*, particule du génitif ; *tchi*, aîné, terme honorifique ; et non pas, évidemment, *tsoutchi*, serpent, comme le voudraient certains commentateurs japonais).

7) Ho-mousoubi. N, I, 21. R XII, pass. Ce dernier nom, qui ne se trouve pas

humaine, de la plus terrible des énergies physiques a les conséquences qu'on pouvait prévoir : « tandis qu'Izanami mettait au monde cet enfant, ses augustes parties intimes furent brûlées ; elle tomba malade, et, couchée, elle gisait[1] ». De nouvelles divinités naissent alors, que le récit fait surgir des manifestations mêmes de sa fièvre : Métaux[2],

dans le K, et qui apparaît seulement dans le N, finit par prévaloir dans le culte, comme le prouve son emploi, non seulement dans le R XII, mais aussi dans le *Ennghishiki*, vol. 9, où le temple du dieu du Feu est appelé Ho-mousoubi no Mikoto no djinndja ; c'est d'ailleurs Ho-mousoubi qu'on adore, à l'heure présente, dans les temples shinntoïstes (voy. *Handbook*, 269, 384) ; et on comprend en effet que les prêtres aient préféré cette dénomination, moins enfantine et plus significative que les précédentes.

1) Et non pas : « elle mourut », bien que le mot *koyasou*, ici employé, puisse avoir les deux sens, à peu près comme, en français, le verbe « gésir ». La mort d'Izanami n'est indiquée, en effet, que quelques lignes plus loin (K, 30). A supposer même qu'on traduise par « elle mourut », il faudrait admettre que le K, après avoir annoncé brièvement sa mort, revient sur les détails de sa maladie, et conclut enfin en rappelant que le résultat de cette maladie fut la mort. (Cf. un mouvement d'idées analogue dans le N, I, 21). L'interprétation contraire n'en concorde pas moins avec une étrange légende, dont elle a pu d'ailleurs être l'origine, et d'après laquelle Izanami, descendue aux Enfers, serait ressuscitée, remontée sur la terre pour y créer les divinités nouvelles qui devaient s'opposer aux ravages du feu (voy. plus bas p. 178, n. 5).

2) K, 29 : couple formé de Kana-yama-biko et Kana-yama-himé, le prince et la princesse des Montagnes de Métal. Dans le N, I, 21, le dieu mâle seulement. — Les Montagnes de Métal sont évidemment les mines de fer (cf. K, 55) qu'exploitaient déjà les Japonais primitifs. Mais pourquoi le Métal est-il ici opposé au Feu ? Est-ce tout simplement parce qu'il lui résiste ? Ou ne serait-ce pas pour un motif d'ordre religieux ? Chez les peuples qui aiment le dieu du Feu, on lui évite avec grand soin le contact du fer : soit qu'on craigne de le blesser avec un instrument trop tranchant, comme le pense M. Goblet d'Alviella (*Histoire religieuse du Feu*, et cf. *Revue d'Hist. des Religions*, t. XV, p. 217), soit que plutôt, comme le soutient M. A. Réville (*op. cit.*, II, 189), on redoute de l'offenser en approchant de lui une matière impure, profane, étrangère à toutes les anciennes traditions. Ce vieux préjugé, répandu un peu partout dans le monde, et notamment chez les Mongols (voy. A. Réville, *op. cit.*, II, 188), se traduit d'ordinaire par la prohibition des objets en fer, dans les rites religieux et les actes importants de la vie, longtemps après l'invention de ce métal ; et l'idée se retrouve dans le Japon primitif, où nous observons par exemple la coutume de couper avec un outil de bambou le cordon ombilical (voy. N, I, 85, 86). Mais précisément, les vieux shinntoïstes avaient le Feu en horreur ; ils ne songeaient qu'à le repousser par tous les moyens possibles ; et cela étant,

Argile[1], Eau[2], Gourde[3], Plante des rivières[4], tout l'appareil magique que le shinntoïsme emploiera pour dompter le feu[5].

on conçoit très bien qu'ils lui aient opposé le métal, s'il devait lui nuire, au même titre que l'eau et toutes les choses qui peuvent arrêter ses progrès. Or, on croyait certainement que le Feu est ami de la pureté (voy. plus bas, passage du R XII où, pour l'éloigner des habitations, on lui fait valoir la propreté des régions montagneuses); et cette notion existe encore chez les shinntoïstes modernes : Hirata nous dit, par exemple, (*Tama no Mi-hashira*, T. III, app., p. 65) que si Izanami fut retenue aux Enfers, c'est parce qu'elle y avait mangé des mets cuits sur un feu malpropre, et à l'appui de cette étrange opinion, il tire argument de la fonte des métaux, qui ne réussit jamais quand on emploie un feu souillé d'éléments impurs.

1) Dans le K, 29, encore un couple : Hani-yasou-biko et Hani-yasou-hime, le prince et la princesse de l'Argile visqueuse. Dans le N, I, 21 et dans le R XII, une déesse seulement, Hani-yama-hime. — L'argile résiste au feu ; et de très bonne heure, les Japonais s'en servirent pour protéger leurs *mouro*, ou habitations creusées dans le sol (voy. K, 118, N, I, 71), pour construire leurs *koura* ou chambres à trésors (K, 135), etc., sans parler même de son emploi comme matière des jarres sacrées (*itsoube*, N, I, 122, 131, 157).

2) K, 29 : Mitsou-ha-no-me, nom obscur qui cependant exprime sûrement l'idée d'une déesse de l'eau, clairement indiquée dans le N, I, 21 et dans le R XII. — A l'inverse, les peuples qui ont un vrai culte pour le Feu lui éviteront le contact de l'eau ; et par exemple, chez les Mongols, interdiction d'employer l'eau pour l'éteindre (voy. A. Réville, *op. cit.*, II, 188).

3) N, I, 21 : Ama no yosadzoura, « la céleste gourde » *Hisago* dans le R XII. — La gourde est l'auxiliaire de l'eau ; c'est avec elle qu'on recueille et qu'on déverse ensuite sur le Feu son éternelle ennemie. — Je retrouve aussi, dans le K, mais parmi les divinités engendrées avant le Feu, « le céleste dieu de la gourde qui puise l'eau », et « le terrestre dieu de la gourde qui puise l'eau », (Voy. K, 27).

4) R XII : Kaha-na, (ou kawa-na-gouça). — Une comparaison frappante s'impose ici entre la magie japonaise et la magie hindoue. Dans notre rituel, qu'on récitait deux fois par an pour prévenir l'incendie, la plante *kaha-na*, (*nuphar japonicum*), en usage contre les brûlures, était appelée à l'aide contre le feu : dans le rite védique contre l'incendie, l'*avaka* (*blyxa octandra*), plante aquatique aux feuilles charnues, pareillement employée contre les brûlures, était appliquée à la maison comme un rempart protecteur (voy. Victor Henry, *op. cit.*, p. 100). Ajoutons que, de nos jours même, la plante aquatique japonaise est encore représentée sur les larges tuiles qui terminent les toits du pays.

5) En somme, le K cite seulement ici le Métal, l'Argile et l'Eau ; le N y joint la Gourde ; et le R XII néglige le Métal, mais ajoute la Plante des rivières. Voici d'ailleurs ce dernier texte, où est bien indiquée l'idée générale : « Izanami daigna mettre au monde son cher enfant, le dernier-né de tous, Ho-mousoubi... Et étant descendue aux basses collines des ténèbres, elle pensa : « Je suis venue ici, ayant procréé et laissé dans la région supérieure... un enfant au

Mais enfin, elle « se retire divinement[1] » : elle meurt ; et Izanaghi, après s'être longtemps traîné en gémissant autour du cadavre, va l'ensevelir sur le mont Hiba, aux confins de la terre d'Idzoumo[2]. Comment expliquer ce mythe ? La première idée qui se présente à l'esprit, c'est d'y voir le pendant de la légende hindoue qui compare aux organes de la génération les instruments de l'allume-feu primitif[3] : l'*arani* est comme la matrice où repose, caché, le principe ardent ; le *pramantha* est introduit, et de la conception qu'engendre son frottement, Agni sort en jetant des flammes ; mais les bois se consument, et le dieu du feu a dévoré ses parents[4]. Lorsqu'on songe au caractère sacré de l'allume-feu[5] dans le shinn-

cœur mauvais. » Alors elle revint sur ses pas, et mit au monde d'autres enfants. Et ayant produit la déesse de l'eau, la gourde, la plante des rivières et la vierge de la colline d'argile, quatre sortes de choses, elles les instruisit par ses paroles et leur fit comprendre, disant : « Si le cœur de cet enfant aux méchants instincts devient violent, que la déesse de l'eau prenne la gourde, et que la vierge de la colline d'argile prenne la plante des rivières, et qu'elles le pacifient. » Rien de plus évident, selon nous, que le caractère magique de tout ce passage.

1) K, 30.

2) K, 31. — Le N place la tombe d'Izanami au village d'Arima, dans Koumano, province de Ki (plus tard Kii), et indique ainsi le culte local qu'on rendait aux mânes de l'Ève japonaise : « Les habitants adorent l'âme de la déesse en lui offrant des fleurs dans la saison où elles s'épanouissent, et ils la fêtent avec des tambours, des flûtes, des drapeaux, des chants et des danses. » (N, I, 21.) C'est dans le même *Ki no Kouni*, le Pays des Arbres, qu'on adorait, à Nagouça, le dieu du Feu.

3) Remarquons qu'on trouve cet instrument, non seulement au Japon, mais aussi, comme l'a constaté Tylor, dans toute la région qui va, d'une part, de la Tasmanie et de l'Australie au Kamtchatka, et d'autre part, de Sumatra aux îles Carolines.

4) Rig-Véda, X, 7, 9.

5) On peut voir l'antique *hi-kiri-ousou* (feu, forer, mortier) au musée d'Ouéno, à Tokio. C'est un appareil en bois de *hi-no-ki* (l'arbre à feu, *chamæcyparis obtusa*), d'un système déjà très perfectionné, mais qui cependant peut exiger l'effort successif de trois ou quatre hommes pour arriver à l'incandescence ; et lorsqu'on songe à l'extrême humidité du pays, qui en certaines saisons ne permet de conserver nos modernes allumettes que dans des bocaux bouchés à l'émeri, on conçoit les difficultés que durent éprouver parfois les Japonais primitifs. Pour plus de détails sur le *hi-kiri-ousou*, voy. Satow, *The use of the Fire-drill in Japan*, T, VI, part. II, p. 223 seq. — Quant au pro-

toïsme, depuis les plus lointaines origines[1] jusqu'à nos jours[2], le rapprochement semble assez plausible; et nous aurions ainsi une forme intéressante du culte phallique qui existait dans le Japon primitif. Une seconde interprétation possible consisterait à découvrir, dans la mort d'Izanami, le souvenir amplifié de quelque héroïne des temps anciens morte en couches[3]; et cette explication, qu'appuieraient for-

cédé, plus simple encore, du briquet, on le trouve signalé dans le K. 211 et dans le N, I, 205.

1) Avant même l'appareil du musée d'Ouéno, (tiré du temple de Kaçougha, à Nara), on obtenait le feu, d'une manière encore plus primitive, avec des morceaux de bois brut, et Motoori constate la survivance de ce procédé élémentaire dans la pratique des temples de Ouatarai, à Isé (*Kodjiki-denn*, vol. XIV, p. 61). Mais on peut reculer plus loin, remonter jusqu'au vieux texte du Kodjiki qui nous conte comment Koushi-ya-tama (le dieu aux huit âmes prodigieuses, cf. plus haut, p. 141, n. 1), préparant le feu pour le temple d'Oh-Kouni-noushi, emploie comme mortier, chose assez bizarre d'ailleurs, des tiges d'algues marines, et comme pilon des tiges de *komo* (probablement l'*hydrochloa macrantha*), puis fait jaillir la flamme qui doit brûler jusqu'à ce que, dans la plaine du ciel, la suie pende, longue de huit largeurs de main, du toit ancestral de Kami-mousoubi, et jusqu'à ce que, dans les entrailles du sol, les roches les plus profondes aient été calcinées. (Voy. K, 104, 105.) Cette légende elle-même n'est que le prélude de la descente du fils des dieux, dont le palais va devenir à son tour le centre religieux de ce genre de rites. (*Niha-bi*, le feu de la cour.) En souvenir de la première prise de possession de la résidence impériale, on célébrera toujours une fête nocturne où le chef des cuisiniers, après avoir allumé le feu par le frottement du bois, conduira le cortège en portant une torche ardente (*Ghishiki*, vol. I, p. 26, décrivant la cérémonie au IXe siècle); et c'est de la même manière que, dans la cérémonie pour la Pacification du feu, les devins allumeront un feu « aux quatre coins de l'enceinte du Palais » (*Riyo no Ghighé*, ou Commentaire sur les lois administratives, de l'an 833). L'antiquité de ces usages ressort d'ailleurs de ce simple fait que l'allumage des feux se trouve déjà mentionné dans la légende de l'éclipse (voy. N, I, 44).

2) Le *hi-kiri-ousou* est resté d'usage quotidien dans la maison du grand-prêtre du Oh-Yashiro d'Idzoumo. A plus forte raison est-il employé d'une manière plus générale, dans les temples shinntoïstes, pour les rites sacrés proprement dits.

3) De même que la vision d'Izanaghi aux Enfers, ce tableau si positif qui rappelle le début de la *Dame aux Camélias*, a bien pu avoir son origine dans le fait d'une curiosité semblable à celle du héros de ce roman. Rien de plus réaliste, de plus humain que toute cette histoire japonaise du premier couple; et on s'expliquerait d'autant mieux l'importance donnée, par la légende, à la mort d'une héroïne dans les circonstances indiquées, que l'accouchement est d'habitude, pour les Japonaises, d'une extraordinaire facilité.

tement certains détails de nos textes[1], serait un nouvel indice de l'antique croyance qui assimile l'ardeur du feu ordinaire à la chaleur, normale ou pathologique, du corps humain[2]. Mais, à la réflexion, ni l'hypothèse symbolique, ni l'hypothèse évhémériste que nous d'indiquer ne nous paraissent assez sûres, et le mieux sera de nous en tenir à une solution intermédiaire, purement anthropomorphique, en considérant la fin de notre récit comme le simple résultat, logique et naïf, de ses prémisses : car, du moment que les dieux en général étaient produits par un couple, il n'y avait pas de raison pour que le dieu du feu fût engendré autrement ; et fatalement, ce mode de génération d'un élément qui brûle tout ce qu'il touche devait amener l'accident final. Ainsi, le dieu du Feu est maudit dès sa naissance : il a tué sa mère, et bientôt Izanaghi, dans sa douleur furieuse, va l'égorger à son tour. C'est alors que, de ses membres épars, surgissent encore des divinités nouvelles, tandis que son sang, pareillement déifié, rejaillit jusqu'aux étoiles, ou s'épanche sur la terre où il infuse le principe igné aux herbes et aux arbres, aux pierres et aux rochers[3]. Le matricide a disparu, et il ne sera plus question

1) Une variante du N, I, 21 nous dit, très exactement, qu'Izanami « devint fiévreuse, tomba malade, et qu'en conséquence, elle vomit ». Le K, 29, signale aussi, avant toute autre chose, ces vomissements, qui donnent naissance aux premières divinités indiquées par l'un et l'autre texte. Or, la fièvre puerpérale est justement caractérisée par des vomissements bilieux.

2) Dans cette hypothèse, les divinités qui apparaissent pendant la maladie d'Izanami seraient plutôt les remèdes, réels ou magiques, qu'on lui aurait appliqués pour tenter de la guérir : le métal froid, l'argile visqueuse, l'eau fraîche, contre le feu de la fièvre (cf. l'emploi de la grenouille, en ce cas, dans l'Inde antique, V. Henry, *op. cit.*, p. 181) ; la gourde, contre la soif ardente ; la plante aquatique, contre les brûlures. — En somme, le sang humain contient de la chaleur, donc du feu. Si le corps se glace, il faut le réchauffer, l'ignifier : vieille coutume des Aïnous, qui allument un grand feu quelques instants avant ou après la mort d'un des leurs, dans l'espoir de le sauver ou même de le faire revivre (J. Batchelor, *The Ainu of Japan*, p. 203, et cf. p. 195). Si au contraire le corps brûle, il faut le refroidir, ce qui d'ailleurs n'est pas toujours si absurde : application possible dans notre mythe. Enfin, quand l'âme se sépare du corps, le feu s'échappe (voy. plus haut, p. 140, n. 1), quitte à reparaître parfois ensuite, au Japon comme ailleurs, sous les apparences d'un feu follet (*hidama*).

3) Une variante du N, I, 20 est très nette sur ce point : « A ce moment, le sang

de lui dans nos légendes[1]. Mais ce qu'il laisse comme traces

qui jaillissait de ses blessures tacha les rochers, les arbres et les herbes. C'est pour ce motif que les herbes, les arbres et les cailloux contiennent naturellement l'élément du feu ». Il est intéressant de retrouver au Japon ce mythe explicatif, qu'on a signalé déjà en bien d'autres pays; et en effet, rien de plus rationnel que ce premier essai d'interprétation scientifique. Quand on frappe un silex, ou quand on frotte longtemps deux morceaux de bois, le feu apparaît; c'est donc qu'il était caché dans ces substances. Pour y exister ainsi d'une manière latente, il fallait qu'il y fût entré. Mais comment? C'est ici que la théorie se complique et que les hypothèses deviennent un peu divergentes. En Nouvelle-Zélande, Maoui a obtenu d'une vieille aïeule divine, Mahou-Ika, un de ses ongles, qui, par la friction, donne du feu; seulement, il éteint tout de suite ce feu, quitte à renouveler ensuite sa requête, de telle sorte que Mahou-Ika doit se dépouiller de tous ses ongles un à un; à la fin, courroucée, elle le poursuit de ses flammes, qui l'auraient consumé sans l'arrivée d'une pluie opportune; mais par bonheur, quelques étincelles se sont logées dans certains arbres, d'où on peut les tirer de nouveau (Waitz, *op. cit.*, VI, 250, 251; Turner, *Nineteen years in Polynesia*, 252, 527; Shirren, *Die Wandersagen der Neuseelander und der Mauimythos*, 32; A. Réville, *op. cit.*, II, 37, 228). C'est manifestement l'évolution logique de la production du feu, d'abord par le choc d'une pierre, puis par le frottement de certains bois durs. A côté de ce Prométhée maori, on peut ranger le Prométhée des Tlinkits, qui va jouer, sur la côte nord-ouest du Pacifique, le même rôle civilisateur. Le héros Yehl, sous la forme d'un corbeau, a dérobé le feu céleste, emportant dans son bec un tison enflammé : le feu est tombé sur des pierres et sur des morceaux de bois; et c'est de là encore qu'on peut l'extraire aujourd'hui (Lang, *op. cit.*, 309). Même idée chez les Esquimaux, pour qui les rochers contiennent des esprits ignés, qui se montrent souvent sous les apparences du feu follet (A. Réville, *op. cit.*, I, 293); chez les Peaux-Rouges, comme les Sioux, les Chippeways, qui croient que les silex sont lancés par la foudre (A. Réville, I, 216, 222); chez les noirs d'Afrique, qui établissent le même lien entre le feu céleste et les pierres terrestres (Tylor, op. *cit.*, II, 343); chez les anciens Hindous, qui supposent des Agnis, apparemment descendus du ciel, dans les pierres, les plantes et les arbres, comme ils en voient d'ailleurs dans la nature entière, dans l'homme, dans le nuage et jusque dans les eaux (V. Henry, *op. cit.*, 218, 244; 183, 233, n. 4). A l'inverse, les indigènes d'Australie admettront que le soleil, pour alimenter sa flamme quotidienne, doit venir faire chaque soir à l'horizon de la terre sa provision de bois à brûler (Brough Smyth, *Aborigenes of Victoria*, I, 430). Quant à la notion que le sang d'un dieu peut, en s'épanchant, produire d'autres êtres, elle se retrouve aussi bien chez les sauvages modernes (Lang, *op. cit.*, 278) que chez les anciens Hellènes, et peut-être pourrait-on entrevoir une certaine ressemblance avec nos mythes dans la naissance de ces nymphes des frênes qu'engendre le sang d'Ouranos blessé (Hésiode, *Théog.*, 187).

1) Dans la suite du récit, on voit apparaître des personnages qui, à première vue, pourraient être pris pour des dieux du feu. Le céleste prince Ni-

de sa brève existence, ce sont les germes terribles qu'il a semés, les principes latents du plus grand fléau que puissent redouter les habitants des frêles maisons indigènes. Dans ce pays où l'étincelle du foyer fait si vite flamber les cloisons de bois, où le tremblement de terre renverse tout à coup le braséro sur les nattes de paille, où les vents violents attisent l'incendie et couchent les flammes sur un village entier, le feu est l'ennemi[1]. C'est lui qu'on redoute partout, depuis la hutte de pêcheurs jusqu'au palais impérial, jusqu'aux temples des dieux eux-mêmes. On oublie ses antiques bienfaits, ses

nighi a épousé Ko-no-hana-sakou-ya-himé (la Princesse florissante comme les fleurs des arbres, c. à. d., brillante comme le cerisier en fleurs); mais une seule nuit a suffi pour la rendre enceinte, et le jeune époux s'en étonne; elle s'enferme alors dans une chambre souterraine (un *mouro*, qui joue ici le rôle de *l'oubou-ya* ou hutte d'accouchement, où la femme japonaise se retirait jadis pour sa délivrance); et elle l'incendie elle-même, au moment d'enfanter, pour établir son innocence par l'épreuve du feu. (Genre d'ordalie qui devait se perpétuer jusqu'à nos jours : voy. Percival Lowel, *Esoteric Shinntô*, dans T, XXI, 118 seq; et notre étude sur *Hoksai*, p. 211). La princesse finit par sortir victorieuse de la fournaise, avec les trois enfants qu'elle y a mis au monde, et qui s'appellent : Ho-déri, Feu-brillant, Ho-souséri, Feu-croissant, et Ho-ouori, Feu-baissant (voy. K, 118 ; et cf. les versions du N, I, 73, 85 et 88). Nous avons ainsi, dans cette triade de dieux, la personnification des diverses phases par lesquelles passe un embrasement, ce qui pourrait faire croire à l'existence, dans le Shinntô, de nouvelles divinités pyriques. (Dans ce sens, Griffis, *op. cit.*, 53, 55, qui découvre en cet endroit le mythe de Prométhée et d'Epiméthée.) Mais en réalité, il ne s'agit ici que de simples noms de circonstance : deux de ces frères, Feu-brillant et Feu-baissant, apparaissent dans la légende suivante (voy. plus bas p. 187, n. 3) comme un pêcheur et un chasseur dont les actes n'ont aucune relation avec les qualificatifs qu'ils portent; et en somme, tout ce qu'on peut dire, c'est qu'ils furent appelés de la sorte parce qu'ils avaient reçu le baptême du feu. — Quant à Kagou-tsoutchi, on le voit encore signalé dans une fête religieuse organisée par Djimmou, qui lui décerne à cette occasion le titre de Idzou no Kagou tsoutchi (*idzou*, sacré); mais le dieu du Feu est ici perdu dans une énumération où se trouvent mis sur la même ligne, outre le bois à brûler (Idzou no Yama-tsoutchi, le bois des montagnes sacré), les jarres de terre, l'eau, les aliments, le gazon. (N, I, 122. Cf. pour le bois à brûler, que plus tard tous les fonctionnaires viendront offrir à l'empereur en certaines circonstances, N, II, 326, 330, etc.)

1) C'est pourquoi, dans l'ancien droit pénal japonais, l'incendiaire subissait la peine la plus cruelle et d'ailleurs la mieux appropriée à son crime : on le brûlait vif.

services quotidiens : on ne voit plus que ses effrayantes fantaisies[1]. Si on adore le dieu du Feu, ce n'est pas qu'on l'admire, qu'on l'aime, comme chez d'autres peuples[2] : c'est qu'on le craint ; et tel est bien, dans le shinntoïsme primitif, le vrai caractère de son culte. Écoutez le rituel du Feu : « Qu'il daigne n'être pas terriblement vif de cœur... Qu'il daigne n'être pas turbulent, n'être pas cruel, ne pas nous faire de mal... Qu'il veuille bien se retirer aux régions solitaires et pures des torrents de la montagne, et, grâce à leur divinité, se tenir tranquille[3]... » Voilà les seules prières qu'on lui adresse, avec les offrandes qui doivent l'apaiser. C'est donc un dieu méchant, qu'on a en horreur à cause de son caractère fantasque : on cherche seulement à le séduire par des dons, à le calmer par la vertu des formules magiques, à l'écarter bien loin du palais impérial et des autres habitations humaines ; mais on ne lui accorde aucune louange, et tout l'esprit du rituel se résume dans son titre : « la Pacification du

1) Pendant mon séjour au Japon, notre maison fut un beau matin détruite par un incendie. Après le sinistre, comme l'aînée de mes fillettes conservait une attitude méditative, je lui demandai à quoi elle pensait. La réponse fut : « Oh ! ce Feu ! qu'il est méchant ! Il a mangé ma poupée ! » C'est exactement dans cet état d'esprit que se trouvaient nos vieux Japonais lorsqu'ils songeaient à Kagou-tsoutchi, cet être puissant et mystérieux qui de temps en temps, sans nulle raison apparente et comme sous le coup d'une sombre fantaisie, dévorait leur habitation et tous leurs objets les plus précieux. Eux non plus ne s'étonnaient pas de voir le feu remplir ses fonctions normales, réchauffer leur corps, cuire leurs aliments : ils ne le remarquaient que s'il sortait de la règle pour se livrer à d'inexplicables méfaits. Cf. à ce propos les remarques très justes de H. Spencer, *Sociologie*, I, 616.

2) Aussi bien, même dans les religions de cet ordre, on redoute ses mauvais instincts. Jusque dans l'Inde védique, quand le feu du foyer pétille trop fort, on s'inquiète ; et aussitôt, on couvre Agni d'éloges pour l'amadouer : on l'appelle « l'immortel à l'éclat resplendissant, le pur, l'adorable ! » Le feu qui couvait jette-t-il spontanément une flamme ? Bien vite, une libation et une stance propitiatoire (V. Henry, *op. cit.*, 218).

3) R. XII, *pass.* — Cf. Satow, *The Mythology and religious Worship of the ancient Japanese*, dans *Westminster Review*, juillet 1878 ; et aussi Griffis, *op. cit.*, p. 52 seq. — La lecture de ce rituel montre assez que Kagou-tsoutchi ne saurait être, comme le pensait Satow (T, VII, part. 4, p. 411 et pass.), le dieu des Chaleurs de l'Été.

Feu [1] ». Cette haine pour le feu n'empêchera pas, sans doute, de lui demander quelques services religieux : il brûlera toujours devant les autels, publics ou privés, et sous son essence la plus pure ; mais c'est que les esprits, dieux ou mânes des morts, ont besoin de voir clair et qu'ils aiment la propreté [2]. En somme, le dieu du Feu ne sera jamais l'objet d'un culte idéal, et on ne cessera pas de le regarder, avant tout, comme un générateur de sinistres. A l'heure présente, lorsqu'on veut faire ses condoléances à un ami dont la maison a brûlé, on ne manque pas de lui écrire : « Vous avez eu le malheur

1) *Ho-shidzoumé no Matsouri.*

2) Il ne faut pas chercher ici l'idée que le feu serait un être saint et pur en lui-même. Le dieu du Feu aime la propreté, comme tous les dieux (voy. plus haut, p. 177, n. 2) ; mais le feu peut être malpropre. Or, les esprits sont des êtres frêles, délicats, qui se plaisent à l'odeur subtile des mets bien préparés, qui ont horreur au contraire des choses sales, grossières, fétides. On doit donc prendre soin de cuire les offrandes sur un feu pur, sur ce feu naturel qui existe dans le bois ou la pierre, qui ne sort d'aucune matière vile, qui n'a lui-même aucune senteur. (Voy. application à la préparation du riz sacré, dans T, IX, part. 2, p. 184 ; du saké pour les dieux, dans T, VII, part. 4, p. 425). Pareillement, pour l'éclairage des esprits, dans le culte domestique par exemple, on n'emploiera que des cierges de cire végétale, une petite lampe d'huile végétale encore : le pétrole, aux exhalaisons puantes, serait une abomination. Enfin, pour allumer ces luminaires eux-mêmes, on fera jaillir l'étincelle d'un silex, sous le choc du briquet, comme on fait encore pour le cierge pascal, le samedi saint, dans les églises catholiques : les allumettes chimiques, aux gaz étouffants et âcres, seraient subodorées par les mânes, qui en seraient irrités ; à tel point que, pour rassurer les orthodoxes d'Idzoumo, les fabricants d'allumettes ont dû inscrire sur leurs boîtes : « Pures, bonnes pour allumer les lampes des *kamis* et des *hotokés*. » (Noté par L. Hearn, *op. cit.*, II, 411.) — En somme, nous n'avons là que des soins de pureté matérielle, et la sainteté du feu n'en ressort pas plus que la sainteté de l'eau ne résulte de l'exigence d'une eau limpide pour l'encre des écritures, à la fête de Tanabata (voy. Arrivet, *loc. cit.*, 342). — Quant à l'antique allumage des feux aux quatre coins de l'enceinte impériale (voy. plus haut, p. 180, n. 1), il ne faudrait pas y voir davantage un rite en l'honneur du feu pur, et je serais tenté d'admettre, tout au contraire, qu'il s'agit là de contre-feux dressés pour écarter les menaces de l'incendie, de même que dans nos mythes Yamato-daké, enfermé par surprise, comme jadis Ohkouni-noushi (K, 73), dans un cercle d'herbes enflammées, tire de son vieux briquet un contre-feu magique qui met en fuite celui de ses ennemis (K, 211 ; N, I, 205).

du dieu du Feu [1] »; phrase banale qui dit tout. Le dieu du Feu est donc, dans le Shinntô actuel, ce qu'il fut au temps lointain où s'élaboraient ses mythes et sa liturgie : un fils matricide, brutal, détesté; un être dévorant, producteur des pires calamités matérielles; une force de la nature contre laquelle il faut s'assurer, par des contrats magiques [2], pour sauvegarder sa maison; bref, bien moins un dieu du Feu, dans le grand sens du mot, que le dieu de l'incendie.

Le dieu du Feu, par son étroite parenté avec le dieu du Tonnerre, était le dernier des dieux qu'on peut rattacher aux phénomènes météorologiques. Nous arrivons donc enfin, après les divinités du ciel, après celles de l'atmosphère, aux divinités de la terre elle-même; et cette terre étant un archipel, la mer qui l'enveloppe est la première chose qui s'impose à notre attention. Il semble bien d'ailleurs qu'elle ait tenu cette place dominante dans l'imagination des Japonais primitifs [3]. Des trois kamis illustres qu'Izanaghi désigne pour le gouvernement de l'univers, l'un est le dieu qui doit régir l'Océan, l'immense « plaine bleue » [4], tandis que personne

1) On fait alors intervenir, à la chinoise, le dieu Shoukouyou ou Shikouyou; et si on veut que la lettre soit élégante, on n'oublie pas d'ajouter : « Par surcroît, le dieu du Vent lui a prêté son secours. »

2) Ou par des amulettes, qu'on vend par exemple au temple d'Atago-Yama, près Kiôto, dédié au dieu du Feu.

3) Une ingénieuse théorie a été soutenue par M. Gustave Fougères, à propos des dieux grecs. D'après lui, les dieux marins ne sont pas des dieux primitifs, mais seulement des dérivés des dieux aquatiques continentaux; et à l'appui, il cite notamment l'exemple de Poséidon Hippios, qui fut sans nul doute, à l'origine, un dieu des sources, nourricières des chevaux. (*Mantinée et l'Arcadie orientale*, Paris, 1898, pp. 227, 231, 256, 295, etc.) S'il en était ainsi dans la mythologie japonaise, on pourrait regarder ses dieux marins comme l'adaptation d'emprunts faits par les navigateurs conquérants aux légendes continentales : mais l'importance de l'élément marin dans nos récits (création des îles tirées de l'océan, mission de Sousanoô, aventures de Ho-ouori et la suite), tend plutôt à montrer l'origine océanienne de ces personnages du vieux Shinntô.

4) Ao-ouna-bara, comme dans N. I, 11; R I, 114, etc..., c'est-à-dire, exactement, couleur d'indigo (de la plante *ai*, ou *polygonum tinctorium*, qui donne un bleu analogue à celui de l'indigo proprement dit). Les Japonais, en effet, n'ont pas de mot générique pour désigner les diverses nuances d'une couleur; ils emploient toujours une expression particulière et concrète (voy. A. Arrivet,

encore n'est indiqué pour l'empire des îles; et s'il est vrai que Szannoô, dédaigneux de cette souveraineté, devient aussitôt l'Océan furieux qui s'élève contre le ciel et qui s'achève en tempête, la mer n'en garde pas moins ses dieux familiers, nés avant lui[1], ses maîtres calmes et fidèles. C'est d'abord le « dieu du Grand Océan »[2], le suprême dieu marin, avec son merveilleux palais caché sous les profondeurs, qu'un mortel visita et où il connut l'amour d'une déesse[3]. Ce sont

La notation des couleurs au Japon, dans *Revue française du Japon*, déc. 1895). Satow s'étonnait de voir le mot *ao* employé dans nos vieux documents pour dépeindre, non seulement la mer, mais aussi des chevaux, des nuages, des saules, des montagnes (voy. T. VII, part. 2, p. 124); mais cette application du bleu violacé à tant d'objets naturels prouve simplement un sens très fin du coloris chez ces maîtres de l'impressionnisme.

1) Szannoô n'est engendré, en effet, qu'après la descente d'Izanaghi aux Enfers, tandis que les principaux dieux marins apparaissent dès le moment où Izanaghi et Izanami procréent l'ensemble des dieux de la nature (K, 26 et N, I, 18, 22).

2) Oh-ouata-tsou-mi (*ouata*, comme *ouna*, mot archaïque pour désigner l'océan, la mer). K, 26, 121. — Appelé aussi Toyo-tama-hiko (riche, joyau, prince), dans N, I, 95, où sa fille s'appelle Toyo-tama-himé.

3) Le prince Ho-déri (Feu brillant) était pêcheur; son cadet Ho-ouori (Feu baissant) était chasseur. Un jour, Ho-ouori proposa à Ho-déri un échange mutuel, pour tenter à son tour la fortune de la mer; mais il perdit le hameçon de son frère, qui l'accabla de reproches. Comme il se lamentait sur le rivage, le vieux dieu du Sel (Shiho-tsoutchi, aujourd'hui encore patron des salines), lui conseilla d'aller le demander à la fille du dieu de l'Océan. Ho-ouori partit donc sur les chemins de la mer, et finit par atteindre un palais dont l'architecture bizarre imitait des écailles de poisson. Près de la porte était un *katsoura* luxuriant : il y grimpa, et s'assit sur la plus haute branche. A côté se trouvait un puits : et quand les servantes de la princesse y vinrent tirer de l'eau, elles aperçurent le beau jeune homme. Sur sa demande, elles lui offrirent à boire; mais lui, enlevant un joyau de son cou, le mit dans sa bouche et le cracha dans le vase précieux, d'où on ne pouvait le détacher. Devant ce miracle, les servantes allèrent chercher leur maîtresse, qui sortit, curieuse de voir le héros, et bientôt ramena son père. Le dieu de l'Océan offrit l'hospitalité au prince, puis lui donna sa fille. Après trois ans de bonheur, une certaine nuit, Ho-ouori poussa un profond soupir; et le lendemain, interrogé, il raconta enfin l'histoire du hameçon perdu. Le dieu de l'Océan, ayant convoqué tous les poissons, retrouva l'objet dans le gosier de la Femme-rouge (*Aka-me*, un *tai* rouge, sans doute le *pagrus cardinalis*). Puis, il octroya au jeune prince deux talismans, le joyau qui fait monter les eaux et le joyau qui fait descendre les eaux, en lui enseignant les moyens de s'en servir pour se venger de son frère. Enfin, il l'installa

ensuite, suivant l'esprit de redoublement habituel à nos

sur la tête d'un crocodile, qui le reconduisit au monde supérieur. (K, 119 seq. ; et cf. les variantes du N, I, 93 seq.). Ce mythe fameux se retrouve aussi dans la légende, également très ancienne, d'Ourashima no Ko, le jeune pêcheur qui, ayant ramé pendant sept jours jusqu'aux limites de l'horizon, épousa la fille du dieu de l'Océan ; trois ans après, il remonta sur la terre, pour revoir sa hutte et ses vieux parents ; mais tout avait disparu ; et lorsqu'il ouvrit la boîte magique que la déesse lui avait confiée avec défense d'en dénouer les cordons, il devint subitement vieux et rendit l'âme, tandis qu'une fumée blanche s'échappait de la cassette vers le pays immortel. (Voy. la version du *Tanngo-Foudoki*, dans Florenz, *op. cit.*, p. 293 seq. ; celle du *Mannyoshiou*, dans Aston, *Hist. de la litt. jap.*, p. 35 ; et cf. aussi *Nouvelle Revue*, 1er fév. 1890, p. 128 seq.).

Si nous avons analysé avec quelque détail le mythe de Ho-onori, ce n'est pas seulement parce qu'il constitue le seul épisode où intervienne, d'une manière un peu vivante, notre dieu du Grand Océan : c'est surtout parce qu'il a inspiré les commentaires les plus inexacts aux philologues oublieux de la méthode comparative, et que, d'après eux, nous serions, ici encore, en présence d'un mythe chinois. Pour M. Chamberlain, pas le moindre doute : légende chinoise, d'un bout à l'autre ; l'arbre *katsoura* est le cassier, « qui joue un rôle dans la mythologie chinoise » (cf. en effet de Groot, *op. cit.*, 502 seq.), et le crocodile (*ouani*), qu'on ne trouve pas au Japon, est pareillement chinois. (*Kodjiki*, introd., pp. xxxiii, n. 41 et p. lxix ; p. 95, n. 10 et p. 121, n. 7). M. Aston approuve cette manière de voir en ce qui concerne le *katsoura*, et pour le *ouani*, va plus loin encore : d'après lui, ce monstre marin ne serait plus, ni un crocodile, comme l'indique pourtant le caractère idéographique, ni même un requin, comme l'avait pensé Satow (note sur le R. VIII), mais un de ces dragons-rois qui demeurent dans les palais sous-marins de la légende continentale (cf., pour l'Inde, Anderson, *op. cit.*, p. 50 et pour la Chine, Mayers, *op. cit.*, p. 142) ; *ouani* serait alors le mot coréen *ouanghi*, roi, transformé à la japonaise, comme dans le nom propre du Coréen Ouani qui fut précepteur d'un prince impérial (Aston, *op. cit.*, p. 61, n. 3.) M. Florenz, enfin, se range sans hésiter à cette opinion, et pour lui aussi, notre *ouani* est un dragon coreen, de même que le *katsoura* est un cassier encore (*op. cit.*, p. 148, n. 89, et p. 219). — Que le *katsoura* soit un cassier, c'est ce qui n'est nullement démontré : le mot étant écrit dans nos textes avec les caractères chinois les plus différents, il en résulte pour nous une liberté d'interprétation complète ; or, l'arbre que les Japonais nomment aujourd'hui *katsoura* n'est pas un cassier, mais un arbre indigène, le *cercidiphyllum japonicum*. D'autre part, quoi de plus naturel que l'apparition du crocodile dans notre mythe ? Le cycle de légendes auquel il appartient (celui de Kioushiou), l'immigration ethnographique que fait supposer ce cycle (élément malais), la localisation même du palais de la mer (car le « déboîeux petit rivage » que signale le N, I, 96, 105, pourrait bien être celui des îles Liou-kiou, et en tout cas, même si c'est au fond de la mer, par opposition avec l'*ouha-tsou-kouni*, le « pays supérieur » où remonte le héros, que se trouve le palais marin, on y arrive toujours en partant de Himouka, à l'extrême sud de Kioushiou), tout

légendes, les « Maîtres de la Mer »[1], dieux secondaires qui semblent obéir à ce chef, mais qui, comme lui, ont une fonction générale. Ce sont enfin les dieux plus particuliers du « Fond de la mer », du « Milieu de la mer », de la « Surface de la mer »[2]; les dieux des « Portes des eaux[3] », c'est-à-dire de l'embouchure des fleuves, avec leurs enfants les dieux de l'écume, des bouillons de l'eau, et la suite[4]; sans parler même des divinités locales qui, çà et là, hantent telle ou telle baie sur les rivages de l'archipel[5]. Toute la mer vit ainsi, animée, spiritualisée, déifiée, et prenant en quelque sorte conscience d'elle-même dans son ensemble comme dans chacune de ses parties, dans les régions de sa masse comme

concourt à montrer ici l'influence malaise, l'action des légendes océaniennes, plutôt qu'un emprunt au continent. Or, précisément, le crocodile tient une place énorme dans les croyances de l'archipel indien et, d'une manière générale, dans toutes les religions d'origine malaise, depuis les Célèbes jusqu'à Madagascar (nombreux faits à l'appui dans Lang, *op. cit.*, p. 56, n. 3, p. 67, p. 351, n. 2); on rencontre même, à Batavia, l'idée que les femmes enfantent souvent un petit crocodile (*Hawkesworth's Voyages*, III, 675), ce qui rappelle d'étrange manière l'histoire d'accouchement par laquelle se termine le mythe de Ho-ouori dans le K, 127 et dans le N, I, 95, 98, 104. Quant à l'ensemble de notre récit, il présente un caractère universel manifeste, comme on en verra plus d'une preuve quand nous le retrouverons au chapitre de la *Magie*. (Cf. d'ailleurs E. Gebhart, *Réflexions sur les légendes relatives au Paradis terrestre*, dans *Comptes-rendus de l'Acad. des sc. mor. et pol.*, janvier 1904; Kuno Meyer et A. Nutt, *The Voyage of Bran*, 1895; L. Marillier, dans *Rev. d'Hist. des religions*, XXXIV, 111; etc.).

1) Ouata-tsou-mi. N, II, 22. — Pour les temples où ils étaient adorés, cf. le catal. du *Ennghishiki*, vol. X.

2) Soko-tsou-ouata-tsou-mi, et Soko-dzoutsou-no-ouo; Naka-tsou-ouata-tsou-mi, et Naka-dzoutsou-no-ouo; Ouha-tsou-ouata-tsou-mi, et Ouha-dzoutsou-no-ouo. Nés au moment de la purification d'Izanaghi : K, 41, 42. Cf. N, I, 27, qui nous signale le culte rendu à ces dieux.

3) Minato-no-kami-tatchi : à savoir Haya-aki-tsou-hiko, et Haya-aki-tsou-himé, le Prince et la Princesse de la Rapide ouverture. Couple engendré par Izanaghi et Izanami : K, 26. Cf. N, I, 22, et aussi le rituel de la Grande Purification, où s'explique bien le nom de ces divinités du Tourbillon marin, dont l'énorme bouche engloutit, avec les eaux, les impuretés humaines (voy. R X, 62, 106).

4) Awa-naghi (l'écume de la mer tranquille), et Awa-nami (l'écume des vagues); Tsoura-naghi (les bouillons de la mer tranquille), et Tsoura-nami (les bouillons des vagues), etc. K, 27.

5) Comme le dieu Oh-koura-noushi et la déesse Tsouboura-himé, qui empê-

dans les lois de son existence mouvante, elle se transforme en un pullulement de dieux.

C'est de cette vaste mer que, suivant une conception bien océanienne[1], l'épée d'Izanaghi[2], du haut du pont céleste[3], tire la première île de l'archipel[4]; puis, lorsqu'Izanaghi et Izanami sont descendus sur ce coin de terre pour y demeurer et pour y célébrer leur union, c'est tout le « pays des huit îles »[5], qu'ils engendrent peu à peu, depuis l'humble Awadji[6] jusqu'à la grande île centrale[7], qui apparaît la dernière de toutes, suivant la loi de l'évolution[8]. Ces îles, enfantées par un couple humain[9], imaginées comme ayant un corps et des

chent le navire de Tchouai d'entrer dans la baie d'Oka jusqu'à ce qu'il les ait adorés (*N*, I, 220); le mauvais dieu de la baie de Ségaha, qui faisait mourir ceux qui buvaient de son eau (N, II, 59); le dieu de la baie d'Aïta, qu'invoquent, en 658, les Emishi poursuivis par les forces impériales (N, II, 252.)

1) Le mythe de la terre pêchée, étudié par M. de Charencey (*Une légende cosmogonique*, Le Havre, 1884, mémoire réédité en 1894 sous le titre: *le Folk-lore dans les deux mondes*), est représenté par une version continentale, une version insulaire et une version hindoue où se combinent les deux autres. Comme on pouvait s'y attendre, le mythe japonais se rapproche surtout de la version insulaire (îles Tonga, Tahiti, Nouvelle-Zélande: cf. Taylor, *New-Zealand*, 145 seq.; Bastian, *Heilige Sage der Polynesier*, 36 seq.; A. Réville, *op. cit.*, II, 36, 46; Lang, *op. cit.*, 178; etc.).

2) L'idée de l'île pêchée ne s'oppose pas à ce qu'on adopte ici, en même temps, une interprétation phallique dont nous parlerons plus loin. Les deux notions, en effet, se combinent dans nos textes (K, 19; N, I, 11, 14, etc.).

3) Cf., dans une des légendes indiquées par M. de Charencey, l'homme et la femme suspendus au-dessus des eaux, dans un berceau d'argent (*Revue de philologie et d'ethnographie*, 1874, I, p. 10).

4) Ono-ghoro-shima, « l'île spontanément condensée ». K, 19; N, I, 12. Identifiée avec une petite île près d'Awadji. Cf. le mythe cosmogonique imaginé par une petite fille dont parle Lang: « Dieu fit d'abord une petite place pour s'y tenir; ensuite il *créa* le reste du monde. »

5) Oh-ya-shima-kouni. K, 24; N, I, 14, 16, II, 238; R IV, 442; etc. — Pour la liste de ces huit îles, qui n'est pas tout à fait la même dans le K et dans les six variantes du N, consulter Satow, dans T, VII, part. 4, p. 145, n. 3.

6) Voy. K, 21, et cf. *N*, I, 13, 17.

7) Oh-yamato no Toyo-aki-tsou-shima, « l'île aux luxuriants automnes du grand pays montagneux. » K, 23; N, I, 13.

8) Constamment observées dans la cosmogonie japonaise, ce qui d'ailleurs est un trait général dans les vieux mythes des peuples que notre jeune philosophie regarde comme sauvages. (Exemples frappants dans Lang, *op. cit.*, 232 seq.).

9) Dans le N, I, 13, 17, l'île d'Awadji est regardée comme le placenta

visages[1], semblent si vivantes qu'on croit volontiers que, nées toutes petites, elles grandirent comme des personnes[2]. Pourtant, elles ne sont pas élevées au rang des dieux[3] : on ne les adore pas, d'une manière individuelle, dans des temples. Mais en revanche, nous trouvons la terre japonaise déifiée sous des formes plus générales : une divinité s'appelle « l'auguste Esprit du Grand Pays[4] »; une autre, le « dieu de la Grande Terre[5] », ou encore « l'auguste ancêtre de la Terre »[6]; et à ces dieux-là, on rend un culte profond[7], de même qu'on honore aussi, dans un sanctuaire du Yamato[8], les divinités de l'Argile que nous avons déjà rencontrées[9]. Tous ces dieux de la Terre sont d'ailleurs trop vagues, trop abstraits pour frapper vivement les esprits : ce qu'il faut à l'imagination religieuse, ce sont des visions concrètes et particulières; et c'est pourquoi, entre les dieux terrestres, les dieux des montagnes vont paraître au premier plan.

Rien de plus naturel dans un pays dominé par son système orographique, dans une contrée dont l'aspect général rappelle surtout celui de la Suisse et dont tout le pittoresque tient au jeu perpétuel des montagnes et des vallées, des

de la déesse; une autre variante (I, 17) représente Oki et Sado comme des jumelles; etc.

1) Iyo (c'est-à-dire Shikokou) a un corps et quatre faces; Tsoukoushi (Kioushiou), un corps et quatre ou cinq faces. (K, 22).

2) Cette opinion, que n'hésite pas à soutenir Hattori (voy. T, III, app., p. 64), se retrouve dans les mythes hindous (*Çatapatha-Brahmana*, XIV, 1, 2, 11) aussi bien que dans les mythes sauvages (Lang, *op. cit.*, 231).

3) On leur donne des noms divins; mais le K n'en distingue pas moins nettement entre la création des îles (20 seq.), et celle des dieux proprement dits (25 seq.).

4) Oh-Kouni-mi-tama. K, 89.

5) Oh-tsoutchi-no-Kami. K, 91.

6) Tsoutchi-no-Mi-oya-no-Kami. K, *ibid.*

7) Dans le N, I, 151 seq., Yamato no Oh-Kouni-tama est adoré sur le même pied qu'Amatéras.

8) Au Také-hani-yasou no djinndja. (*Ennghishiki*, catal. des temples du vol. IX).

9) Voy. p. 178, n. 1. Ne pas confondre ces divinités de l'Argile avec les dieux de la Terre proprement dits, bien qu'elles soient appelées aussi « tsoutchi no Kami » dans le N, I, 21.

sombres gorges qui descendent des hauteurs et des collines gracieuses qui s'inclinent en ondulant vers les plaines, des cimes sévères et des paysages souriants. Tous ces reliefs du sol vont se refléter au fond de l'âme primitive, qui en fera l'objet d'une divinisation générale. Nous aurons d'abord le « seigneur des Grandes montagnes[1] », le dieu suprême autour duquel viennent se grouper les « seigneurs de la montagne[2] » accessoires, dieux secondaires, il est vrai, mais personnifications encore très larges, qu'on vénère comme lui en de nombreux temples[3], et que le bûcheron adore toujours avec crainte au moment d'abattre un arbre de leurs forêts[4]. Ce sont là les dieux primitifs, ceux que le couple créateur engendra lorsqu'il voulut établir les grandes lignes de la contrée[5]. Mais nous avons aussi des dieux plus spéciaux, qui correspondent aux diverses parties de la montagne, et qui naquirent, suivant les légendes, soit des membres du dieu du Feu décapité par son père[6], soit, plus exactement encore, des morceaux de son corps taillé en pièces comme le poisson de Maouï[7]. D'après la première version, la tête de Kagou-tsoutchi devient « le seigneur des escarpements »; sa poitrine, « le seigneur de la descente »; son ventre, « le seigneur de la montagne profonde »; ses organes génitaux, « le seigneur de la noire montagne »; son bras gauche, « le seigneur des épaisses forêts »; son bras droit, « le seigneur des premières pentes »; sa jambe gauche,

1) Oh-yama-tsou-mi, K, 27. N, I, 29.

2) Yama-tsou-mi, N, I, 22.

3) Oh-yama-tsou-mi no djinndja, dans Iyo; Idzou-mi-shima-djinndja, dans Idzou; etc. On ne voit pas toujours très bien, d'ailleurs, si ces temples sont dédiés au dieu principal ou à un dieu secondaire.

4) Voy. R VIII, 193, 194.

5) K, 27. N, I, 18, 22.

6) K, 32, 33.

7) N, I, 28, 29. — Maoui ayant pêché le gros poisson qui est une des îles de la Nouvelle-Zélande, ses frères y firent, avec leurs couteaux, des entailles profondes qui constituèrent les montagnes et les vallées. (Taylor, *op. cit.*, 115 seq.; Bastian, *op. cit.*, 36 seq.; et cf. aussi le Pundjel australien découpant de pareille manière les vallons et les ravins : Lang, *op. cit.*, 155, 179).

« le seigneur des hautes prairies »; sa jambe droite, « le seigneur des portes de la montagne[1]. » La seconde version, à son tour, se divise en deux variantes : tantôt le corps du dieu est coupé en trois morceaux, dont l'un seulement produit un dieu montagnard, le « seigneur des Grandes montagnes » lui-même[2]; tantôt au contraire on nous indique cinq morceaux : la tête devient « le seigneur des sommets »; le tronc, « le seigneur des versants »; les mains, « le seigneur des premières pentes »; les reins, « le seigneur des escarpements »; et les pieds, « le seigneur des épaisses forêts[3]. » Les deux versions, comme on voit, s'éclairent l'une l'autre, et nous sommes en présence d'un de ces mythes précis où le monde divin a été pour ainsi dire moulé, aussi fidèlement que possible, sur la réalité des objets naturels.[4] Mais il y a plus : par surcroît, nos vieux Japonais imaginent un mariage entre le « seigneur des Grandes montagnes » d'une part, et d'autre part la déesse des régions basses, la « Princesse des champs où pousse le chaume pour les toits[5] »; cette union des ex-

1) K, 33 : Ma-saka-yama-tsou-mi (*ma-saka*, versants escarpés, et non pas, évidemment, *masa-katsou*, vraiment-conquérir ou exceller, comme traduit M. Aston sur N, I, 29); Odo-yama-tsou-mi; Okou-yama-tsou-mi; Koura-yama-tsou-mi; Shighi-yama-tsou-mi; Ha-yama-tsou-mi; Hara-yama-tsou-mi; et To-yama-tsou-mi (je crois devoir traduire ici *to*, non par « extérieur », comme fait M. Chamberlain, mais par « porte »; l'idée des « portes de la montagne » est une conception bien japonaise, qu'on retrouve dans les anciens documents comme dans le langage actuel, et dans le cas présent elle répond mieux au sens général du texte).

2) N, I, 28.

3) N, I, 29 : Oh-yama-tsou-mi (employé ici, évidemment, dans un sens particulier, par opposition avec les parties suivantes); Naka-yama-tsou-mi (M. Florenz fait remarquer avec raison, *op. cit.*, p. 64, n. 77, qu'on emploie aujourd'hui encore l'expression *yama-no-naka-hara*, m. à m., moyen ventre de la montagne; ajoutons que *hara* désigne en même temps les prairies de la montagne japonaise); Ha-yama-tsou-mi; Ma-saka-yama-tsou-mi; et Shighi-yama-tsou-mi.

4) Ce caractère systématique n'indique nullement, comme le croit M. Florenz (*op. cit.*, p. 63, n. 76), un mythe d'origine plutôt récente. L'homme est souvent moins raisonnable que raisonneur, et dans les mythes les plus primitifs, quelle que soit l'absurdité des prémisses, les conséquences sont déduites en général avec une rigueur scolastique digne des meilleurs théologiens.

5) Kaya-nou-himé, ou encore Nou-dzoutchi. K, 27 et N, I, 18. (*Kaya*, le jonc

trêmes nous donne toute la série des accidents intermédiaires[1], et comme enfants des deux divinités, nous voyons paraître les dieux des Défilés, les dieux des « Limites des défilés », les dieux des « Sombres portes » et les « princes des Vallées[2]. » Ailleurs encore, les « augustes Pentes des collines »[3] sont déifiées, comme le sont aussi, nous l'avons vu, les « montagnes de Métal[4] », comme le seront enfin de plus en plus, à un point de vue moins général, toutes les montagnes particulières où on pourra supposer une divinité locale[5]. Ainsi, toute la montagne s'achèvera dans la région des esprits, depuis les vieux maîtres qui la dominaient autrefois jusqu'aux dieux plus récents qu'accueillera peu à peu son culte[6]; en attendant que le bouddhisme à son tour vienne compléter l'œuvre shinntoïste et que le mont Fouji, sacré déjà pour l'antique Japon, dresse au ciel ses huit cimes comme huit pétales sans tache et s'épanouisse en un prodigieux lotus.

Cette importance des montagnes dans le vieux Shinntô

dont on couvrait les huttes, et par suite, toute espèce de chaume en général).

1) De même que le mariage de Haya-aki-dzou-hiko et de Haya-aki-dzou-himé, dominant l'un la rivière, l'autre la mer, et représentant en conséquence par leur union l'embouchure des fleuves, avait produit les divinités de l'écume, des bouillons de l'eau, etc. (Voir plus haut, p. 189, n. 3 et 4).

2) Amé-no-sa-dzou-tchi et Kouni-no-sa-dzou-tchi; Amé-no-sa-ghiri et Kouni-no-sa-ghiri; Amé-no-Koura-do et Kouni-no-Koura-do; enfin, un couple : Oh-tomato-hiko et Oh-tomato-himé (K, 28).

3) Saka-no-mi-ouo-no-Kami. K, 177.

4) Cf. p. 177, n. 2.

5) Dans le K, 115 et le N, I, 71, la princesse Florissante, qu'épouse le prince Ninighi (voy. plus haut p. 182, n. 1), se donne elle-même comme la fille du « dieu maître de la Grande montagne ». Faut-il voir dans ce « Oh-yama-tsoumi-no-Kami » un dieu générique des montagnes quelconque, comme le pense M. Aston (p. 71, n. 1), ou le dieu suprême des montagnes, comme le soutiennent M. Chamberlain (p. 115, n. 1) et M. Florenz (p. 174, n. 18)? La seconde opinion est à coup sûr préférable, en raison du *Oh* initial; mais je serais aussi tenté de croire que, sous ce titre pompeux, il dut y avoir à l'origine un simple dieu local, maître d'une montagne particulière où le héros venait d'arriver.

6) Par ex., au temps de l'empereur Soudjinn, pour faire cesser la peste, offrandes de sabres et de boucliers rouges ou noirs à la divinité de Soumisaka et à la divinité d'Ohsaka (*saka*, colline). K, 177. Cf. aussi R I, 116; etc....

forme un contrast frappant avec le peu d'attention qu'y obtiennent les rivières. C'est que le système hydrographique du pays est aussi modeste que son système orographique était prépondérant. Ces rivières qui sont plutôt des torrents, ces fleuves qui, dans leur cours trop bref, ne peuvent se développer et ressemblent plutôt à des rivières, n'éveilleront pas dans les esprits cette impression de grandeur que pouvaient évoquer les montagnes et les volcans[1]. On peut donc constater sans en être surpris que, si les dieux des fleuves sont mentionnés dans nos textes[2], ils n'y sont pas nommés[3]. Ils ne reçoivent aucun de ces titres personnels dont nos mythes illustraient les autres dieux naturistes ; ils ne sont pas classés en une hiérarchie logique, comme les dieux marins ou comme ces dieux des montagnes qui reproduisaient, avec tant de minutie, tous les détails de l'ossature du pays ; et finalement, si vous apercevez des dieux aquatiques pourvus d'un nom individuel, ce ne seront pas des divinités fluviales véritables : ce seront les « Portes des eaux », les embouchures, qui avoisinent la mer et qui, en quelque mesure, participent de sa majesté[4]. Quant aux cours d'eau proprement dits,

1) Pour le culte des volcans, voir T. XXII, part. 1, p. 44, et part. 3, p. vii.

2) Kaha-no-kami, N, I, 281 ; II, 174 (parlant de prières aux dieux fluviaux, mais dans un passage déjà entaché d'idées chinoises).

3) Dans le K, 177, il est question de Kaha-sé no kami, ou « dieux des courants rapides », auxquels un culte est rendu ; mais on ne peut accorder grande importance à ce texte isolé, qui se réfère à une époque plutôt récente, et qui ne s'appuie sur aucune indication antérieure. Si les dieux des rivières avaient dû avoir une importance réelle, c'est au K, 26, avant les divinités des embouchures, qu'ils auraient été signalés. — Ces Kaha-sé no kami pourraient faire songer, par la ressemblance des noms comme par celle des fonctions remplies, à la déesse Sé-ori-tsou-himé (Princesse de la descente des courants rapides), qui, d'après le R X, 62, « habite les torrents qui tombent, en bouillonnant par les ravins, du haut des montagnes et des collines ». Mais en réalité, Sé-ori-tsou-himé ne paraît être qu'une divinité infernale : Ya-so-maga-tsou-bi (la Prodigieuse divinité des quatre-vingts maux), née des souillures dont Izanaghi se purifia à son retour du monde souterrain (cf. K, 41 et N, I, 26). Dans un autre rituel, d'ailleurs, on nous parle des mêmes torrents, « que daignent envoyer les dieux souverains », sans nommer aucune divinité particulière (voy. R III, 434).

4) Voir plus haut, p. 189, n. 3 et 4. — Deux noms caractéristiques qui inter-

après l'indication sommaire de leur genèse par le couple créateur[1], on ne les voit pas se peupler d'êtres anthropomorphiques, de princes ou de seigneurs de leurs flots : ils ne sont dominés que par des esprits impersonnels, anonymes, par de vagues déités qui tantôt n'ont aucune forme visible[2], tantôt prennent l'apparence d'un animal, d'un serpent[3], comme il était naturel dans les sauvages régions de la contrée primitive. Mais en somme, ce ne sont pas là des Puissances physiques organisées[4], et au demeurant, nous ne rencontrons ici aucun de ces mythes célèbres qui indiquent l'approche des grandes divinités[5]. Reste alors seulement un dernier

viennent ici (K, 27) sont ceux des dieux Amé-no-mi-Koumari et Kouni-no-mi-Koumari (le céleste Diviseur des eaux, et le terrestre Diviseur des eaux, au sujet desquels cf. aussi le R I, 116.) — Quant aux divinités de la Gourde que le texte du K indique ensuite et que nous avons déjà rencontrées (p. 178 n. 3), il serait évidemment difficile de les classer comme dieux des cours d'eau.

1) N, I, 18.

2) N, I, 281 ; II, 174.

3) Midzoutchi, serpent d'eau. N, I, 299.

4) On en peut dire autant des dieux du Puits, qui sont invoqués dans le R I, 114, et dont le culte était assuré, d'après ce rituel, par la prêtresse de Oui-gha-souri (m. à m. : Près du puits), à savoir : Ikou-oui (Puits-vivifiant), Sakou-oui (Puits bienfaisant), Tsounaghou-oui (Puits à la longue corde), Haïghi (Place du pied), et Asouka (Limite de l'entrée). C'étaient d'ailleurs peut-être les dieux du Puits en général, plutôt que ceux d'un puits renommé pour l'excellence de son eau et pour ses fraîches profondeurs, comme le pense Satow (T, VII, part. 2, p. 129).

5) Tout au contraire, dans les récits du N, les dieux fluviaux jouent un rôle plutôt ridicule. Dans le N, I, 281 (qui attribue l'épisode à l'an 323 de notre ère), la digue qu'on élevait contre une rivière s'est effondrée en deux endroits. L'empereur Nintokou décide le sacrifice de deux hommes. L'un d'eux se jette à l'eau en gémissant, et se noie : la première brèche peut être heureusement réparée. L'autre, plus malin, place dans le courant deux calebasses, puis, publiquement, défie le dieu, qui n'arrive pas à les submerger : et la seconde brèche est pareillement réparée. Chez les peuples qui ont un véritable culte pour les dieux fluviaux, non seulement un homme qui leur est offert en sacrifice ne doit pas tenter de se sauver, mais souvent le malheureux qui tombe à l'eau par accident n'est pas secouru (Grant Allen, *The evolution of the idea of God*, p. 265), ou bien même on le repousse loin du bord par crainte de reprendre au dieu la victime qu'il s'est choisie (A. B. Guppy, *The Solomon Islands*, p. 70). Nos vieux Japonais ne songent à rien de pareil : ils se contentent d'admirer, tout simplement, l'ingéniosité de la seconde victime (N, I, 282. Cf. aussi I, 299).

groupe de dieux, qui viendront compléter l'ensemble des divinités répandues à la surface du pays : les « dieux des Routes[1] », ou du voyage. Ils sont trois, bien connus, populaires, familiers : le « Prince des Carrefours », la « Princesse des Carrefours », et « Halte-là[2] », le solide bâton de montagnard qui sauva Izanaghi poursuivi par les divinités infernales. Fidèles à cette légende, ils resteront toujours des dieux amis, secourables, protecteurs des vivants contre les mauvais esprits[3] ; et de même qu'on les adorait pieusement dans les sanctuaires antiques[4], c'est à eux, aujourd'hui encore, que le croyant a recours avant de se mettre en chemin.

Avec ces dieux voyageurs, bien caractéristiques d'un peuple qui est toujours par monts et par vaux, toujours en pèlerinages, en voyages d'agrément, en mouvement perpétuel[5], nous avons achevé de parcourir la série des dieux qui vivent sur la terre. Après eux, et sous cette terre même, il n'y a plus qu'un dernier dieu naturiste, un dieu farouche caché dans les entrailles du sol : le dieu du Tremblement de terre[6]. Celui-là obtient, par la terreur, une adoration d'autant plus profonde que ses formidables convulsions, pires que l'inondation, la peste ou l'incendie, sont le seul fléau contre lequel l'homme ne puisse pas lutter. Lorsqu'on songe que, dans l'histoire de l'empire, on a noté en moyenne une catastrophe tous les dix ans, tous les cinq ans même au cours du XIXe siècle[7], on comprend que nos vieilles annales soient

1) Mitchi no Kami. K, 39, 40 ; N, I, 25, 26, etc.

2) Ya-tchimata-hiko, Ya-tchimata-himé (exactement : le prince et la princesse des Carrefours aux huit embranchements, c'est-à-dire aux embranchements multiples) ; et Kounado ou Founado (de *kourou*, venir, ou *fourou*, dépasser, na, négation prohibitive et *to*, endroit ; donc, dans les deux cas, « Halte-là » me paraît être la meilleure expression française de l'idée contenue dans les noms japonais). Nous y reviendrons au sujet des *Dieux-esprits*.

3) C'est ce qui ressort surtout du R XIII (*Mitchi-ahé no-matsouri*), où les dieux des Routes sont invoqués contre les démons de la région souterraine.

4) Pour leurs temples, *Enghishiki*, vol. VIII.

5) Voir notre étude sur *Hokusai*, p. 152, 202 et *pass.*

6) Clairement désigné comme un dieu personnel dans le N, II, 124.

7) I. Hattori, *Destructive Earthquakes in Japan*, dans T, VI, part. 2, p. 271 ;

pleines d'observations de ce genre[1], parfois de récits effrayants où on entend encore retentir les cris d'épouvante du peuple[2]. On s'explique, par exemple, l'étonnement de ces hommes du VII[e] siècle qui, une nuit, écoutent d'une oreille inquiète un roulement de tambours du côté de l'orient : au réveil, ils apprennent qu'une île est soudainement émergée des flots; que peuvent-ils conclure, sinon que ce bruit sinistre était celui du travail des dieux, bâtissant cette île dans les ténèbres[3]? On conçoit dès lors que le dieu du Tremblement de terre ait eu des temples dans les sept provinces[4]; qu'après tel grand cataclysme, l'empereur ait ordonné de toutes parts des sacrifices solennels[5]; et qu'enfin, entre toutes les croyances issues de cette terreur[6], la plus populaire soit celle qui supplie Také-mika-dzoutchi, le dieu puissant et redoutable, de maintenir le monstre sous son sabre magique comme sous l'écrasement d'un rocher[7]. Ainsi, toutes les

cf. aussi Y. Wada, *Les tremblements de terre au Japon*, dans *Rev. franç. du Japon*, avril 1895, p. 163 seq.

1) N, I, 317; II, 124, 176 (trois en un seul mois), 282, 330, 336, 339, 343, 344, 348, 351, 353, 354, 356, 357, 365, 373, 375, 384. — En général, le rédacteur constate simplement, avec un fatalisme laconique, qu'il y a eu un tremblement de terre, ou un grand tremblement de terre; mais parfois aussi, il en note les effets bizarres (II, 339, 340) ou les conséquences lamentables (II, 124, 339, 365).

2) Comme dans N, II, 365.

3) N, II, 366.

4) M. Aston (p. 124) relève cet état de choses, d'après le *Shokou-Nihounghi*, sous le règne de Shômou (second quart du VIII[e] siècle).

5) N, II, 124. — Il est donc inexact de soutenir, comme fait M. Chamberlain (K. Introd., p. LX), qu'on ne trouve dans les anciennes croyances des Japonais aucun indice d'un effet quelconque produit par le tremblement de terre sur leur imagination.

6) Pour les divers essais d'explication légendaire du phénomène, voir I. Hattori, *op. cit.*, p. 250 seq., 274. La plus intéressante, au point de vue de la mythologie comparée, est celle qui suppose la présence, sous l'archipel, d'un monstrueux poisson dont les mouvements produisent les secousses sismiques. Même idée chez les Aïnous, où on admet l'action du « poisson épine-dorsale du monde » (Batchelor, *op. cit.*, 278); chez les naturels des îles Tonga, où le père des poissons, Tangaroa, joue le même rôle (W. Mariner, *An account of the natives of the Tonga Islands*, II, 120; A. Réville, II, 45); etc.

7) Cette conception est poétiquement résumée dans une *tannka* du XII[e] siècle,

forces de la nature ont leur place dans le panthéon japonais. Tout est divinisé, de la cime à la base du monde; et depuis l'éclatant soleil jusqu'aux étoiles, depuis la tempête jusqu'au feu, père de la foudre, depuis la mer et les montagnes jusqu'au sombre ouvrier des bouleversements souterrains, tous les astres du ciel, tous les phénomènes de l'atmosphère, tous les objets de la terre s'étagent comme un vaste amphithéâtre où s'agite en rumeur l'immense peuple des dieux.

(*A suivre.*)

MICHEL REVON.

qu'on trouvera dans I. Hattori, *op. cit.*, p. 250, 251. — Cf., aux îles Tonga, la coutume de frapper le sol avec des bâtons, en criant à Tangaroa de se tenir tranquille (W. Mariner, *loc. cit.*).

LE RATIONALISME MUSULMAN

AU IV[e] SIÈCLE DE L'HÉGIRE

Communication lue le 31 août 1904, à la IV[e] section du II[e] Congrès International d'Histoire des Religions, à Bâle.

Depuis Silvestre de Sacy, qui dans son introduction à l'*Exposé de la religion des Druzes* a traduit les passages de Maqrîzî et de Nowaïrî qui nous ont dévoilé les procédés employés par les missionnaires des Ismaéliens, on connaît l'argumentation employée par ces sectaires pour battre en brèche l'interprétation littérale du Qorân et lui substituer l'interprétation ésotérique chère à leurs doctrines. Le premier et le plus puissant moyen qu'emploie le missionnaire qui veut faire des prosélytes, c'est de proposer à son interlocuteur des questions sur les passages obscurs du livre sacré[1]. Il est certain, bien que l'introduction à l'*Exposé* ne le dise pas expressément, que les difficultés qu'il soulevait étaient tout d'abord d'ordre rationaliste, et si même l'adepte ne le suivait pas dans les divers degrés d'initiation et renonçait à poursuivre son admission aux mystères secrets de l'ésotérisme, il restait de ces objections un effet puissant qui a servi à maintenir, dans les classes instruites de la population musulmane, un état d'esprit flottant, indécis entre la foi et la raison[2]. Cela ressort clairement du *Livre de la Création et de l'histoire*[3], dont l'au-

1) S. de Sacy, *Exposé de la religion des Druzes*, t. I, p. LXXV.

2) Sur le développement des idées rationalistes dans les hautes classes et à la Cour des Khalifes abbassides, voir Alfr. von Kremer, *Herrschende Ideen des Islams*, p. 240; mais il n'y est question que du Qorân créé ou incréé.

3) *Kitâb el-Bed' wel-Târîkh*, publié et traduit par M. Cl. Huart; 3 volumes parus, dans les *Publications de l'École des Langues Orientales vivantes*.

teur, Motahhar ben Ṭâhir el-Maqdisî, est un fervent musulman à la façon du IVe siècle de l'hégire, qui croit fermement aux miracles rapportés par la tradition, mais qui a une tendance à les interpréter par des procédés rationalistes.

Grâce à cet ouvrage, nous voyons la dialectique ésotérique à l'œuvre. Par exemple, l'histoire de l'arche de Noé paraissait bizarre à certaines personnes, mais celles-ci n'étaient pas des rationalistes purs; pour elles, la raison n'était qu'un moyen, non un but. Ces ésotériques, ce sont les *Bâṭéniens* ou adeptes du sens interne, qui expliquaient tout par des images, des symboles; ils n'étaient rationalistes qu'à l'occasion de la discussion, pour amener leurs auditeurs à leur but caché. Donc, pour eux, l'arche de Noé était une image destinée à représenter la religion que ce prophète fondait, et quand on disait qu'il était resté neuf cent cinquante ans au milieu de son peuple, c'était une manière de figurer la durée des lois qu'il avait instituées. Pourquoi l'arche signifiait-elle la religion? Parce que c'est un moyen de salut. Mais il y a là, dans l'argumentation, une fissure par laquelle les Musulmans orthodoxes revenaient à la charge, en faisant remarquer que tous les moyens de salut peuvent alors être l'image de la religion, par exemple un château-fort, une corde, une arme, l'os du tibia, la fortune, la nourriture. Triomphe de la *reductio ad absurdum*!

Le peuple de Thamoûd fut détruit pour avoir mis à mort la chamelle envoyée par Dieu que le prophète Çâliḥ avait fait sortir du rocher, à El-Ḥidjr (Egra). Aussi soulevait-on des objections contre la légende. « Comment se peut-il qu'une nation soit détruite pour avoir coupé un tendon à une chamelle, sorte d'animaux qu'il est licite de traiter ainsi? Quelle justice, quelle miséricorde y a-t-il à tirer vengeance, sur des hommes, du meurtre d'un animal? Comment peut-on s'imaginer qu'une chamelle sorte d'un rocher, de la façon qu'on le raconte? Quelle bête peut boucher l'eau (coulant) de deux montagnes, tellement que celles-ci soient trop étroites pour elle? Ou bien qu'elle boive toute l'eau d'une source et abreuve

[de son lait] tout un peuple? » Pour être formulées en pleine Asie, au x[e] siècle de notre ère, ces objections n'en sont pas moins fortes; mais ce n'est pas un rationaliste qui les présente, c'est encore un *Baṭénien*. Il tentait bien des explications rationalistes, par exemple la réponse à la question : « Comment la chamelle de Çâliḥ a-t-elle pu sortir d'une montagne? »; il n'hésitait pas à proposer d'admettre que le prophète l'avait cachée sous le rocher, et l'en avait fait sortir ensuite; mais c'était pour en arriver à des explications allégoriques, où la sortie de la chamelle du rocher ne signifie plus que les arguments convaincants et le pouvoir coercitif d'un chef auquel la tribu se soumettait; quand la chamelle boit toute l'eau de la source, cela veut dire que le chef, par ses arguments et son pouvoir, anéantit tous ses adversaires; et quand la tribu coupe le jarret de la chamelle, cela signifie que ces adversaires manifestent leur entêtement à l'endroit des arguments et leur refus de les admettre. On peut tout expliquer par ce procédé, et la preuve en est fournie par les Bâténiens eux-mêmes, qui disaient exactement la même chose du bâton de Moïse et de la façon dont il a avalé en un clin d'œil les bâtons des magiciens[1]. Cette argumentation rationaliste des Bâṭéniens semble avoir produit la plus grande impression sur l'esprit du peuple, car nous voyons Moṭahhar ben Ṭâhir céder une partie de son terrain, reconnaître qu'il n'est pas question dans le Qorân (VII, 71-77) que la chamelle soit sortie du rocher, qu'elle donnât à boire à tout un peuple, ni que le défilé de la montagne ait entrechoqué ses deux flancs parce que le ventre de la chamelle était gonflé. « Il semblerait, dit-il, que Çâliḥ aurait fait allusion à une chamelle parmi les troupeaux de chameaux, par l'ordre de Dieu, et en aurait fait un signe distinctif, au milieu de ce peuple, pour mieux marquer l'obéissance de celui qui se soumettait et la rébellion de celui qui se révoltait, et pour les éprouver quand elle descendait à l'eau et buvait. Il en aurait été de même si

1) T. III, p. 43-44.

le prophète avait indiqué une vache, des pierres ou un oiseau, à titre d'allégorie[1] ». Le miracle de la chamelle sortant d'un rocher n'existe plus : le rationalisme l'a effacé et remplacé par un vague symbole. Si le peuple de Thamoûd a été anéanti, ce n'est point pour avoir mis à mort une chamelle, c'est parce qu'il était infidèle, parce qu'il refusait d'admettre les signes divins et « qu'il pratiquait la tyrannie entre ses divers membres[2] ».

Jusqu'ici nous avons vu le rationalisme employé par les Bâṭéniens comme procédé d'argumentation dialectique ; mais nous constatons aussi l'existence, à cette époque, d'un courant d'opinions libres qui ne se propose autre chose que de soumettre au jugement de la raison les traditions enseignées par l'école. Nous trouvons, par exemple, celles-ci en lutte avec l'Almageste de Ptolémée. Les traditions musulmanes disent que d'un ciel à l'autre il y a la distance de cinq cents ans de marche, et que chaque ciel est également de la grandeur de cinq cents ans de marche. Il n'y a naturellement rien de pareil dans l'Almageste ; aussi l'auteur s'en tire ainsi : « Si ces mesures (celles de l'Almageste) sont exactes, ce ne peut être qu'en vertu d'une révélation, car les forces humaines sont impuissantes à produire de pareils calculs ; et si elles sont obtenues par conjecture et estimation, la tradition des Musulmans est en ce cas plus vraie et mérite mieux la confiance ; et si elle est vraie, elle peut s'interpréter de deux manières : la première est l'éloignement en distance, la seconde, l'impuissance où est l'homme de s'élever à cette hauteur. »

Certaines personnes ne croyaient pas à l'astrologie. Motahhar ben Tâhir se proposait d'écrire un livre sur les étoiles ne contenant que ce dont on croyait être sûr à leur endroit, en se basant sur le Qorân et les traditions, quand ces textes parlent des astres : « Car je vois, dit-il, les ignorants traiter avec mépris tout ce qui a rapport aux astres, diminuer la va-

1) *Ibid.*, p. 45.
2) *Ibid.*, p. 46

leur de ceux qui s'adonnent à cette étude et en mépriser l'importance, parce que les devins et les astrologues s'en sont emparés » pour en tirer parti et battre monnaie avec l'astrologie judiciaire, « les jugements que Dieu a celés à ses créatures et dont il s'est réservé la connaissance ». L'auteur se proposait d'adopter un moyen terme entre l'opinion musulmane fondée sur les textes et les rêveries des astrologues; mais il n'y a pas à se le dissimuler, ceux qu'il appelle les ignorants n'étaient autres que les rationalistes. Ailleurs, il se montre peu enclin à donner dans les rêveries de l'astrologie, que dans sa première déclaration il semblait admettre en partie. Sa croyance est d'ailleurs bizarre. L'astrologie a été une science vraie jusqu'au moment où elle a été abolie [par le Qorân][1]. Donc les astrologues pouvaient en toute vérité annoncer à Nemrod qu'il naîtrait un enfant par les mains de qui périrait son royaume; cet enfant, c'était Abraham. Au contraire, sous l'empire de l'islamisme, l'astrologie n'est plus qu'une connaissance sans valeur.

C'est surtout à propos des traits empruntés par l'islamisme à l'Ancien Testament que la verve des rationalistes se fait jour, et les musulmans réfutent par avance les objections qu'ils prévoient. « Du moment que le mot *jour*, s'écrie un contradicteur supposé[2], désigne l'espace qui s'étend du lever du soleil à son coucher, comment peut-on dire que Dieu créa [le monde] en des jours, alors que le jour n'existait pas? » L'auteur fournit la réponse suivante, dégagée de son argumentation : « Ce sont les quantités pendant lesquelles paraissait la Création ».

La raison, nous dirions le bon sens, le fait s'élever contre ceux qui prétendent supputer le nombre de jours écoulés depuis la Création et ceux qui restent encore à venir jusqu'à la fin du monde[3] : « Que m'importe, s'écrie-t-il[4], si je sais

1) T. III, p. 49.

2) T. II, p. 51.

3) Cf. *Ikhwân eç-Çafâ*, dans Dieterici, *Die philosophische Bestrebungen der lautern Brüder*, ZDMG, t. XV, 1861, p. 612.

4) T. II, p. 55.

que le monde est créé récemment, a une fin et une terminaison, que je ne sache pas combien de temps s'est écoulé depuis qu'il existe et combien il lui reste encore à durer? Comment l'âme pourrait-elle admettre tranquillement l'opinion de celui qui prétend avoir supputé les années, les mois, les semaines du monde...? Est-ce qu'un homme raisonnable émet de pareilles fadaises? »

Une tradition de Mahomet attribue à Adam la hauteur de soixante coudées. « Nombre de Musulmans nient cette longueur, parce qu'elle est extraordinaire[1] ». Ils ont raison, dit notre auteur, à moins qu'on n'adopte une autre explication, qui celle-là n'a pas plus le sens commun que la légende elle-même; car si, d'après celle-ci, la tête d'Adam touchait le ciel, et si de là provenait sa calvitie, l'explication rationaliste qu'il essaie d'en donner, à savoir que le mot *ciel* désignerait tout ce qui est au-dessus de la surface de la terre, et que la calvitie, selon les médecins, provient de l'humidité du cerveau, n'est pas soutenable un seul instant.

Le lever du soleil à l'Occident est un des signes qui marqueront l'approche du Jugement dernier. Les matérialistes disaient que cette tradition, parlant d'un phénomène impossible au regard des lois de la nature, signifie l'apparition d'un souverain, qui ensuite s'emparera de toute la terre et vaincra tous les autres souverains. Notre auteur s'élève contre cette interprétation, au nom de la raison. « C'est là une explication insoutenable, que la raison n'admet pas; car il n'est pas possible, en aucune façon ni pour aucun motif, que le monde entre dans le pouvoir d'un seul homme, ou dans sa vie, ou dans son terme, ou qu'il atteigne l'Orient et l'Occident de la terre, et que tous les habitants lui obéissent et lui soient soumis, qu'il y fasse exécuter ses ordres et ses décisions. Un homme seul, quelque longue que soit sa vie et prolongés que soient ses jours, ne saurait parcourir le monde entier, ni la moitié, ni même une partie. Ce qu'on raconte des rois qui

1) T. II, p. 89.

ont réduit la terre entière en leur possession est une sorte de légende; quant à Salomon, c'est un miracle qui lui est spécial, et l'adversaire qui dispute avec nous n'en peut citer un pareil[1] ».

Bien que musulman, notre auteur ne croit pas du tout qu'Isrâfîl, l'ange qui tient la trompette et qui est la créature la plus rapprochée du Très Haut, ait une aile en Orient et une autre en Occident, que le trône de Dieu soit porté par son épaule, ni que ses pieds percent de part en part la terre inférieure et la dépassent de cent ans de marche (cette description fantastique provient de Wahb ben Monabbih): « ces choses, dit-il, et autres semblables, sont de celles qu'on dit pour augmenter la certitude dans l'esprit de l'homme du peuple et lui faire mieux comprendre et approfondir la grandeur de l'œuvre divine[2] ».

Dans la tradition musulmane, Idris, c'est-à-dire Enoch, est enlevé au ciel. Les rationalistes trouvaient inadmissible qu'un corps pût être enlevé au ciel; on leur répond: « Que l'on réfléchisse qu'il y a encore quelque chose de plus merveilleux, c'est le nuage qui se tient en équilibre dans l'atmosphère, et la terre qui reste immobile dans le ciel, malgré son poids et sa densité, ainsi que vous le voyez. On ne donnera pas de ces phénomènes d'explication qui ne soit applicable à celui-là[3] ». Cependant beaucoup d'esprits avaient, paraît-il, été frappés par cette objection, car, renonçant à prétendre que des corps pussent être enlevés au ciel, ils attribuaient l'ascension à l'esprit seul, ou bien avaient recours à une troisième explication, celle-ci fort malheureuse, à savoir que par *ascension* il fallait entendre « l'élévation en valeur et en rang. »

Les musulmans ne pouvaient rien comprendre à la légende de Hâroût et de Mâroût, qui se rattache à la cellule des

1) T. II, p. 174.
2) T. II, p. 182.
3) T. III, p. 14.

oracles du tombeau de Bélus à Babylone, où le soin de prononcer les paroles fatidiques était confié à deux divinités, Mardouk et Ao. Le personnage de Vénus y intervient ; or, pour les musulmans, Vénus n'est qu'une étoile (planète à mouvement apparent rétrograde), et il leur était impossible de se rendre compte pourquoi cette étoile était aussi une femme. Voici une forme de la légende qui paraît très ancienne et primitive : Dieu ordonne aux anges de choisir trois des meilleurs d'entre eux et de les envoyer sur la terre pour ramener les hommes à la vérité. Ces trois anges se mettent en route, mais l'un d'eux renonce à sa tâche et remonte au ciel. Une femme vient à la rencontre des deux messagers et les séduit : ils boivent du vin, tuent des êtres animés, adorent des dieux autres que le vrai et enseignent à la femme le nom cabalistique au moyen duquel ils montaient au ciel ; celle-ci, profitant de ce renseignement, monta au ciel où elle fut changée en une étoile, qui est Vénus. Les deux anges, en punition de leur infidélité, furent suspendus par les cheveux dans un puits de Babylone : les magiciens vont les trouver et se font enseigner par eux l'art magique.

Les rationalistes trouvaient ce récit inintelligible. D'abord ce personnage de femme devenue étoile était pour eux incompréhensible ; ensuite les actes délictueux attribués aux deux anges leur semblaient inadmissibles, à tel point qu'el-Hasan el-Baçrî, qui a laissé un grand renom comme traditionniste et à qui les mystiques rattachent leur origine, proposait de lire *malik* « roi » au lieu de *malak* « ange » dans le passage du Qorân (II, 96) qui fait allusion à cette légende. Mais le texte reçu porte bien : *ange*. Les anges n'ont point de corps soumis aux passions charnelles ; aussi disait-on qu'ils avaient été, en ce cas, gratifiés de passions et munis de membres virils. « Si Hâroût et Mâroût étaient, comme on le prétend, des anges, ils auraient été envoyés pour montrer aux hommes les diverses espèces de magie et les mettre en garde contre le résultat pénible de cet art, et rien autre » ; tandis qu'au contraire ils enseignent la magie, rôle peu convenable pour

un ange. Aussi avait-on fini par dire que c'étaient probablement deux païens de Babylone [1].

Le récit du déluge, la longévité de Noé et des autres centenaires, les légendes relatives à la haute taille d'Adam, d''Âd et d'autres personnages, paraissaient incroyables à nombre de personnes : les uns niaient complètement que ce fût vrai, les autres expliquaient ces histoires de différentes façons. Les musulmans, à cette époque, croyaient à ces légendes quand elles leur étaient transmises par des informateurs sincères, et déclaraient que la raison ne les rejetait pas absolument [2]. Mais on soulevait des objections plus graves. « Comment est-il admissible, disait-on, au point de vue de la raison, qu'un peuple tout entier périsse pour une faute légère ? » Les musulmans répondaient que ce peuple était certainement coupable, et qu'il n'aurait pas péri s'il avait été innocent ; son crime devait être l'injustice réciproque, et non point seulement le polythéisme, car une tradition conservée d'après Ibn-'Abbâs dit positivement ceci : « Dieu n'a fait périr aucun peuple pour le crime de polythéisme, tant que les hommes n'ont pas été injustes les uns pour les autres. » Et l'on ajoutait cette réflexion : « Du moment qu'il est admis que l'influence des étoiles sur ces gens a été assez grande pour les faire noyer (d'après l'opinion des astronomes), n'est-il pas permis de croire que Dieu les a conduits, par l'influence de ces étoiles, à des actes par lesquels ils ont mérité la noyade et le châtiment ? »

D'après la légende musulmane, Abraham fut jeté dans un brasier ardent qui devint pour lui « une fraîcheur et un salut » (*Qor.*, XXI, 69). Certains prétendaient que les gens de Nemrod n'ont pas jeté Abraham dans le feu, et n'en ont eu que l'idée ; ils donnaient pour preuve que le Qorân ne le dit pas expressément ; ces gens se consultèrent pour brûler Abraham, puis il leur parut qu'il fallait ne pas le faire, de

1) T. III, p. 16-17.
2) T. III, p. 20.

sorte que cette seconde résolution fut pour lui comme un rafraîchissement et une délivrance du feu et du supplice auquel ils avaient songé pour lui. Mais d'autres prétendaient qu'Abraham avait fasciné ses bourreaux et s'était oint d'un certain médicament qui détruisait l'effet du feu, ruse qui lui permit de leur échapper ; on donnait comme exemple de faits pareils les tours de certains *faqirs* de l'Inde. Enfin une troisième catégorie disait : Le feu est un symbole qui désigne leurs attaques contre lui et les disputes qu'ils eurent avec lui ; quand le Qorân parle de rafraîchissement et de salut, cela indique seulement leur impuissance à le convaincre et leur défaite dans la discussion ; il en était de même, ainsi que nous l'avons vu plus haut, pour le bâton de Moïse, la chamelle de Çâliḥ et les autres miracles des prophètes [1].

On niait la découverte miraculeuse de la source de Zemzem, à la Mecque ; Ismaël avait creusé le puits avec un pic et par l'emploi de moyens manuels, ce qui serait déjà assez merveilleux, puisque le fils d'Agar était encore en très bas âge. Quant à l'eau, qui s'empressa de se rendre à son appel, cela n'avait rien d'étonnant, puisqu'elle était là tout près et en masse, attendu que la partie profonde des vallées est formée par les alluvions des torrents [2].

Les passages du Qorân relatifs à la légende de Salomon étaient l'objet d'interprétations analogues. Quand le texte dit : « Nous fîmes couler pour lui la fontaine d'airain » (*Qor.*, XXXIV, 11), cette fontaine d'airain ne désigne que ce qu'il fit extraire des matières minérales, comme on le fait pour les pierres précieuses ; et quand il dit : « Il passa en revue les oiseaux et dit : Pourquoi ne vois-je pas la huppe ? » (*Qor.*, XXVII, 20), cette huppe désigne tout bonnement un homme agile, car il est bien connu que l'on donne des noms d'oiseaux à celui qui est d'un pas léger et qui marche beaucoup, par comparaison avec la rapidité de leur allure. Les fourmis

1) T. III, p. 56-57.
2) T. III, p. 64

dont il est question (*Qor*., XXVII, 18) désignent des gens faibles, qui craignaient la multitude des armées de Salomon, et que celles-ci ne les maltraitassent. Les démons et les génies, ce sont les hommes orgueilleux et forts, habiles et savants. Soumettre à Salomon le vent qui souffle le matin pendant un mois et le soir pendant un autre mois, c'est une allégorie qui fait allusion à la terreur qu'il inspirait à la surface de la terre et aux victoires de son règne, car il était craint et obéi à la distance d'un mois de marche, dans tous les sens, à partir de sa capitale[1].

Jonas et son poisson offraient matière à des discussions de ce genre. On trouvait impossible qu'un être animé restât vivant dans le ventre d'un autre animal, et l'on disait que le poisson dont il est question dans le texte du Qorân (XXXVII, 142 et ailleurs) ne signifiait qu'un argument qui l'avait convaincu et une vérité qui l'avait fait taire ; que quand il s'entendit appeler dans les ténèbres, cette dernière expression désigne l'obscurité de l'ignorance et de l'égarement ; et que le rivage sur lequel il fut rejeté désigne allégoriquement la portion de science qui lui fut accordée. Mais les musulmans n'étaient pas les derniers à répliquer : « Ne savent-ils pas que l'embryon, dans le sein de sa mère, vit et respire? Celui qui maintient vivants les embryons dans les ténèbres des matrices est-il impuissant à maintenir les esprits dans les corps de ceux qui sont emprisonnés, même là où l'air ne leur parviendrait pas[2] ?

Les récits extraordinaires qui entourent le berceau de l'islamisme n'échappaient pas à la critique. L'armée des compagnons de l'éléphant, en route pour détruire la Ka'ba, est anéantie par « des oiseaux *abâbil* qui lui lançaient des pierres sigillées » (*Qor*., CV, 3-4). Les rationalistes disaient que les Abyssins avaient été brûlés par les fruits du Yémen, empestés par son climat, de sorte qu'ils sont morts victimes de la

1) T. III, p. 112-113.
2) T. III, p. 116.

rougeole ou de la variole. « Cette explication (à laquelle notre auteur refuse de s'arrêter) est, dit-il, trop répandue et divulguée parmi les Arabes pour qu'il y ait quelque raison de la cacher[1] ».

On faisait remarquer tout ce qu'il y avait d'étrange dans la poursuite de Mahomet et d'Abou-Bekr, lors de leur fuite de la Mecque, par Sorâqa, dont le cheval avait bronché à la vue des fugitifs ; ses pieds de devant s'étaient enfoncés dans le sol, et le cavalier était tombé ; puis la monture avait dégagé ses pieds du trou où ils s'étaient engagés, et il s'éleva une fumée ressemblant à une trombe. Les musulmans faisaient alors observer qu'il n'y avait rien d'étonnant à ce que les pieds d'un animal pussent s'enfoncer dans les sables d'alluvion et les marais saumâtres et desséchés, dans les terriers des gerboises et des mulots[2]. La brebis d'Omm-Mab'ad, rencontrée dans la nuit même de l'hégire, donna du lait une seconde fois, après l'avoir vu disparaître[3]. Mais le lait peut bien revenir dans la mamelle après en avoir disparu et s'être desséché, et cela par le moyen d'un changement de nature, de la cessation de la cause déterminante, et de l'existence d'une force nouvelle ; c'est ainsi que l'homme recouvre parfois la vue après avoir été aveugle et l'ouïe après avoir été sourd, par la production d'une cause nouvelle. Les gardiens apostés qui cernaient la maison du Prophète, et qui l'ont laissé échapper ont, dit-on, été rendus aveugles ; mais les hommes cessent de voir clair quand ils sont envieux ; il arrive parfaitement qu'une personne passe près de ces gens et qu'ils ne la voient pas. Quant à ce qu'on prétend, que le diable prononça un discours dans la maison où les ennemis de Mahomet tinrent conseil, il ne faut pas oublier qu'on dit quelquefois de celui qui agit à la façon du diable : « C'est le diable en personne », et de celui qui prononce des paroles

1) T. III, p. 189.
2) T. IV, sous presse. Cf. Ibn Sa'd, *ap.* Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammad*, t. II, p. 547.
3) Cf. W. Muir, *Life of Mahomet*, t. II, p. 262, note.

infernales : « Le diable suggère ses pensées à son semblable ».

La théorie des miracles, chez notre auteur, est remarquable. « Un phénomène peut être miracle à une époque, et le même ne pas l'être à une autre ; il peut être un miracle pour un peuple et non pour un autre ; un être peut être un miracle par la réunion de ses parties constituantes, et chacune de ses parties en particulier ne pas en être un. » Donc le miracle n'existe pas en soi : il n'y a miracle que dans tel temps, tel lieu, tel concours de circonstances. Exemple : le Prophète est vainqueur, à la bataille de Bedr, malgré le petit nombre de ses partisans ; c'était un miracle à son époque ; ce n'en serait plus un au IV[e] siècle de l'hégire[1] ». Autre exemple : le Qorân est un miracle à son époque et pour son milieu, à cause de la beauté des pensées qu'il renferme ; plus tard, ce n'en aurait plus été un. Nous avons, en effet, à diverses époques, des auteurs qui ont écrit des Qorâns ; mais ce ne sont que des chefs-d'œuvre littéraires, non des miracles. Les miracles sont aussi incompréhensibles que la création *ex nihilo* : le *comment* de celle-ci n'est accessible ni à l'intellect, ni à la raison ; nous ne la concevons pas, nous en avons simplement connaissance, parce que nous en avons appris l'existence par le moyen des preuves logiques qui démontrent celle-ci. De même les miracles des prophètes ne sont ni intelligibles, ni rationnels ; nous en connaissons seulement l'existence, à raison des preuves qui la démontrent[2].

Nous ne saurions mieux terminer que par la définition que donne Moṭahhar de la raison, au début de son ouvrage : « Je dis que la raison est une force divine, qui discerne entre le vrai et le faux, entre le beau et le laid ; c'est la mère des

1) Cf. l'opinion émise par Abou-Mousa 'Isa ben Çabîh, surnommé Mozdar et créateur de la secte Mo'tazélite des Mozdarîs, dans Silv. de Sacy, *Exposé*, t. I, p. XXXVIII ; Chahrastânî, trad. Haarbrücker, t. I, p. 71.

2) Le 44[e] traité des *Ikhwân eç-Çafâ* est consacré aux prophètes et à leurs miracles au point de vue de la théorie philosophique ; voir la traduction persane abrégée, lithographiée à Bombay en 1884, p. 156-157.

sciences, la cause des pensées excellentes, et l'objet de la certitude [1] ».

Que l'origine en soit due à la polémique des Mo'tazélites, à la prédication des doctrines bâténiennes des Qarmates et des Ismaéliens, ou à l'influence de la philosophie grecque, les lignes qui précèdent montrent clairement la force du courant d'idées rationalistes qui, au IVe siècle de l'hégire, circulait à travers la population musulmane et dont l'importance était telle qu'un auteur comme Moṭahhar ben Ṭâhir, qui se piquait d'orthodoxie, crût devoir pactiser avec lui et lui faire place dans l'ouvrage qu'il a consacré à la cosmogonie et à l'histoire, ne fût-ce que pour réfuter les opinions en contradiction trop violente avec ses propres croyances religieuses. Un siècle plus tard, tout ce mouvement disparaissait sous l'enthousiasme créé par la publication de l'*Iḥiyâ o'loum-eddin* « la Revivification des sciences religieuses », le chef-d'œuvre de Ghazâlî [2].

Cl. Huart.

1) T. I, p. 20.

2) Cf. *Gazali*, par le baron Carra de Vaux, et la notice critique que j'ai consacrée à cet ouvrage dans le *Journal Asiatique*, Xe série, t. III, 1904, p. 176 et suivantes.

LES IDÉES RELIGIEUSES DES FAÑ

(AFRIQUE OCCIDENTALE)

Communication présentée à la section I du Congrès International d'Histoire des Religions
Réuni à Bâle du 30 août au 2 septembre 1904.

Dans les notes qui suivent, je me suis efforcé d'éviter deux erreurs très fréquentes lorsqu'on parle des non-civilisés : une trop grande créance accordée aux réponses des indigènes et la classification de leurs idées suivant les modes de notre pensée. Ils n'ont pas assez de réflexion et d'esprit d'analyse pour comprendre la forme souvent abstraite de nos questions, et alors même qu'il les comprennent, n'en voyant guère l'utilité, ils tendent à cacher à des yeux profanes, railleurs parfois, leur vie intérieure si rudimentaire qu'elle puisse être. Enfin leur mentalité est si différente de la nôtre qu'à vouloir introduire nos catégories et notre logique dans ce qui, précisément, est vague et nous semble contradictoire on fausse absolument leurs conceptions.

Comme tout le monde, en arrivant en Afrique il y a plus de quinze ans, j'ai commencé par interroger, puis, mécontent des réponses, j'ai classé mes notes et attendu. Lorsque j'ai su la langue et pu entrer en contact personnel avec les indigènes, j'ai écouté, observé, puis noté et comparé mes observations ; c'est le résultat de ce travail que je vous apporte aujourd'hui.

Les Fañ ou Pahouins sont un des groupes les plus importants de la grande famille des peuples Bantu, bien qu'ils soient les derniers venus dans le domaine de nos connaissances ethnographiques. C'est en 1869 que Fleuriot de Langle signale

leur apparition au Gabon ; depuis lors ils n'ont pas cessé d'envahir tout le nord-ouest du Congo français et une partie du Kamerun. Ils viennent du nord-est et on a relevé des analogies très frappantes entre eux, les Mombutu et les Nyam-Nyam du Haut-Oubangui et du Haut-Nil[1]. Ont-ils simplement obéi à cet obscur instinct de migration qui pousse les peuples vers l'Ouest, ont-il été chassés par quelque invasion ? Ces deux causes ont sans doute déterminé leur exode, et il est évident que la marche des Musulmans vers l'Afrique centrale, reprise au commencement du XIXe siècle, a dû remuer profondément toutes les populations du Haut-Nil.

Quoi qu'il en soit, les innombrables clans des Fañ — Bulé au Kamerun, Osyébas dans le Haut-Ogôoué, Nzima sur la Sangha — ont pris possession de tout le pays qui s'étend entre le 4° lat. N. et le cours de l'Ogôoué d'une part, entre le 11° long. E. et la mer d'autre part, refoulant les tribus plus faibles qu'ils rencontraient, épouvantées déjà par leur renom de bravoure et de cannibalisme. On évalue leur nombre à 10 ou 15 millions.

Le fait intéressant à relever ici c'est que leur migration ayant été très rapide et leur arrivée à la côte toute récente, ils ne sont encore déformés ni par l'influence des populations qu'ils ont refoulées, ni par le contact de la civilisation européenne.

Quelles sont donc les idées religieuses d'un peuple absolument sauvage, anthropophage, qui sort de la grande forêt et qui semble représenter le reste de cette grande famille Bantu dont l'avant-garde peupla, il y a des siècles, une partie de l'Afrique du Sud et de l'Afrique centrale ?

Pour arriver à quelque clarté nous distinguerons entre les

1) Vêtements d'écorces, ornements aux narines, armes, instruments de musique, légendes, etc. Les Fân se rattacheraient-ils aux Nyam-Nyam, c'est-à-dire au groupe Foulah Sandé des ethnographes, dû au mélange des peuples éthiopiens d'origine sémitique ou européenne et des peuples nègres ? Leurs croyances remonteraient par cette voie aux premiers âges de l'humanité.

pratiques fétichistes, qu'on aperçoit seules au début, et les croyances proprement religieuses beaucoup plus difficiles à découvrir : celles-ci tout intellectuelles et d'un niveau assez élevé ; celles-là d'une application courante et différant peu de ce qu'on trouve chez la plupart des peuples du centre de l'Afrique.

I. — Pratiques fétichistes.

Ce qui frappe tout d'abord chez les Fañ c'est que leur fétichisme est moins développé que celui de leurs voisins. On ne voit chez eux ni idoles proprement dites, ni case réservée aux fétiches, ni même, ordinairement, de fétiches suspendus à l'entrée du village comme cela se fait à côté d'eux. Il n'y a pas de culte organisé, aucune apparence de sentiment religieux sauf les fétiches portés au cou, au poignet ou à la ceinture ; il n'y a pas non plus de caste sacerdotale, ni de sorciers attitrés : le sorcier c'est souvent le chef du clan, le père de famille, ou parfois une vieille femme, veuve de quelque chef illustre[1].

Ceci dit, nous pouvons ranger en trois groupes les principales pratiques fétichistes :

a) Interdictions et envoûtement ;
b) Fétiches proprement dits ;
c) Crainte des esprits et culte des ancêtres.

a) *Interdiction, envoûtements.* — En premier lieu nous trouvons toute une série d'interdictions : défense de manger telle ou telle viande, de commettre tel ou tel acte, sous peine de s'exposer par la violation même de cette défense à la maladie ou à la mort : tel enfant, par exemple, ne doit jamais manger

1) Certains fétiches ne peuvent être faits ou trouvés que par des individus remplissant des conditions spéciales : une femme, par exemple, ne réussit jamais à pêcher de poisson, son mari est aussi peu favorisé qu'elle : c'est le signe que cette femme est capable de découvrir dans la forêt le bois de fer qui sera le fétiche de la guerre. Elle part donc, en rapporte un morceau que son mari suspendra à son cou ou à son poignet comme un porte-bonheur.

de lamantin, tel autre de manioc ; les jumeaux ne doivent, jamais regarder l'arc-en-ciel ; les femmes de certains clans pas manger de poules, etc.., lamantin, manioc et arc-en-ciel deviennent ainsi dans certains cas des objets fétiches, sacrés, interdits.

Les fétiches de cette nature ont sans doute pour origine, comme chez nous, une généralisation hâtive d'un rapport supposé ou réel entre deux faits, l'un indifférent et l'autre funeste. La crainte populaire du vendredi n'a-t-elle pas de même pour origine le fait que Jésus est mort un vendredi ?

D'autres de ces défenses fétiches semblent être l'expression non plus d'une expérience individuelle mais de l'expérience de la société dans son ensemble ; ce sont au fond des règles de moralité, bases de toute vie sociale : interdiction de l'inceste, du meurtre brutal, de l'agression injustifiée ; telles sont encore certaines coutumes réglant par exemple les rapports des époux, revêtues d'un caractère sacré.

On peut rattacher à ces interdictions toutes les pratiques qui tendent à mettre l'homme en rapport avec des puissances ou des forces mystérieuses, inconnues : c'est le domaine de la sorcellerie proprement dite.

L'envoûtement, chez les Fañ, se pratique en prenant une parcelle du corps de celui qu'on veut faire mourir ; aussi ont-ils grand soin de brûler cheveux, ongles et barbe lorsqu'ils les coupent. On triture cette parcelle avec de la terre ou des cendres, on la fait sécher sur la claie... et l'ennemi doit peu à peu s'affaiblir et mourir. Il subsiste donc un lien mystérieux entre tout ce qui a été partie de notre corps et ce corps lui même. N'est-ce pas là peut-être ce qui donne sa valeur à l'alliance du sang, pratiquée par les Fañ comme par les autres tribus [1] ?

1) Une femme s'était un jour enfuie de son village pour se réfugier chez moi, me suppliant de la sauver. Elle venait de surprendre son mari faisant un fétiche contre elle avec un linge taché d'un peu de sang. De nos jours encore la sorcière racle la terre qui conserve l'empreinte des pas et la met à sécher dans la cheminée.

Il est presque inutile de faire remarquer combien ces pratiques se rapprochent de ce qui se faisait chez nous au Moyen Age. Au XVII[e] siècle M[me] de Sévigné ne décrivait-elle pas les effets merveilleux obtenus par une certaine poudre de sympathie alors fort en vogue? Et ne croit-on pas encore aujourd'hui dans quelques campagnes que pour guérir une verrue, il suffit de la frotter avec un morceau de viande fraîche qu'on va enterrer ensuite ?

Chez les Fañ certains phénomènes de double vue, de suggestion ont amené les mêmes croyances.

Ils croient aussi que l'esprit des vivants peut les quitter pendant leur sommeil et aller faire du mal à leurs ennemis : c'est le mauvais œil, le sort jeté. Et si grande est leur conviction qu'on voit parfois des innocents hésiter et finir par s'avouer coupables de la mort de l'un de leurs proches, lorsque l'autopsie a révélé qu'elle était due à un mauvais sort.

b) *Fétiches proprement dits.* — Le second groupe de pratiques fétichistes comprend tout ce que l'homme fait pour calmer la frayeur instinctive qu'il éprouve en face de phénomènes inexplicables, ou de périls qu'il soupçonne : cataracte à franchir, maladie, rencontre d'un ennemi, etc. Se sentant seul, faible, désarmé devant l'inconnu, redoutant par-dessus tout la mort, le Fañ personnifie ces dangers et ces phénomènes, il les attribue à l'action d'esprits dont il cherche à se concilier sinon la faveur du moins la neutralité. Lorsqu'il passera devant la demeure d'un de ces esprits, rocher à forme bizarre, grand arbre dans la forêt, tourbillon dangereux, il fera une courte invocation, déposera un morceau de banane, de manioc, ou lancera quelques gouttes d'eau du bout de sa pagaie.

Mais ce n'est pas suffisant, il portera des fétiches qui deviennent à leur tour comme la demeure d'un esprit bienfaifaisant qui le gardera et lui donnera le succès dans ses entreprises. Le nombre de ces fétiches peut se multiplier à l'infini ; l'un rend heureux à la chasse, un autre invulnérable, un troisième fait trouver les voleurs ou les adultères.

c) *Crainte des esprits, culte des ancêtres.* — A côté de ces esprits malfaisants dont on affirme l'existence sans chercher leur origine, il y a bien plus redoutables encore, les âmes des morts, dont il faut se défendre ou s'assurer la protection.

En effet les Fañ distinguent dans l'homme le *cœur*, centre de la personnalité, et ce que nous pourrions appeler l'*âme*, sorte de double du corps, refuge de la personnalité après la mort. Cette âme c'est l'ombre que le corps projette sur le sol pendant la vie ; après la mort elle devient esprit, πνεῦμα ; on la voit en rêve.

Tous les esprits des morts habitent sous la terre un lieu mystérieux et obscur ; ils sont gouvernés par un roi impotent couvert de gale, très méchant ; c'est ce roi qui condamne à la deuxième mort ceux qui se conduisent mal ; ils vont alors en un terrible endroit où ils sont très malheureux, et d'où ils ne reviennent jamais. Les hommes qui ont été très méchants pendant leur vie vont directement dans ce sombre séjour ; cette deuxième mort est le plus terrible châtiment qui puisse atteindre un homme. Il n'y a pas de jugement au sens exact du mot ; le châtiment est plutôt comme le résultat, la conséquence de la loi établie.

Les esprits des morts, tel l'Achille d'Homère, regrettent la vie et sont hostiles aux vivants : ils viennent les appeler et désirent leur mort. Pour les effrayer on entrechoque deux morceaux de fer ou de bois en disant : que celui qui m'appelle meure deux fois ! et généralement, craignant cette malédiction, l'esprit s'enfuit.

D'autre fois par contre les vivants les appellent à leur aide. Un homme veut-il pouvoir voler, p. e., sans qu'on puisse le découvrir ? Il va dans la forêt, cueille certaines herbes, les fait cuire et la nuit venue il prend un cadavre, s'étend à côté de lui, tous deux seuls dans la grande forêt, attache sa main à la main du cadavre, lui fait tremper une cuillère dans la marmite, essaie de la lui introduire dans la bouche puis avale le contenu, et ainsi cuillerée après cuillerée jusqu'à ce que la

marmite soit vide. Il se relève alors, ensevelit le cadavre et s'en va voler; personne ne le verra, il s'est assimilé quelque chose de l'esprit subtil et invisible du mort.

Les morts possèdent un savoir et un pouvoir supérieurs à ceux des vivants; leur colère est à redouter, mais ils s'intéressent à leur famille et la plus grande insulte qu'on puisse adresser à un Fañ c'est d'injurier les mânes de ses ancêtres. Un homme ainsi insulté est obligé de se venger, de faire ce que l'insulteur lui a ordonné; c'est ce qu'ils appellent le Serment du tombeau.

De même un homme veut-il affirmer qu'il dit la vérité, il s'écrie : Je vois les morts !

Les rites funéraires sont très respectés : les morts sont ensevelis, dans la position assise, sous la petite véranda de la case ; les parents, vêtus d'un très court pagne, le corps enduit d'argile blanche, pleurent pendant un mois : c'est une mélopée plaintive dans laquelle on célèbre les mérites du défunt et qui tient le milieu entre un long gémissement et une incantation. Les alliés des villages voisins viennent faire des visites de condoléance. Lorsque le deuil est achevé, les femmes du défunt doivent franchir un petit brasier allumé au milieu du village, puis elles s'asseyent tandis que quelques feuilles brûlent encore sous leurs pieds ; on leur rase la tête, et à partir de ce moment elles sont purifiées du deuil — peut-être faut-il traduire : délivrées du fantôme de leur époux — et peuvent être partagées entre les héritiers.

Cette croyance en la survivance en quelque sorte personnelle des morts, est comme la base de toutes les pratiques fétichistes des Fañ.

En effet le plus grand fétiche est le crâne d'un ancêtre, c'est celui qui donne leur efficacité à la plupart des autres ; enfermé dans une boîte d'écorces, le crâne est soigneusement caché dans la case dont il ne sort pas : l'esprit de l'aïeul est ainsi retenu près de ses descendants. Chaque famille a ses dieux lares dont elle ne se sépare pas, auxquels elle fait des libations, égorge des poules, offre viande, poisson sec, de

vrais festins parfois, pour leur témoigner son respect.

Un Fañ veut-il avoir un fétiche qui lui assure le succès dans une guerre qu'il est sur le point d'entreprendre? Il va dans la forêt, cueille certaines feuilles, certaines herbes pendant que sa femme prépare des graines de courge et une poule; il fait bouillir le tout, puis il porte la marmite près du crâne de l'ancêtre et lui expose le cas. Il retire ensuite la marmite, détache une petite parcelle du crâne de l'ancêtre et, après avoir mangé la poule, met cette parcelle et le résidu de la marmite dans une corne d'antilope. Il se coupe enfin les ongles, se rase la tête et le fétiche est prêt, il peut aller à la guerre sans danger.

Je disais tout à l'heure qu'il n'y a pas de caste sacerdotale, pas de sorciers attitrés; il y a des vieilles femmes qui connaissent la recette mystérieuse de tel ou tel fétiche — tels les onguents merveilleux de nos grand-mères —, mais tout homme peut se faire un nouveau fétiche, sur le conseil d'un esprit, de l'âme d'un de ses parents qui lui apparaît en rêve. Si le fétiche n'est pas bon, si la chasse ou la guerre ne réussissent pas, c'est encore au crâne de l'ancêtre qu'on retourne : « Pourquoi ne m'as-tu pas aidé? que t'ai-je fait? » lui demande-t-on, et on lui fait de nouvelles offrandes pour apaiser sa colère.

En résumé les pratiques fétichistes des Fañ me semblent reposer :

1° Sur la croyance en la survivance de l'âme et en la possibilité d'établir un lien réel, substantiel, entre les esprits des morts et les hommes, soit par des invocations, soit à l'aide de parcelles des corps qui leur ont servi de demeure tangible;

2° Sur une généralisation hâtive d'un rapport réel ou supposé entre deux phénomènes observés, et sur un lien mystérieux qui subsisterait entre les parcelles d'un corps et ce corps lui-même.

II

CROYANCES RELIGIEUSES

Est-ce que toutes les idées religieuses des Fañ se bornent à ces pratiques fétichistes? Je l'ai cru tout d'abord, mais un soir, au coucher du soleil, comme j'étais seul sur la rive du fleuve, un vieux chef avec lequel j'étais très lié vint me trouver et me dit à mi-voix, en me montrant l'ouest tout empourpré des derniers rayons du soleil couchant : « N'est-ce pas, c'est par là que Dieu est parti? » — Et comme je restais silencieux, ému par tout ce que sa question avait d'anxieux et de tragique, il reprit : « Dieu est bien là-bas, puisque toutes les rivières coulent du même côté, puisque le soleil s'en va là-bas; Dieu est là-bas derrière le soleil, toi tu l'as vu, dis-moi la vérité! »

Je l'interrogeai longuement; ce qu'il me dit alors, bien d'autres me l'ont répété depuis, et j'en ai vérifié l'exactitude en écoutant les légendes des temps anciens. Le soir, par les nuits claires, lorsqu'il n'y a ni danse ni tamtam, un homme se promène dans la grande rue du village, et raconte, en les mimant, les histoires qui se transmettent de génération en génération. Tous les habitants du village sont paresseusement étendus devant leur case sur quelque morceau d'écorce, dans cette atmosphère tiède, sous le grand ciel étoilé; ils écoutent, fument et rêvent aux jours heureux où tous les hommes étaient réunis autour de Dieu, où les animaux parlaient un langage que tous comprenaient, où tout était facile, où l'on ne mourait pas.

J'ai peu de souvenirs aussi calmes et aussi lumineux que celui de ces soirées passées ainsi à remonter le cours des âges, en écoutant ces Fañ anthropophages, découvrant sous la poussière accumulée des siècles le lien de parenté qui unit les uns aux autres tous les fils des hommes.

Les Fañ croient en effet qu'il existe un être supérieur, *Nzame*, créateur de toutes choses, qui demeure bien loin

« là-haut » ou « là-bas », et qui est capable encore, à l'occasion, d'exercer sa puissance. C'est lui qui, dans un sens, gouverne le monde, mais l'idée de sa présence, de son activité, va se perdant rapidement; elle est plus nette chez les vieux et chez les gens de l'intérieur que chez ceux qui sont établis depuis quelques années sur les bords du Fleuve. « Nous savons tous, disent-ils, que Dieu existe; c'est lui qui nous a faits. Autrefois, lorsque nous pensions à lui, nous croyions qu'il était noir comme nous; puis quand nous avons appris qu'il y avait des blancs, nous avons pensé qu'il était blanc. »

On voit cette croyance en Dieu surgir soudain dans les circonstances critiques, dans un danger pressant : « A Tare Nzame », ah! Père Dieu, s'écrient-ils alors.

C'est une invocation presque inconsciente, rappelant ce cri si profondément humain qui s'échappe parfois des lèvres d'hommes faits dans la demi-inconscience d'une grande douleur : « Maman! »

Cette idée de la paternité de Dieu réapparaît encore dans leurs généalogies qui se terminent invariablement par ces mots : « Un tel fils d'un tel, fils d'un tel, fils de Dieu ». — « Et puis, ajoutent-ils parfois, si tu m'en demandes davantage, je répondrai que lorsque le coq a chanté pour la première fois Kokerico, je n'étais pas là. »

Il y a une autre preuve encore de l'antiquité de cette croyance en un Dieu unique et créateur. Le nom par lequel ils désignent Dieu est invariablement suivi d'une assez longue phrase que j'ai été longtemps avant de comprendre. C'est une série de cinq noms que personne ne pouvait m'expliquer ils avaient tous — ceux que j'ai vus — perdu le souvenir de leur signification.

Voici cette phrase : *Nzam enya ne Mebeghe, Mebeghe Menkwa, Sokuma, Mbongwé.*

Mebeghe est le père, me disaient les uns, mais il est mort, il reste Nzame qui lui ne meurt pas; d'autres affirmaient que Mebeghe était le fils de Sokume sa femme, et qu'on ne savait pas ce que les autres étaient devenus. Mebeghe-Sokume, di-

saient quelques-uns eurent un fils, Naña Nzame; celui-ci eut deux enfants Mur Nzame, père de tous les hommes, et Tsir Nzame, père de toutes les bêtes. Mais Mur Nzame et Tsir Nzame se disputèrent et leur père les abandonna.

J'en trouvai qui me dirent : « La vérité, c'est que tous ces mots sont un seul nom, c'est le nom de Dieu, on met beaucoup de mots pour le « grandir ».

Ces réponses me mirent sur la voie de nouvelles recherches, et en étudiant de près la formation de ces mots, je retrouvai les radicaux primitifs qui sont encore d'un usage courant, mais ne sont plus employés avec les mêmes suffixes, et voici leur signification : Mebeghe, c'est celui qui porte tous les hommes, du radical Bègh, c'est le Tout Puissant; Menkwa, du radical Kwa, juger, c'est le chef suprême, celui qui dit le dernier mot dans toutes les palabres; Sokuma, de Kum, arranger, Kuma, roi, c'est le Roi des Rois, l'organisateur de toutes choses, le Créateur; Mbongwé, c'est le créateur des générations, le Père de la vie, l'Éternel, celui qui possède l'être. Ces quatre mots sont donc une série d'adjectifs qualificatifs qui servaient à désigner en quelque sorte les attributs de Dieu, et qui, sans doute par respect, n'ont plus été employés sous cette forme dans le langage courant.

Tous les Fañ à qui je les ai expliqués ont immédiatement compris; cela leur semblait évident, et ils ont repris tout naturellement possession du sens de ces mots qu'ils répétaient mais ne comprenaient plus. Cependant il ne pouvait en être autrement : à mesure que le culte de Dieu disparaissait, qu'on pensait moins à lui, on se préoccupait moins aussi de ce qu'il pouvait être, et le jour vint où par un anthropomorphisme tout naturel on prit les noms de ses attributs pour la désignation de sa généalogie.

Et ce nom de Dieu je l'ai retrouvé, sans les qualificatifs cependant, chez plusieurs autres peuples bantus du Congo : Nzame en Fañ, Nzambi sur les bords du Congo, Nyambi en Duala et en Fiot, Anyambe en Benga; en Mpongwé Anyambie, Anyam chez les Osyébas (?), Nzam en Téké, c'est-à-dire que

tous les peuples bantus avec lesquels j'ai pu entrer en relation dans cette partie de l'Afrique occidentale désignent tous l'Être suprême par le même nom.

Cependant, si Dieu est leur père, comme le croient tous les Fañ, pourquoi n'est-il plus au milieu d'eux? D'où leur vient ce sentiment de solitude et d'abandon que j'ai retrouvé chez tous et qui a été rendu plus vif, plus amer lorsqu'ils ont appris que des hommes blancs, possesseurs de richesses qu'on ne pouvait dénombrer et qui savaient tout, arrivaient par le « grand fleuve », par la mer?

D'anciennes légendes l'expliquent : « Au commencement tous les hommes étaient réunis là-bas — et d'un grand geste ils désignent l'Orient; — il y avait un arbre d'un côté et un arbre de l'autre, au milieu un chemin; tous les hommes ont passé par là, puis tous demeuraient avec Dieu. Mais nous n'avons pas voulu lui obéir, alors il nous a dit : Vous êtes méchants, je pars. Il est parti et nous a laissés tout seuls. » « Qui a gâté le campement? dit un de leurs proverbes; c'est le nsèm ». Le nsèm c'est la désobéissance voulue, l'esprit révolté, c'est la transgression consciente d'un commandement saint.

Ainsi groupement primitif autour d'un Dieu créateur, puis dispersion à l'aventure[1] avec le vague espoir chez quelques-uns de retrouver enfin vers ces pays mystérieux où le soleil couchant va se réfugier, ce Dieu qui les avait abandonnés, tel paraît être le fond ancien et encore obscurément présent des croyances religieuses des Fañ.

N'est-ce pas un fait frappant de constater la croyance en un Dieu unique s'exprimant par un *même* nom chez un grand nombre de peuples, et de retrouver ainsi, chez un peuple anthropophage, enfouie sous les pratiques d'une superstition enfantine et cruelle à la fois, l'obscure conscience d'une révélation divine, dont nous pouvons suivre pas à pas le développement progressif dans les livres sacrés de l'Ancien Testament?

1) Cette dispersion étant la conséquence d'une désobéissance à un ordre précis de Dieu.

Les traditions qui s'y sont superposées chez les Fañ parlent d'un âge d'or où l'on invoquait Dieu et où il exauçait, donnant libéralement les haches, les arcs dont on avait besoin ; elles conservent le souvenir des pays traversés au cours du long voyage qui amena les Fañ sur l'Ogôoué : plaines de sable, lions, chameaux, et de l'émotion profonde, de la grande espérance qu'avait fait naître dans ces âmes à demi endormies l'apparition des blancs. « Ce sont les premiers fils de Dieu, ses vrais fils, disaient-ils, qui autrefois sont partis avec lui et qui reviennent nous apporter des nouvelles et des cadeaux de notre père. »

Ces idées religieuses n'ont à peu près plus d'influence sur la vie ordinaire des Fañ ; il en reste seulement une idée assez nette du bien et du mal, un profond sentiment de justice, et un certain idéal de vie. Un homme est bon qui ne tue pas sans raison, qui ne prend pas trop souvent les femmes de ses voisins, qui n'est pas orgueilleux et n'abuse pas de sa force, qui reçoit bien ses amis et leur demeure fidèle ; qui respecte ses parents et aime ses enfants.

Un homme est méchant qui est querelleur, qui empoisonne les autres, les tue par sorcellerie, les attaque sans raison.

Celui qui va voler, disent-ils par exemple, a peur ; les hommes le verront peut-être, il aura honte ; si quelqu'un a bon cœur, il ne vole pas.

CONCLUSION

En résumé nous avons trouvé chez les Fañ deux groupes d'idées religieuses très différents l'un de l'autre ; d'une part tout un ensemble de pratiques fétichistes moins développées que chez les autres peuples bantus, et d'autre part des restes très reconnaissables, puisqu'ils sont fixés par la langue, d'anciennes croyances spiritualistes, monothéistes, qui se rapprochent beaucoup des croyances juives, et des traditions qui rappellent les récits bibliques.

Et on retrouve dans les mœurs ce double courant : les Fañ eux-mêmes disent : « J'ai deux cœurs! un bon et un méchant ».

A mesure, semble-t-il, que s'affaiblissait l'influence des croyances proprement religieuses — de la proximité de Dieu, si je puis m'exprimer ainsi — sur la direction de la vie, les pratiques fétichistes devenaient plus nombreuses, les mœurs plus rudes, plus cruelles, car s'il est vrai que l'homme se fait des dieux à son image il est également vrai qu'il devient toujours semblable au dieu qu'il adore.

Jamais je n'ai aussi bien compris la grande détresse humaine qu'en découvrant chez ces Fañ anthropophages un ardent désir de vérité et de vie mêlé à la plainte lamentable et devenue presque inconsciente d'un enfant abandonné à qui il semble que jamais plus il ne retrouvera la maison du Père.

E. Allégret.

ILLUSTRATION DE L'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE

PAR QUELQUES TRAITS DE LA PROPAGATION DU CHRISTIANISME A MADAGASCAR

Communication présentée à la section VIII du IIe Congrès International d'Histoire des Religions

---

Il me semble que les historiens ecclésiastiques ne tirent pas assez profit des enseignements que fournit l'histoire des missions modernes, pour éclairer par des analogies les transformations religieuses qui ont fait passer jadis au Christianisme des populations païennes. Assurément nous aurions grand tort de presser ces analogies jusqu'à en faire des arguments historiques, pour expliquer des événements qui se sont passés en de tout autres temps et de tout autres milieux. Mais elles peuvent contribuer à nous rendre plus intelligibles et plus vivantes des situations semblables que présente l'histoire de l'Église chrétienne d'autrefois, parce qu'elles nous permettent de saisir sur le vif des évolutions religieuses dont les annales du passé ne nous ont conservé que de maigres échos.

Dès les premiers jours de l'Église chrétienne les Épitres de Paul aux Corinthiens nous apprennent combien les habitudes, les dispositions d'esprit et les mœurs de la religion professée antérieurement, persistent chez les nouveaux convertis, sinon sous leur forme originale, au moins en des compromis avec la foi nouvelle. Les plus anciens témoignages qui nous présentent la conversion au Christianisme comme une nouvelle naissance, la substitution d'une créature nouvelle, sainte et purifiée, au vieil homme ignorant et pécheur, attestent ainsi eux-mêmes que d'une façon générale il n'y a pas entre le païen d'hier et le chrétien du jour une métamorphose absolue et complète, comme le voudrait la théorie, mais une évolution dans laquelle beaucoup d'éléments du passé se combinent avec la puissance de vie nouvelle.

Cette expérience, l'histoire de la propagation du Christianisme, de nos jours, la confirme, surtout auprès des populations qui s'étaient élevées à un certain degré de civilisation élémentaire, susceptible de laisser des traces dans leur esprit. Souvent les récits des missionnaires ne la font pas ressortir; il est bien naturel, en effet, qu'ils insistent surtout sur les résultats favorables de leur activité et, d'ailleurs, eux aussi sont amenés le plus souvent par les doctrines qu'ils professent à considérer la conversion comme une métamorphose. Mais lorsqu'on a affaire à des missionnaires pourvus d'une instruction supérieure à la moyenne et possédant quelque connaissance de l'histoire des religions, leurs témoignages sont très utiles à enregistrer, non seulement comme documents sur les religions des peuples qu'ils ont évangélisés, mais encore comme illustration des survivances de l'âme païenne chez leurs recrues chrétiennes.

A l'appui de ces réflexions générales je me propose de relever ici quelques faits relatifs aux chrétiens de Madagascar, qui me sont fournis par un missionnaire exceptionnellement cultivé, M. G. Mondain, ancien élève de l'École Normale supérieure de Paris, et depuis plusieurs années missionnaire chez les Hovas[1].

Les Hovas sont, dans la population très complexe de Madagascar, l'élément supérieur. Quand les influences européennes commencèrent à se faire sentir sur eux, ils étaient en quelque sorte à mi-chemin entre les non-civilisés et les civilisés. D'après M. Mondain (p. 119) l'œuvre de la Mission chrétienne semble avoir eu à souffrir du développement déjà atteint par leur religion animiste et de l'élévation relative à laquelle ils étaient parvenus. Intelligents, mais vite contents, les Hovas raisonnent volontiers par analogies plus ou moins lointaines; ils ont vite fait de rapprocher telle croyance chrétienne de telle autre pensée familière à leur foi païenne d'autrefois et, bien souvent, sous la pratique chrétienne c'est la pensée païenne qui survit.

Ainsi les Hovas, comme toutes les populations animistes, pratiquaient toute espèce d'opérations magiques pour détourner d'eux les malheurs, conjurer les esprits et s'assurer la protection des dieux. C'étaient les « ody ». Or, il résulte du témoignage de plusieurs missionnaires que pour beaucoup de Hovas devenus chrétiens le baptême et la Sainte-Cène

1) Voir G. Mondain. *Des idées religieuses des Hovas avant l'introduction du christianisme*. Thèse de baccalauréat en théologie de la Faculté de théologie protestante de Paris. Cahors, imp. Coueslant 1904.

ne sont pas autre chose que des « ody » d'une nouvelle sorte, plus puissants que ceux qu'ils connaissaient antérieurement, puisque ces pratiques ont valu aux blancs la supériorité intellectuelle et matérielle qui leur a assuré la domination sur Madagascar (*o. c.*, p. 128, 131, 144). Ce sont des moyens magiques pour se procurer le salut. Et l'on voit des indigènes dépourvus de toute espèce de préparation, ne sachant pas au juste ce que c'est que le baptême, demander à être baptisés, pour devenir comme le « vazaha » ou parce qu'ils ont une vague notion que ce rite leur vaudra le pardon de tous leurs péchés antérieurs (*o. c.*, p. 133).

Aussi bien convient-il qu'il soit célébré de préférence au jour propice, c'est-à-dire le jour de Noël ou tout au moins aux abords de ce jour. Le missionnaire passerait facilement toute la dernière semaine de chaque année à aller d'église en église, ne rien faire d'autre que des baptêmes, s'il voulait écouter certains Malgaches.

Il en de même pour la Sainte-Cène. Les missionnaires anglais avaient introduit au début la coutume de leur pays de communier le premier dimanche de chaque mois. Dès lors les indigènes ont été promptement convaincus qu'il n'était pas possible de communier un autre jour que le dimanche et que, pour être vraiment efficace, la Cène devait être prise le premier dimanche du mois. Et l'on voit des gens qui, d'ordinaire, n'assistent même pas au culte, parcourir de grandes distances pour pouvoir communier dans leur paroisse le premier dimanche du mois (*o. c.*, p. 129). N'est-ce pas ainsi qu'ailleurs, dans des régions depuis longtemps chrétiennes, des personnes qui durant toute l'année ne se soucient guère de leur religion, se précipitent au temple le jour de Pâques? Il nous paraît inutile de relever ici les analogies que ces pratiques malgaches suggèrent. Elles se présentent d'elles-mêmes à l'esprit. Mais là nous avons l'avantage de pouvoir en saisir la genèse.

Les populations païennes sont en général ritualistes. Il leur paraît de première importance que les cérémonies religieuses soient célébrées d'une façon exactement conforme à la tradition. Lorsque les premiers missionnaires protestants français arrivèrent à Madagascar, ils commencèrent leur culte, suivant la coutume de beaucoup d'églises réformées de France, par la lecture des dix commandements de la Loi de Moïse. Les Malgaches, désireux de se mettre en bons termes avec leurs nouveaux maîtres, adoptèrent la liturgie réformée française et aujourd'hui, dans beaucoup d'églises, un culte qui ne commencerait pas par la lecture des dix commandements paraîtrait inefficace (*o. c.*, p. 135).

La même tendance à imiter ceux qui sont puissants se manifesta en

1869, quand la reine et le premier ministre se furent fait baptiser. Immédiatement des foules accoururent pour se faire baptiser. C'est ainsi que la conversion de Clovis entraînait celle de ses Francs et que la majorité des chrétiens au IVe siècle penchait vers le semi-arianisme ou vers la doctrine athanasienne, suivant que l'empereur opinait d'un côté ou de l'autre. La religion du maître doit être bonne, puisqu'elle lui a permis de devenir le maître. Le premier ministre, Rainilaiarivony, ne manqua pas de profiter de cette disposition de l'esprit malgache pour tenter de fonder, indépendamment des églises missionnaires, des églises nationales, dirigées par des évangélistes qu'il désignait lui-même et qui n'étaient autres que des fonctionnaires spirituels (*o. c.*, p. 140 et suiv.). Il y a là un curieux exemple d'une tentative du pouvoir politique pour mettre la main sur la société religieuse et s'en servir comme instrument de domination. La suppression du pouvoir indigène mit un terme à cette entreprise avant qu'elle eût pu prendre son essor. Mais dans bien des églises a subsisté la disposition à confier les fonctions ecclésiastiques aux plus riches ou aux plus puissants, sans se soucier de leur valeur religieuse et morale. C'est là, aujourd'hui encore, une des plus graves difficultés contre lesquelles aient à lutter les missionnaires.

Une autre particularité très intéressante, et qui est bien propre à nous renseigner sur la manière dont se sont constitués autrefois les diocèses épiscopaux, c'est celle des *églises mères*. Les premiers missionnaires anglais, après avoir créé dans la capitale des communautés chrétiennes, engagèrent les membres les plus zélés de celles-ci à entreprendre l'évangélisation des campagnes. Le pays fut divisé en secteurs pour prévenir des conflits entre les évangélistes. Mais maintenant les communautés primitives qui ont provoqué la création de nouvelles églises dans les campagnes, se considèrent comme les mères de ces dernières et prétendent exercer sur elle une sorte de tutelle, indépendante même de l'action des missionnaires (*o. c.*, p. 147-8) et les pasteurs de ces églises mères ne tarderaient pas à se considérer comme des sortes d'évêques ou de surintendants des autres, si par l'introduction du régime presbytérien synodal les missionnaires réformés ne mettaient pas un terme à ces prétentions.

Il ne manque pas non plus d'exemples d'exaltation prophétique, qui sont utiles à enregistrer à côté des phénomènes analogues dont l'histoire des origines chrétiennes a conservé de rares souvenirs. L'un des plus curieux est celui de Rainitsiandavaka (*o. c.*, p. 125 et suiv.), un gardien de l'idole royale qui, aux premiers temps de la mission anglaise, fut

amené à un culte chrétien par un néophyte de ses amis et qui fut tout de suite saisi d'un tel enthousiasme pour la nouvelle religion qu'il voulut à son tour se consacrer à la propager. Comme on lui faisait observer qu'avant d'enseigner l'Évangile il serait utile de commencer par l'apprendre, il répondit que Dieu lui révèlerait ce qu'il devrait dire, par des rêves et des inspirations, sans qu'il eût besoin d'étudier la Bible. Il se mit à prêcher la résurrection des morts, le jugement, l'établissement de la paix éternelle sur la terre; il libéra ses esclaves, puis en véritable syncrétiste il prétendit transformer l'idole royale, dont il avait eu jusqu'alors la garde, en représentation du Dieu fort, non pas assurément pour la faire adorer, mais pour qu'elle servît de protection à l'effet d'obtenir communication de l'Esprit saint. Il semble, en vérité, que ce Rainitsiandavaka ne soit pas indigne de figurer à côté des goètes samaritains qui associaient, d'une façon plus ou moins obscure, le nom de Jésus et l'Esprit saint à une Grande Puissance dont ils se déclaraient les représentants. C'est le même syncrétisme ignorant et naïf.

Il faudrait encore parler des « apositoly », ces indigènes du Betsiléo, qui, renonçant à leur profession et à leurs biens terrestres, s'en vont deux par deux ou trois par trois, en dehors de toute organisation missionnaire ou de toute forme ecclésiastique, prêcher l'Évangile et guérir les malades par la foi. Eux aussi recourent beaucoup aux visions, tandis que, d'autre part, ils se montrent esclaves de la lettre de l'Écriture sainte. Mais leur apostolat produit un grand effet sur leurs compatriotes. Le fondateur du mouvement est un ancien sorcier, dont la famille tout entière malade fut guérie en 1892 par les prières qu'il prononça après avoir entendu une voix lui disant : « Prie pour les tiens; ils seront guéris ». Son premier disciple est un autre sorcier, Rainitiaray, qui devient le véritable organisateur de cette forme indigène de propagande (*o. c.*, p. 158).

Les quelques exemples que je viens d'extraire de l'œuvre de M. Mondain et qu'il serait facile de corroborer par des faits analogues empruntés à d'autres écrits de missionnaires à Madagascar, suffiront, je l'espère, à illustrer la thèse qui m'a inspiré cette communication. Les missionnaires, en décrivant impartialement, sans fausse honte, les particularités, voire même les misères des indigènes devenus chrétiens, peuvent apporter de précieuses contributions à l'histoire ecclésiastique, non seulement du présent, mais encore du passé. Ce n'est certes pas diminuer leur œuvre que de reconnaître les survivances du paganisme chez leurs ouailles. Ils seront d'autant mieux à même de le faire, qu'ils se

seront davantage familiarisés avec les religions des peuplades qu'ils cherchent à convertir et qu'en s'instruisant de l'histoire des religions chez les non civilisés ils seront plus capables de comprendre et d'apprécier la signification religieuse, de ce qu'ils se bornent trop souvent à traiter dédaigneusement de superstitions stupides. A nous, alors, de faire notre profit, comme historiens et comme psychologues, des témoignages qu'ils nous apporteront.

JEAN RÉVILLE.

LE SECOND CONGRÈS INTERNATIONAL

D'HISTOIRE DES RELIGIONS A BALE

Le second Congrès international d'Histoire des Religions s'est tenu à Bâle du 30 août au 2 septembre. Nous avons donné à nos lecteurs (nº 3 du tome XLVIII) la première circulaire adressé par le Comité d'initiative et dont le préambule résumait l'historique de ce second Congrès jusqu'à sa complète organisation scientifique et matérielle. Les organisateurs et en particulier MM. Von Orelli, Bertholet et Mœller, n'ont cessé depuis lors d'en régler les moindres détails d'ordre intérieur et extérieur avec une rare entente des conditions dans lesquelles doivent se tenir d'aussi vastes assemblées. Ces savants qui ont bien voulu se transformer ainsi pour un temps en administrateurs et ont rempli jusqu'au bout, avec une affabilité et une obligeance inlassables, des fonctions singulièrement absorbantes, ont les droits les plus réels à la gratitude de tous ceux qui ont participé à ces fêtes de la science.

***

La séance d'ouverture a eu lieu le mardi 30 août, à dix heures et demie, dans la salle des fêtes du Stadtkasino. 236 membres du Congrès sur les 300 inscrits étaient déjà présents. C'est devant un auditoire de 7 à 800 personnes, congressistes ou simples auditeurs, que M. le professeur Von Orelli a prononcé, au nom du Comité d'organisation, le discours de bienvenue : il a salué cette assemblée réunie dans un but hautement scientifique et a indiqué quel intérêt de premier ordre s'attachait aux résultats de ses travaux. L'histoire, telle qu'elle est actuellement comprise, fait de jour en jour une place plus grande à la religion dans ses recherches. Jadis négligée et comme « rejetée en appendice », la religion est aujourd'hui étudiée comme un des plus puissants facteurs de la vie interne des peuples. L'on ne saurait étudier l'histoire de l'antiquité sans se trouver à chaque pas en présence de conceptions religieuses et sans relever des traces profondes de leur influence ; aussi ne peut-

on s'étonner de voir tant de philosophes ou d'archéologues porter leur attention vers les études d'histoire des religions. D'ailleurs pour explorer un tel domaine, pour lutter contre les difficultés que présente une matière si complexe, ce n'est pas trop de toutes les forces scientifiques qu'a déjà su grouper l'histoire des religions : la philologie, la philosophie, la psychologie, les sciences naturelles, mais surtout les sciences historiques peuvent et doivent apporter à cette discipline encore jeune le concours de leurs méthodes déjà éprouvées, le trésor des résultats déjà acquis par elles. Une réciprocité pourra aisément s'établir : tout n'est pas connu dans la vie religieuse des peuples; beaucoup de points restent encore à éclaircir d'où la lumière pourra revenir et profiter à d'autres terrains scientifiques. Car les travaux du Congrès auront un caractère résolument scientifique et en cela il diffère profondément d'un « Congrès des religions »; il ne s'agit pas, pour la présente assemblée, de connaître et de discuter de la foi, pas davantage de s'occuper de la constitution d'une vaste religion humaine faite de l'union des différentes religions; il ne s'agit pas de l'objet même de la religion, de la puissance divine qui gouverne les hommes, mais de son reflet dans le cœur de l'humanité. C'est là une distinction qu'il est indispensable de faire si l'on veut que les représentants de toutes les opinions religieuses puissent ici coopérer utilement, se mieux comprendre, et surtout éviter des conclusions prématurées. Le Congrès se tient sur une base d'absolue neutralité. L'orateur estime que l'agnosticisme scientifique est un leurre et que celui-là seul qui porte en lui une religion vivante, peut pleinement comprendre les autres religions; mais tout chercheur de bonne foi est le bienvenu en ce Congrès, même s'il ne considère la religion que comme un phénomène pathologique. M. Von Orelli termine en remerciant, au nom du Comité d'organisation, le Conseil fédéral et le gouvernement de la ville de Bâle pour la bienveillance avec laquelle ils ont accueilli l'idée de ce Congrès et ont facilité la tâche des organisateurs. Il souhaite la bienvenue aux hôtes de la ville de Bâle, aux membres du Congrès, et fait des vœux pour que cette réunion ait l'éclatant succès scientifique que tous en attendent. Il déclare ouvert le second Congrès international d'Histoire des Religions.

Au nom du Conseil fédéral suisse, le professeur E. Naville, de Genève, salue les membres du Congrès. La Suisse peut être fière de ne s'être laissé distancer sur le terrain scientifique par aucune grande nation, et d'autre part, c'est pour elle un sujet d'orgueil légitime que d'être devenue, dans ces dernières années, le lieu consacré de grandes assises de

la civilisation, d'être « la terre des Congrès » dans toute la noblesse du terme. Aujourd'hui c'est la savante ville de Bâle qui offre sa cordiale hospitalité à un Congrès d'une si éminente utilité scientifique. M. E. Naville transmet spécialement aux savants étrangers les souhaits de bienvenue du gouvernement de la Confédération.

Le Dr Burckhardt-Finsler, conseiller de gouvernement, prend la parole au nom du gouvernement du canton de Bâle. Il rappelle que la dernière réunion religieuse internationale tenue à Bâle fut le concile fameux dont les envoyés de l'Université de Paris vinrent, le 12 avril de l'année 1431, notifier au bourgmestre et aux bourgeois bâlois la convocation dans leur ville. L'assemblée ecclésiastique de Sienne l'avait désignée de préférence à toute autre ville « hoc dictante Spiritu Sancto qui ad hoc elegit eam prae aliis tanquam aptiorem et magis idoneam, ut in ea concurrant secure praelati et ambasiatores totius christianitatis ». Pendant les 17 années que dura le concile, les habitants de Bâle eurent le temps de nouer avec les membres du concile des relations amicales; des échanges intellectuels se firent et facilitèrent la création de l'Université de Bâle. Sa fondation fut autorisée par le pape Pie II, sur la requête d'échevins bâlois qui vinrent la lui présenter à Mantoue; en même temps, ils demandaient au pape que les prochains conciles œcuméniques, au cas où il conviendrait d'en convoquer encore, fussent de nouveau réunis à Bâle. Il ne fut donné aucune suite à cette partie de leur requête et jamais plus, même après la Réformation, Bâle n'a vu d'assemblée œcuménique se réunir dans ses murs. Le deuxième Congrès international d'Histoire des Religions qui vient de s'ouvrir est donc bien *Basilense alterum*, et M. Burckhardt-Finsler souhaite aux membres de cette assemblée la même sympathique bienvenue que souhaitèrent les Bâlois du xve siècle aux Pères venus pour le Concile qui s'ouvrait il y a 473 ans. Il fait des vœux pour que leurs travaux soient un encouragement de plus donné à l'activité scientifique de la ville de Bâle en même temps qu'ils seront un sérieux appoint pour l'avancement de la vérité.

Le recteur de l'Université de Bâle, le professeur C. Chr. Burckhardt, apporte l'expression du vif intérêt que témoignent les membres de l'Université de Bâle aux études qui feront l'objet des travaux de ce Congrès. L'histoire des religions n'est pas à Bâle une chose d'hier : dès 1834, le professeur J. Georg Müller avait entrepris un cours sur l'histoire des religions polythéistes.

M. le professeur Albert Réville, de Paris, président du premier Congrès international d'Histoire des Religions, prend la parole au nom du

Ministère de l'Instruction publique de France; il rappelle les premières destinées de l'histoire des religions, les succès déjà très considérables de cette jeune science; il fixe le sens des travaux du Congrès de 1900 et espère fermement que le Congrès qui s'ouvre aura le même souci d'impartialité scientifique, qu'il estime être le seul moyen de ne mettre en péril ni la foi ni l'histoire. — D'autres allocutions sont prononcées : par le professeur Sœderblom d'Upsala, délégué de la Suède; par le professeur P. Haupt, de Baltimore, délégué des États-Unis; par le professeur Garbe, de Tubingue, au nom du gouvernement wurtembergeois et de l'Université de Tubingue; par le professeur V. Schrœder, de l'Académie impériale des sciences, de Vienne; par le Dr Mahler, du Musée National hongrois à Budapest; par le professeur Linacker, de l'Université de Florence; par le professeur Balfour, de l'Université d'Oxford; par le professeur Montet, au nom des universités suisses; par M. Rastamji Edulji Dustoor Peshotan Sanjana, grand prêtre des Parsis de Bombay; par le professeur H. Derenbourg, de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, au nom de l'Institut de France; par le professeur Bonet-Maury, au nom de l'Université de Paris; par le professeur Holtzmann, au nom de l'Université de Strasbourg.

L'après-midi du même jour a lieu la première séance plenière. Elle s'ouvre à 4 heures et demie sous la présidence de M. Albert Réville. La parole est tout d'abord donnée à M. Guimet, directeur du Musée d'histoire des religions de Paris, qui présente au Congrès les dernières publications comprises dans les *Annales du Musée Guimet* et informe l'assemblée des différents ordres de travaux entrepris par l'institut scientifique placé sous sa direction.

Le professeur Albert Dieterich, de Heidelberg, fait une communication relative à *la religion de la Mère-Terre*. Il estime qu'à la base de toutes les religions se trouve un fond commun de croyances simples qui toutes reflètent les éternelles préoccupations de la pensée humaine, le souci d'éclaircir le mystère de la naissance et de la mort, de répondre aux questions : d'où vient l'homme? où va-t-il? Toutes supposent des puissances supérieures dont l'action règle les destinées humaines. Lorsque ces croyances ont disparu ou se sont précisées dans les religions historiques, lorsqu'elles ne représentent plus une foi positive, leur souvenir du moins persiste dans des rites populaires, dans l'accomplissement presque machinal de certains actes religieux, dans des termes que la langue a recueillis et dont le sens primitif s'est obscurci. Or il

semble bien qu'une des plus répandues parmi ces religions initiales a été celle à la Terre maternelle d'où sort et où rentre l'humanité. La déesse Levana était, parmi les divinités romaines, celle qui *tire hors de terre* l'enfant à sa naissance. De ce culte l'on peut rapprocher l'usage selon lequel les nouveau-nés étaient étendus à terre et consacrés à la terre d'où ils venaient; d'après un grand nombre de croyances populaires en effet, les enfants, lorsqu'ils naissent, viennent de sources, de rochers, d'arbres ou cavités qui se forment dans la terre. D'autres usages ont une signification analogue. Dans certains pays où l'on a coutume de brûler les cadavres, seuls les cadavres d'enfants sont enterrés : on les rend ainsi à la mère terre afin que leur âme aille vivre en d'autres corps; croyance en étroite connexion avec celle d'après laquelle les ancêtres revivraient dans leurs enfants. Il existe même certaines pratiques destinées à déterminer, lors de la naissance d'un enfant, celui des ancêtres dont l'âme doit pénétrer son descendant. Dans certains pays on étend aussi par terre les mourants pour que leur âme retourne à la terre. Les peuples primitifs ne peuvent s'imaginer que la vie naisse *ex nihilo* : par une facile analogie avec les phénomènes journaliers de l'ensemencement et de la germination, ils sont amenés à croire que les âmes des morts rendues à la terre germent à nouveau dans les enfants qui sortent de ses flancs.

Il n'est d'ailleurs pas impossible de retrouver des traces de cette religion de la Terre dans la période classique de la pensée grecque. Les poètes de l'Attique, Solon, Eschyle, Euripide lui-même en font foi. Le ciel est le père, l'époux, dans une union où la Terre est l'épouse et d'où naît toute vie. On implore la terre pour avoir des enfants puisqu'elle porte l'humanité dans ses flancs, et c'est sous son invocation et celle du Ciel son époux que se placent les mariages. C'est de motifs analogues que provient l'horreur qu'inspire à l'antiquité le sort des malheureux dont le corps est laissé sans sépulture : car toute chance de retour à la vie est perdue pour celui qui n'a pas été accueilli dans le sein de la terre maternelle. Aussi est-ce là le châtiment dernier dont étaient frappés les criminels dans l'antiquité, et le christianisme a refusé l'ensevelissement en terre bénite au suicidé. Dans les mystères antiques, l'initié était consacré à la Terre; ainsi était affirmée son entrée dans une nouvelle vie, son accession à l'immortalité. Toutefois il s'en faut que la religion de la mère Terre ait eu dans l'antiquité grecque une importance toujours égale. Elle s'affaiblit et passe au second plan, effacée par les cultes rendus aux divinités masculines.

M. Dieterich a dû écourter la fin de sa communication afin de rentrer dans les limites de durée accordées à chacun des orateurs inscrits.

Le professeur Deussen, de Kiel, étudie les *rapports internes de la religion indoue avec le christianisme*. Les trois grandes religions sont, à son avis, le brahmanisme, le bouddhisme et le christianisme. Or, elles ont entre elles un rapport essentiel : toutes trois proclament pour l'homme la nécessité de la rédemption. Elles diffèrent seulement sur les moyens pratiques d'y parvenir. Pour le brahmanisme, l'homme y parvient en se libérant de l'erreur, en acquérant la connaissance de cette vérité : le monde n'est qu'illusion; le bouddhisme veut qu'on cherche à se racheter de la souffrance par la mortification de tout désir humain; le christianisme veut obtenir la victoire sur le péché par leur nouvelle vie et une nouvelle force données à la volonté. Le brahmanisme veut la transformation de la pensée, le bouddhisme la transformation des sens, le christianisme la transformation de la volonté, et, parce que l'homme est à la fois un être « pensant, sentant et voulant », les trois religions se complètent. M. Deussen ajoute d'ailleurs qu'une plus étroite parenté unit le christianisme et le bouddhisme : c'est contre le désir que s'élèvent la doctrine de Jésus et celle du Bouddha. Mais c'est sur la définition du désir que diffèrent leurs enseignements : désir de la vie, dit le Bouddha; désir du péché, dit le Christ.

Le professeur Jean Réville, de Paris, entretient l'assemblée des rapports que présentent *l'histoire des religions et l'histoire ecclésiastique* et de l'aide mutuelle qu'elles peuvent se fournir. Nous ne résumerons pas ici cette communication, nos lecteurs en ont trouvé le texte *in extenso* dans le dernier numéro de notre Revue.

M. Weber, de Menzikon (Argovie), expose *l'état du bouddhisme dans les cloîtres du Tibet* d'après des études qu'il a été à même d'y faire au cours de longs séjours en Asie. Le bouddhisme tibétain est, d'après lui, bien loin de mériter son renom d'orthodoxie. Importées au Tibet au commencement du xve siècle, les doctrines bouddhiques reçurent l'empreinte très forte de l'enseignement du Dalaï Lama, sorte de pape d'une religion nouvelle dont Lhassa, où il bâtit ses monastères, devint la ville sainte. Le Lamaïsme possède une tradition vivante depuis la mort de son fondateur : le Dalaï Lama avait enseigné le dogme hindou de la réincarnation et c'est son âme qui pénètre dans le corps de chacun de ses successeurs au moment où il est élu. M. W. insiste sur quelques points essentiels par où diffère profondément le lamaïsme du bouddhisme proprement dit. L'accès au Nirvana est présenté d'une manière diamétra-

lement opposée par les deux doctrines : le Nirvana s'acquiert pour les adeptes du Dalaï Lama sans qu'aucune rupture avec le monde ni même sans qu'aucune mortification soit nécessaire. La piété n'est même pas requise et le fidèle est celui qui fait le plus constant usage des « moulins à prières » ou des « drapeaux à prières ». Dans les monastères les exercices pieux consistent dans la lecture ininterrompue de la « parole de Bouddha », lecture machinale d'où toute méditation est absente. Pour les fidèles, les dons aux monastères, les visites répétées aux moines de Lhassa, l'achat de reliques, l'accomplissement mécanique de certains rites d'origine diverse (certains, venus par la route de Russie, rappellent des cérémonies catholiques ou juives ; ex. : le bouc émissaire, l'eau bénite, les messes des morts) constituent les meilleurs moyens de salut. La charité n'occupe aucune place dans la vie morale du croyant. La pitié est inconnue — au moins théologiquement — le malheur étant considéré comme le châtiment d'une faute commise dans une existence antérieure. L'aumône n'a de raison d'être dans le Lamaïsme que par ce qu'il en revient de mérite à celui qui la fait ; la personne de celui qui reçoit n'est pas digne d'intérêt. Le ritualisme puéril de la religion du Dalaï Lama est encore indiqué de façon précise par les documents photographiques que M. Weber communique aux congressistes et qui représentent des moulins et des drapeaux à prières, des volumes sacrés, des formules et dessins magiques, des statuettes, des chapelets, etc.

Le lendemain mercredi 31 août sont tenues deux séances plénières. Celle du matin, ouverte à 11 heures, est présidée par le Dr Paul Haupt, de Baltimore. La première communication a pour auteur le professeur L. von Schrœder, de Vienne, qui traite de *la croyance en un être suprême et bon chez les Ariens* (Indogermains). Comme éléments des religions primitives, M. von Schrœder reconnait le culte rendu aux esprits des ancêtres et aux forces de la nature. Mais en outre on trouve, chez de nombreuses populations, une foi en un être suprême qui récompense les bons, punit les méchants, est le régulateur des actions humaines. Son culte ne comporte aucun rite, aucun sacrifice : il est le gardien du droit, de l'ordre, de la foi jurée et c'est en les observant qu'on lui rend hommage. Il représente donc une conception religieuse bien définie, bien indépendante et que l'on ne peut faire dériver ni du culte des ancêtres ni d'un culte naturiste. Cet être suprême peut apparaître comme le chef de telle ou telle race, mais la réciproque ne saurait être vraie : jamais le chef d'une race n'est haussé jusqu'à ce rang suprême.

L'on place son séjour tantôt au ciel, tantôt dans le fond des forêts, tantôt au sommet des montagnes : les définitions données de sa puissance varient peu : il est le créateur et il est le tout-puissant, il représente une notion morale entière et fixe, même chez des peuples où l'élément moral de la religion est encore à l'état embryonnaire. M. von Schrœder indique, à l'origine de la lignée des dieux tout-puissants honorés par les races indo-germaniques, le *Dyaus-pitar* arya. De lui procèdent le Varuna hindou, l'Ahura-Mazda des Perses, le Zeus des Grecs, le Jupiter des Romains, le Ziu des Germains, les dieux analogues chez les Celtes, les Slaves, les Lithuaniens, etc. Chez les peuples orientaux, ce dieu suprême a un caractère surtout pacifique et bienfaisant; dans les mythologies occidentales il apparaît comme un dieu guerrier. L'art, la poésie, la philosophie chez les Grecs, l'imagination ardente des Hindous et des Germains ont modifié certains des traits de cette personnalité divine; mais elle reste constante dans ses traits essentiels; surtout ces dieux suprêmes se distinguent des autres dieux des panthéons indogermaniques par l'absence presque complète de ritualisme dans leur religion et par la pauvreté des mythes qui se rattachent à leur histoire, sauf cependant pour Zeus, dont les aventures sont de provenance hellénique.

Le professeur Konrad Fürrer, de Zurich, traite de *la valeur de l'histoire des religions pour la théologie chrétienne*. Pour lui, cette valeur ne saurait être contestée : le théologien chrétien doit se familiariser avec les différentes formes de la vie religieuse au cours des siècles. Il y trouvera des éléments de comparaison indispensables à son étude du christianisme. Et si l'évangile du Christ lui apparaît comme un manteau royal, en admirera-t-il moins la richesse s'il reconnaît quelques fils d'or dans le tissu des autres religions? Au contraire, il aura tout profit à suivre à travers les modes multiples de la pensée religieuse, un effort continu et puissant vers la rédemption. Au-dessus des conceptions supranaturalistes des religions humaines et même du christianisme, lui apparaîtra la personne de Jésus et la réalité suprême de son enseignement. Par lui l'humanité a conquis les forces que n'avaient pu lui donner les autres religions, les forces qui lui font vaincre la souffrance et la mort éternelle.

M. Guimet, directeur du Musée Guimet à Paris, a la parole. Il donne lecture d'une étude sur *Lao-Tseu et le brahmanisme*. Dans la pensée de Lao-Tseu, le *Tao* est l'âme universelle, le *Brahman* neutre d'où sortent et où retournent toutes les âmes. Pas plus que le bouddhisme, la doctrine de Lao-Tseu n'admet de dieu dirigeant les actes humains. Le phi-

losophe chinois pense que la théorie de la cause et de l'effet suffit à faire admettre à l'humanité que, même en ce monde, les actions sont récompensées et punies. Ce sont quatre idées indiennes qui sont représentées par les différentes acceptions du mot unique Tao : le *brahman*, le *kama* (désir), le *darma* (devoir), la *boddhi* (intelligence). De là pour les commentateurs de Lao-Tseu des difficultés sans cesse renaissantes d'interprétation. M. Guimet donne sur la littérature du taoïsme et les biographies de son fondateur des renseignements qui précisent la situation historique de cette grande école religieuse.

Le grand-prêtre Rastamji Edulji Dustoor Peshotan Sanjana, délégué des Parsis de Bombay étudie le caractère divin d'*Ahura Mazda dans l'Avesta*. Il s'élève fortement contre l'opinion généralement admise selon laquelle le mazdéisme serait une religion, essentiellement un dualisme naturaliste. Pour lui, le monothéisme est à la base de l'enseignement de Zarathustra : il a enseigné l'existence d'un dieu vivant, personnel. Le nom d'*Ahura Mazda* sert à désigner dans l'Avesta l'être suprême et signifie exactement *celui qui existe par lui-même* ; rien, par conséquent, dans le zoroastrianisme, qui puisse faire supposer une divinisation des forces de la nature ni qui justifie l'appellation d'adorateurs du feu si souvent appliquée à tort aux Parsis : Ahura Mazda est le père céleste, la cause première de toutes choses ; si ce créateur est immatériel, il ne peut être identifié avec sa créature. La lumière, le feu, l'eau, la terre servent seulement à glorifier le dieu suprême. Le soleil, les astres sont ses créatures. Quant à ce qu'on a appelé le « principe mauvais », Angra Mainyu, il représente seulement, dans l'éthique de l'Avesta, la totalité du mal que l'homme peut concevoir et exécuter par le libre exercice de sa volonté. En terminant, l'orateur insiste à nouveau sur le fait que la religion des Parsis est un monothéisme ; elle se résume dans le culte du créateur suprême, d'Ahura Mazda dispensateur de la vie, régulateur des actions humaines.

La séance est levée vers midi. A la date de mercredi la liste de présence du Congrès porte 255 noms.

La séance plénière du jeudi matin 1er septembre a lieu sous la présidence du professeur Siebeck, de Giessen. Il donne la parole à M. Kaikioku Watanabé, professeur à l'École supérieure bouddhiste à Tokio. M. Watanabé expose l'*état religieux actuel du Japon*. On ne compte pas moins de 19 630 temples et églises dans l'empire du Japon et plusieurs religions y coexistent librement. Le christianisme et le boud-

dhisme n'y ont que des conflits de tendances résultant de leur situation respective dans la lutte entre les idées européennes et la tradition nationale. Le bouddhisme au Japon est loin d'être dans l'état d'engourdissement où l'ignorance des prêtres l'a laissé tomber à Siam, en Corée, en Chine. Il prospère et se ramifie en sectes vivaces qui toutes restent attachées à la grande école Mahayana. Auprès de lui, le Shinntoïsme, la plus ancienne religion nationale, ne subsiste plus guère qu'à l'état de cérémonial pour les fêtes religieuses et politiques. Le Taoïsme, loin d'avoir le caractère superstiteux qu'il a pris en Chine, est passé à l'état de philosophie classique. Par sa valeur morale, le Confucianisme a gardé son importance spéculative dans la pensée japonaise. On peut signaler en outre un grand nombre de petits groupements religieux qui enseignent des pratiques parfois immorales ou d'une piété morbide.

Le christianisme importé au Japon par les Jésuites a subi un temps d'arrêt lorsque l'agitation politique entretenue par la Compagnie de Jésus eut causé son interdiction. De nos jours la propagande catholique et protestante a repris toute sa force. Environ 300.000 Japonais sont chrétiens. La majorité est catholique (romaine ou grecque); mais le « jeune Japon » est en grande partie protestant. De l'accord des philosophies bouddhiste et chrétienne qui ont tant de points communs peut résulter un renouveau religieux dont les effets bienfaisants se feront sentir dans toute la vie morale du peuple japonais.

Le professeur Nieuwenhuis, de Leyde, décrit les *rites de la construction chez les Bahan-Dajak du Mahakam supérieur* (Bornéo) qu'il a pu observer pendant un séjour de deux ans parmi ces non-civilisés. Leurs croyances sont commandées par le sentiment constant de leur impuissance vis-à-vis de tout ce qui les entoure. Ils vivent avec le continuel souci de se concilier la faveur des bons esprits et de s'assurer l'indifférence des mauvais. Aussi ont-ils soin avant toute entreprise de prendre leur assentiment, et les rites de la construction ne sont qu'une suite de pratiques destinées à apaiser les esprits de la terre et de l'air. Au moment où vont être posés les premiers fondements de leurs sommaires habitations, ils offrent aux esprits des cochons ou des coqs et lisent dans les entrailles des bêtes sacrifiées la volonté des êtres mystérieux qui les entourent. Ces sacrifices sont répétés à chaque phase de la construction, et lorsque les auspices ont été défavorables, il arrive que les travaux subissent de longs temps d'arrêt jusqu'au moment où les esprits témoignent plus de bienveillance envers les constructeurs. Ces notions animistes leur sont d'ailleurs communes avec d'autres Malais polynésiens.

Le professeur Mahler, du Musée national hongrois de Budapesth, traite des *divisions du calendrier et de leur importance pour l'histoire des religions*. Il démontre qu'à l'origine de ces divisions et notamment de la division en semaines, se trouve la religion astrale des premiers Babyloniens. Les Assyro-Chaldéens ont devancé dans la connaissance du ciel tous les autres peuples de l'antiquité et c'est de leurs observations que découle le calcul de l'année lunaire. L'époque où la lune se renouvelait et où commençait le mois n'était pas pour les Babyloniens la date de la nouvelle lune, mais de la pleine lune. A ce moment, pensaient-ils, la divinité lunaire se réjouissait en son cœur; et ce jour était un jour de fête. De bonne heure on l'appelle Sabbat, d'un mot que M. Mahler explique non pas comme « jour de repos », mais « jour d'achèvement », c'est-à-dire le jour où le renouvellement de la lune est achevé, signification que M. Mahler retrouve attribuée au Sabbat dans la Genèse. Plus tard il y eut, dans la division du calendrier, une sorte de réaction par analogie : le commencement du mois fut placé à la nouvelle lune, comme le commencement du jour se marquait lorsque le soleil n'était pas encore visible. Les phases intermédiaires de la lune sectionnèrent le mois et leur achèvement était indiqué par la célébration d'un jour Sabbat. Le calendrier israélite présente une combinaison de l'année lunaire et de l'année solaire, mais reste fortement influencé par les résultats astronomiques des Babyloniens. M. Mahler ne peut, faute de temps, qu'indiquer brièvement la survivance de ce culte des astres dans la division du calendrier liturgique chez les chrétiens.

Le professeur Haupt, de Baltimore, expose les *idées religieuses dans le livre Koheleth*. Il voit dans ce livre la partie la plus récente de l'Ancien Testament : il aurait été composé aux environs de l'an 100 avant J.-C. par un médecin sadducéen qui tenait école à Jérusalem. Ses disciples éditèrent son ouvrage après sa mort. Le livre, au dire de M. Haupt, aurait été, sous sa forme primitive, de dimensions plus restreintes; des pharisiens l'auraient ensuite remanié et augmenté afin de le faire entrer, à l'aide d'interpolations édifiantes, dans le canon de l'Ancien Testament. L'auteur était visiblement au courant des idées philosophiques du monde hellénique et l'influence grecque est sensible même dans la langue qu'il écrit. La pensée orientale et la pensée grecque se confondent dans le scepticisme inconsolable de Koheleth. Il examine le monde et les actions humaines et, en dernière analyse, il pense que rien ne vaut mieux que manger, boire et s'abandonner au bien-être. « Mange ton pain en liesse, bois ton vin en bonne humeur... Réjouis-toi durant ton enfance

et sois joyeux dans les jours de ton adolescence... Souviens-toi de ta femme aux jours de ta jeunesse, avant que viennent les jours du mal et qu'approchent les années dont tu diras : « Rien ne m'y plait ». La jeunesse est vanité et vanité les cheveux noirs du jeune homme ». En terminant, M. Haupt lit une traduction rythmique des parties du livre Koheleth qu'il estime avoir composé l'ouvrage original avant les corrections pharisiennes.

M. Guimet, avant la fin de la séance, présente le commentaire d'une riche collection de photographies exposées par ses soins dans la salle des séances plénières du Congrès. Cette collection comprend deux séries : l'une offre de nombreux documents sur l'histoire des *stèles à serpents*. On les trouve dans la basse Égypte et elles remontent à l'époque de la domination romaine. Un des serpents représentés sur ces stèles est le génie d'Isis, l'autre le génie d'Horus. Entre eux on place souvent une divinité ou un symbole : Sérapis, Demeter, Harpocrate, le vase à libations, et on les accompagne d'attributs agricoles ou funéraires. Pour en expliquer le rôle, il vaut mieux consulter les monuments isiaques d'Europe (par ex. les peintures de Pompei) que les documents hiératiques de l'ancienne Égypte. L'autre série de documents photographiques a trait au *dieu aux bourgeons*. C'est un dieu agricole représenté sous les traits d'un enfant. Lorsque le jeune Horus, sous sa forme romaine, fit retour en Égypte, à la suite des conquérants, les deux petits dieux se confondirent et devinrent à la fois nourriciers et protecteurs des résurrections des âmes ainsi que de celles de la nature. Pour donner une idée de l'hiver, on représenta parfois le dieu aux bourgeons comme un vieillard, mais il porte l'image d'Horus qui lui sert de *double* et dans le corps duquel il reparaîtra au printemps.

La séance est levée vers 11 heures. La liste de présence des membres du Congrès porte 266 noms.

Vendredi matin à 10 heures et demie s'ouvre la quatrième séance plénière. M. N. Söderblom, d'Upsala, la préside. Il donne la parole au Dr Paul Sarasin, de Bâle qui expose les résultats de ses recherches sur les *conceptions religieuses dans les races humaines inférieures*. Il entend par là des groupes humains qui sont restés isolés soit dans des régions désertiques, soit même au milieu de populations civilisées, et qui, par leur constitution physique comme par leur degré intellectuel, représentent une forme d'humanité qui s'est maintenue dans une sorte d'enfance. On les retrouve dans des pays très divers : Afrique, Inde, archipel de

la Sonde, etc. Ils se divisent en deux groupes : ceux qui ont une chevelure laineuse, et ceux qui ont des cheveux bouclés ou flottants. M. Sarasin a pu étudier à loisir au cours de ses voyages deux de ces peuples inférieurs : les uns sont les Weddas qui habitent l'intérieur de l'île de Ceylan; les autres occupent une partie des Célèbes et portent le nom de Toallas. Ces Weddas sont, à Ceylan, les voisins des Cinghalais établis sur la côte; mais ils n'ont aucune relation avec ces derniers qui les traitent de « bêtes sauvages des forêts ». Ils se nourrissent du produit de leur chasse, ou des racines et des fruits des forêts vierges. Chaque famille a une portion de territoire de chasse. Ils ont emprunté aux Cinghalais leur langue, mais sont incapables de compter. Leur « réceptivité » est nulle; cependant ils sont physiquement et intellectuellement normaux; leur vie morale est dénuée de toute complexité, mais ils ne sont nullement barbares. Ils ont un sentiment très vif de leur liberté et une sincérité instinctive : il n'y a chez eux ni mensonge ni vol; le peu qu'ils ont leur suffit. Ils sont reconnaissants, gais et supportent sans plainte la douleur. La plus stricte monogamie règne chez eux; ils ont une conception de la fidélité conjugale d'autant plus frappante que le mariage est pour eux un simple accord que ne sanctionne aucune cérémonie, aucun acte rituel. D'ailleurs les notions religieuses semblent totalement étrangères à leur esprit. Ils ne se sentent pas, comme tant de non-civilisés, isolés dans la nature et soumis au caprice des esprits. Ils auraient pu être atteints par le prosélytisme des bouddhistes cinghalais : il n'en a rien été; leur esprit ne peut s'accoutumer à la pensée d'un être qu'ils ne verraient pas, « or nous n'avons jamais vu Bouddha », disent-ils. C'est à peine si l'on peut considérer comme des éléments religieux les quelques usages qui chez eux accompagnent l'ensevelissement des morts et aussi une « danse du javelot »; s'il y a là quelques rites, ils sont bien inconscients et les Weddas n'attachent aucun sens à leur accomplissement : ils les célèbrent, parce que leurs ancêtres les ont célébrés.

La civilisation des Toallas est un peu moins primitive et c'est déjà un peuple de cultivateurs, mais leurs idées religieuses ne sont guère moins rudimentaires. Cependant, malgré une indifférence à l'égard des cultes étrangers, aussi complète que celle des Weddas, ils admettent le culte d'un arbre, culte célébré par un prêtre. Mais ici encore nous nous trouvons en présence d'usages machinalement suivis et aucune idée religieuse ne semble même se rattacher aux sacrifices qu'ils offrent à cet arbre.

M le pasteur Jeremias, de Leipzig, traite des *courants monothéistes dans la religion babylonienne*. La science et même le grand public

ont été fortement émus en Allemagne par les opinions du professeur Delitzsch lors de la fameuse controverse provoquée par ses conférences. M. Jeremias n'accepte pas toutes les conclusions de l'auteur de *Babel und Bibel*. Du culte babylonien du soleil et de la lune, mais surtout de l'observation patiente du ciel, sont résultées chez des hommes éclairés, des initiés, un certain nombre de tendances nettement monothéistes, l'unité d'un dieu suprême leur paraissant démontrée par l'unité du monde visible. Mais ce fut là une sorte de tradition ésotérique qui laissa subsister auprès d'elle le polythéisme officiel. M. Jeremias estime donc que le monothéisme babylonien n'a nullement, comme le voulait M. Delitzsch, influé sur la formation du monothéisme d'Israël. Il faut distinguer le monothéisme qui ne tend qu'à réduire le nombre des dieux de celui qui tend surtout à faire concevoir une idée plus haute de la divinité; le monothéisme israélite est fondé sur la révélation historique.

Le professeur Kessler, de Greisswald, présente de nouveaux documents sur la *religion de Mani*. On s'est trop accoutumé à ne voir dans le Manichéisme, sur la foi des Pères de l'Église, qu'une secte chrétienne, et non pas ce qu'il est réellement, une religion qui a son individualité très nette. Mani a fondé une religion babylonienne-persane au troisième siècle après J.-C.; elle s'est répandue non seulement en Occident, en Afrique, mais aussi en Orient, et des traces de Manichéisme sont perceptibles jusqu'en Mandchourie. Le Turkestan fut à un moment presque tout entier manichéen. Malheureusement les doctrines de Mani n'étaient, jusqu'à nos jours, connues que par ce qu'en ont dit ses adversaires. En 1902, une découverte du pr. Grünwedel a renouvelé l'histoire du Manichéisme : ce savant a trouvé dans le Turkestan un ouvrage écrit en une langue inconnue et qui était resté enfoui dans le sable. Le Dr Müller, du Völkermuseum, de Berlin, a déchiffré cette écriture et a reconnu dans ce texte un ouvrage manichéen en langue persane. Ces fragments, encore inédits, témoignent de la véracité des historiens arabes qui ont parlé du Manichéisme. Le système philosophique de Mani apparaît bien maintenant comme une sorte de gnose basée sur l'antique tradition assyro-chaldéenne.

Le Dr Kohlbach, de Kaposvar, examine *les rapports de l'art avec la religion*. Selon lui, ces rapports auraient eu un caractère très marqué de réciprocité. Si la religion a eu de l'influence sur l'art, l'art a eu aussi une influence sensible sur la religion. La prohibition des images est intimement liée à la forte et sévère religion d'Israël; en Grèce, l'art religieux transforme les vieilles divinités animales ou végétales en admirables représentations de la figure humaine; et cette création par

l'art d'une humanité idéale influe sur la notion que se fait l'hellénisme de la divinité. Les dieux sont plus près de l'homme, mais comme lui ils sont assujettis à la destinée. Cette religion figurée a pénétré le christianisme et y a subsisté côte à côte avec la religion sans images du Jahvé d'Israël.

L'après-midi, à 4 heures et demie, a lieu la séance de clôture présidée par M. le professeur Naville. Au début de la séance, le professeur Moeller lit une communication de M. S. Y. Curtiss, de Chicago, que son état de santé a empêché de venir à Bâle. Elle a pour titre : *Les Restes d'ancienne religion sémitique et l'influence du christianisme dans les centres syriens de l'Islam.* Ces survivances sont assez nombreuses et perceptibles surtout chez les musulmans ignorants ou à demi éclairés : le culte des saints, l'appel à l'intercession des divinités locales sont des cas très fréquents chez eux et il arrive même que des musulmans éclairés se laissent aller à ces pratiques. Les honneurs rendus aux arbres et aux pierres sacrées, les sacrifices d'actions de grâces et de prières, restant mêlés à la vie journalière de beaucoup de musulmans par ailleurs d'une étroite orthodoxie.

Cette communication ferme la série des travaux présentés au Congrès. Avant la clôture, deux vœux sont déposés sur le bureau. Le premier a pour auteur le professeur F. Picavet, de Paris. Il tend à faire adopter au comité une résolution aux termes de laquelle, dans les futurs Congrès d'Histoire des Religions, il serait distribué aux assistants, au début de chaque séance, un court résumé des communications. Le second vœu est présenté par le professeur Krüger de Giessen et M. F. Schiele, lic. theol., de Marbourg : ses auteurs souhaitent que chaque congrès soit à l'avenir préparé par un comité d'action qui fixerait à l'avance le programme des travaux, indiquerait certaines grandes questions, fournirait certains *thèmes* sur lesquels des recherches pourraient être séparément poursuivies par des savants qui viendraient ensuite en exposer les résultats aux séances plénières du Congrès. Ce vœu comporte une seconde partie : MM. Krüger et Schiele souhaitent que les futurs congrès admettent, à la suite des communications présentées en séances plénières, des discussions analogues à celles qui ont lieu dans les séances de sections.

Ces vœux seront examinés par le Comité international permanent auquel, à la suite du Congrès de Bâle, sont adjoints MM. Dieterich, de Heidelberg, von Orelli et Bertholet, de Bâle.

M. le rabbin Tänzer exprime au Congrès son admiration pour

l'exemple de tolérance et de pacification qu'il a donné durant ces quatre jours. M. le professeur Albert Réville constate, avec une profonde satisfaction, le brillant résultat du présent Congrès et les belles espérances qui s'en dégagent pour l'avenir de la science. Puis M. von Orelli, au nom du Comité d'organisation, adresse un amical salut aux congressistes, leur donne rendez-vous à la réunion qui aura lieu dans quatre ans et déclare terminé le second Congrès international d'Histoire des Religions.

***

Nous voudrions offrir à nos lecteurs un tableau sommaire des travaux des différentes sections dont l'activité fut très variée et très organisée. Mais les moyens d'information officielle nous manquaient et cet aperçu, tracé d'après des notes rapides ou des renseignements indirects, ne saurait prétendre à l'exactitude d'un compte-rendu analytique; ceci, espérons-le, nous servira d'excuse auprès des savants dont nous aurions, en cette brève revue, imparfaitement rendu les opinions ou même omis de citer les travaux; ceci pour expliquer aussi la très inégale importance attribuée, dans les résumés qui suivent, aux diverses communications, inégalité qui ne provient que de l'état incomplet de notre documentation.

Le programme de la première section (Religions des peuples non civilisés) a été assez rapidement épuisé, quelques communications annoncées ayant fait défaut. Mais les deux séances qu'il a remplies ont été fort actives et c'est le président lui-même de cette section M. W. Rivers, professeur à S. John's College (Cambridge), qui en a inauguré les travaux par la lecture d'une étude sur la *religion des Todas*. Ces non-civilisés ont un panthéon d'une extrême richesse; néanmoins il ne faudrait pas prendre à la lettre les estimations que fournissent à ce sujet les Todas eux-mêmes et ce nombre de 16 à 1.800 dieux qu'ils se vantent d'avoir ne représente peut-être dans leur esprit qu'un grand nombre indéterminé. Ils reconnaissent un dieu plus élevé en dignité que tous les autres et qui porte le nom de Pilthi. Ils ont identifié le soleil et la lumière avec une divinité à laquelle ils rendent un culte fervent. Le culte des ancêtres occupe une large place dans leur vie religieuse; cependant certains hommes ont été déifiés par eux en qualité de héros et non pas comme ancêtres. — M. P. Berthoud, missionnaire à Neufchâtel a fait part d'observations personnelles sur la *religiosité des Ba-Ronga* au milieu desquels il a vécu. Ce clan d'une tribu bantou de la côte orientale de l'Afrique (sur le territoire portugais qui a pour port de mer Lourenço Marquès) professe un animisme étroit qui les fait

vivre dans une crainte constante : on prie et on adore l'esprit du père de famille défunt, on lui offre des aliments, des boissons, du tabac, des vêtements, dans l'espoir de le satisfaire, de l'éloigner pour quelque temps de la demeure des vivants. Il a en effet le pouvoir de nuire, même de faire mourir, et son culte ne s'impose que par la peur. Les Ba-Ronga ont reporté sur les enseignements de l'Évangile cette religiosité que cet animisme fiévreux surexcitait, mais ne satisfaisait point. Les missions ont rencontré parmi les Ba-Ronga un succès d'une surprenante rapidité. — C'est aussi d'une tribu africaine, les Fañ anthropophages que M. Allégret, missionnaire à Talagouga, a étudié la physionomie religieuse. Nos lecteurs trouveront dans le présent numéro le texte de cette communication de M. Allégret. — Enfin M. C. Keller, professeur à Zurich, a mené la section sur l'extrême confin du domaine attribué aux non-civilisés en traitant de la peinture religieuse et profane en Abyssinie.

La deuxième section (Religion des Chinois et des Japonais) a tenu trois séances présidées par le Dr B. Laufer. Une des communications présentées à cette section, celle du professeur F. Müller, de Berlin, avait trait aux documents signalés à un autre point de vue par M. Kessler en séance plénière. Ces textes découverts par M. Grünwedel dans le Turkestan chinois présentent un assez vif intérêt religieux et philologique pour justifier amplement ces études parallèles. — M. Kaikioku Watanabé a lui aussi apporté des résultats intéressant l'histoire du Manichéisme en Extrême-Orient. Il discute l'épithète de Manichéens appliquée par certains historiens du Bouddhisme aux membres de la secte chinoise des *Mouni*. — M. Laufer étudie une autre part des influences étrangères qui se sont exercées sur la religion chinoise. L'histoire des Juifs en Chine s'est jusqu'ici fondée sur une base dont il conteste la solidité. Le Judaïsme a été importé, non par la route de l'Asie centrale comme on ne l'a que trop dit, mais bien par l'Inde, comme le prouvent les inscriptions et surtout une tradition encore vivante en Chine. — Une partie des deux dernières séances de la section a été remplie par la lecture du mémoire de M. Otto Schultze, missionnaire, de Darmstadt, sur la place occupée par *la magie dans la vie chinoise*. — Enfin M. Maier, de Berne, missionnaire, s'est attaché à répondre à cette question très compréhensive : *Les Chinois sont-ils indifférents en matière de religion?* Il est à remarquer que seul ce dernier travail avait trait aux religions autochtones, ceci dit sans vouloir en rien critiquer l'intéressant ensemble des travaux de cette section.

La communication de M. Guimet sur le dieu aux bourgeons et les

stèles à serpents, qui a été, nos lecteurs le savent, présentée en séance plénière, était primitivement portée au programme de la troisième section (Religion de l'Égypte). Ce programme s'est trouvé ne plus comporter qu'un mémoire, celui du professeur B. Poertner, de Mulhouse, sur *le culte des étoiles et des animaux dans l'ancienne Égypte*. Nous regrettons de n'avoir pu recueillir aucun renseignement qui nous permette de parler ici de cette étude que recommande d'ailleurs suffisamment le nom de son auteur.

La quatrième section (Religion des Sémites) avait un programme très chargé : il n'a manqué qu'une seule des communications annoncées, et, en outre, la plupart des lectures ont été suivies de discussions très nourries qui ont donné aux travaux de cette section un caractère d'activité bien tranchée. M. Haupt était à la présidence, assisté du professeur L. Gautier, de Genève. Les débats se sont ouverts sur le mémoire de M. Th. Reinach, de Paris : *La date de la rédaction définitive du Pentateuque*. Ses conclusions étaient qu'Esdras est postérieur à Néhémie, Néhémie devant être placé en l'an 20 d'Artaxercès Mnémon tandis qu'Esdras doit l'être vers l'an 8 du règne d'Ochus ; le Pentateuque n'était vraisemblablement pas constitué encore sous sa forme actuelle au temps où écrivait Hécatée de Teos, c'est-à-dire vers l'an 300. M. Reinach estime qu'il ne peut être approximativement placé avant la première partie du IIIe siècle. — Le professeur J. Halévy (Paris) a présenté deux communications qui toutes deux ont pour but de redresser des erreurs de l'exégèse contemporaine. Il soutient énergiquement l'unité des *trois premiers chapitres de la Genèse*, comme en général des livres de l'Ancien Testament, contre les divisions qu'y ont introduites l'école de Wellhausen et celle de Graft. Dans le récit biblique, en se plaçant au point de vue de la psychologie de son auteur, il ne relève pas de solution de continuité ni de répétition inutile. La Création s'effectue en trois jours d'*ouvrage* de création proprement dite, et trois jours d'*arrangement*, de perfectionnement par les mains de l'ouvrier tout puissant. L'auteur emploie d'ailleurs deux mots bien distincts pour définir les deux actions du Créateur. M. Halévy rejette aussi la preuve tirée par beaucoup d'exégètes modernes, en faveur de la dualité des auteurs de la Genèse, du fait qu'un récit est jahvite et l'autre élohite. Pour lui, il y a une intention historique chez l'unique auteur, qui veut bien marquer l'antériorité de l'appellation d'Elohim. M. Halévy examine aussi certains problèmes de *la symbolique du prophète Ezéchiel et du prophète Osée* : le « char de Dieu » chez Ezéchiel est une image traditionnelle pour désigner le ciel,

supporté par quatre piliers dont les chapiteaux ont la forme des quatre animaux d'Ezéchiel. Les piliers du ciel, les éléments de cette comparaison sont empruntés à la Genèse. M. Halévy, au cours de la même communication, « réhabilite la femme du prophète Osée calomniée par l'exégèse ». Il ne s'agit nullement en effet, dans Osée 1, 2 et suiv., d'une prostituée, mais d'une femme qui appartient à une *génération adultère* au sens où Jésus l'entend quand il dit : « Cette génération méchante et adultère demande un signe. » — M. V. Zapletal, professeur à Fribourg, a étudié la question difficile des *opinions relatives à l'immoralité de l'âme dans le livre de Koheleth*. L'Ecclésiaste n'est pas hostile à l'immortalité, mais il met en garde le judaïsme contre l'idée moderne de la rémunération. — M. Rosenbaum, de Paris, présente des conclusions nouvelles sur la topographie du temple hérodien et le service du grand-pontife au jour du grand pardon. Il insiste surtout sur les cérémonies qui entourent la confession générale du grand-prêtre et des fils d'Aaron et celle du peuple de Jérusalem, sur le rite du bouc émissaire, l'entrée et le séjour nocturne du grand-prêtre dans le Saint des saints, etc. — Enfin M. Tänzer, grand rabbin du Tyrol et du Vorarlberg étudie la place occupée par le judaïsme dans l'évolution de l'humanité.

Les études islamiques ont été représentées par d'intéressantes communications de M. Mez, de Bâle, sur l'*histoire du miracle de Mohammed*, de MM. Derenbourg et Huart. Nous publions dans le présent numéro de la Revue le mémoire présenté par M. Huart. — Notre collaborateur, M. H. Derenbourg parle du culte de la déesse Al-'Ouzzâ dans l'Arabie méridionale vers l'an 300 de notre ère, c'est-à-dire dans la période antéislamique. Al-'Ouzzâ, la « Toute-Puissante », associée d'Al-'Azîz « le Puissant », était, comme Manât « la Fortune », sujette de la divinité reine Al-Lât, « la déesse ». Toutes trois opposèrent « une résistance d'arrière-garde » au monothéisme vainqueur et Moḥammad, vers 616, attaquait leurs derniers adorateurs en une virulente apostrophe aux Ḳoraischites. Ces cultes avaient, en effet, à l'époque du Prophète pénétré profondément certaines tribus arabes. Le culte d'Al-'Ouzzâ apparaît dès le IVe siècle de notre ère au Yémen dans une inscription sabéenne inédite. M. Derenbourg décrit et commente ce très curieux document d'histoire religieuse antéislamique et en fait ressortir en même temps l'importance philologique et épigraphique.

Le professeur Frédéric Hommel, de Munich, avait promis une étude sur les divinités lunaires dans le monde sémitique. Il l'a remplacée par un exposé de certaines données topographiques sur l'ancienne Babylone.

— Le professeur R. Kessler, de Greisswald, a relevé dans *la religion mandaïte*, des éléments babyloniens importants. Les conclusions de son mémoire ont été ensuite appuyées par une série d'observations qu'a apportées M. Hommel.

A la cinquième section avait été assigné un très vaste domaine ; ses travaux devaient en effet porter sur les religions de la Perse et de l'Inde, et il s'est heureusement trouvé que les investigations de ce groupe de savants se sont réparties sur tous les cantons de cette immense contrée historique. Nous ne pouvons que signaler ici les travaux d'un intérêt éminent de M. Estlin Carpenter sur *plusieurs points restés obscurs dans la doctrine bouddhiste*, de M. von Schröder sur *le septième Aditya*, de M. A. V. Williams Jackson sur *le temple du feu auprès d'Ispahan*, de M. A. Führer, de Bâle, sur *les idées religieuses et les pratiques actuelles chez les Phânsigars*. Ces différentes études portaient sur des points trop précis et parvenaient à des conclusions trop détaillées pour que nous ne craignions pas, en le résumant, d'après de rapides impressions notées en cours de séance et dont nous n'avons pu vérifier ensuite l'exactitude, de défigurer la pensée des auteurs de ces communications. — On comprend aisément que la personnalité si attirante du roi Akbar ait valu à son essai de syncrétisme les honneurs d'une double étude de la part de notre collaborateur M. Bonet-Maury et de M. Henry Godwin Smith, professeur à Cincinnati. M. Bonet-Maury dont une importante étude sur Akbar a été publiée ici même, a exposé d'après des documents nouveaux les relations du grand empereur mogol avec le Parsisme, et défini la part du zoroastrianisme dans l'amalgame religieux tenté par lui. Cette communication sera d'ailleurs publiée dans un très prochain numéro de notre Revue. — Il n'est pas jusqu'au mithriacisme gréco-romain qui n'ait été abordé par cette active cinquième section. M. le professeur Westphal de Montauban, a en effet présenté une note sur des *survivances mithriaques dans le folklore de la France méridionale* et notamment sur le groupe de souvenirs qui se rattachent à l'existence d'une cave mithriaque aux environs de Montpellier.

La sixième section (Religion des Grecs et des Romains) et la septième (Religion des Germains, des Celtes, des Slaves et des Hongrois) avaient fusionné dès le début de leurs travaux. Le professeur Usener, de Bonn, l'un des doyens et des maîtres incontestés de l'histoire des religions, a traité de la personnalité divine qui fut attribuée au Keraunos avant que le titre et les fonctions de dieu du ciel n'eussent été conférés à Zeus. Le Keraunos divin et l'aigle appartiennent désormais à Zeus. — M. Reitzen-

stein, de Strasbourg, a présenté un groupe d'observations sur l'évolution de l'*agathos Daimon* transmis par la religion grecque sous le nom de Aion à l'alexandrinisme, comme dieu du temps, et dont les premiers âges du christianisme ont modifié à l'envi la physionomie symbolique. — M. Dieterich, de Heidelberg, directeur de l'*Archiv für Religionswissenschaft*, a fait porter une enquête minutieuse sur la transformation du *rite des mains enveloppées*. Ce rite apparait dans le cérémonial des cours achéménides, puis byzantines; on peut le noter aussi dans le rituel des cultes isiaques et dans la liturgie chrétienne. Cette communication a été suivie d'une intéressante discussion au cours de laquelle M. von Schanz a insisté sur les survivances catholiques de ce rite et M. Isidore Lévy a fait remarquer que l'un des rédacteurs du Talmud reproche à un grand-prêtre d'une époque antérieure à l'ère chrétienne d'avoir introduit ce rite dans la liturgie hébraïque. — Le professeur Wünsch de Giessen a résumé de récents travaux sur *la magie ancienne*; il a notamment donné une description du matériel d'un magicien découvert dans les fouilles effectuées de Pergame et dont le compte-rendu lui a été confié. Il fait ressortir les éléments grecs, égyptiens et juifs perceptibles dans le rituel magique de cette époque de l'hellénisme. Le professeur Deubner, de Bonn, et le professeur H. Kohlbach ont donné lecture à cette même section de deux intéressants mémoires, le premier sur *la dévotion de Publius Decius Mus*, le second sur *le polythéisme des Hongrois païens*. Une délicate allocution du professeur Reitzenstein qui, avec le professeur J. Meier, de Bâle, avait présidé les séances, a clôturé les travaux de la section dans la matinée de jeudi.

Le comité d'organisation avait attribué comme lieu de réunion à la huitième section (Histoire du christianisme) la vaste salle du Conseil au Rathaus de Bâle : c'était faire prévoir tacitement l'affluence des auditeurs aux séances de cette section et l'évènement n'a certainement pas démenti cette prévision; les travaux de la huitième section présidés par les deux vénérés doyens de nos études, MM. Holtzmann de Strasbourg et A. Réville ont occupé les quatre séances qui représentaient le maximum de temps départi à chaque section. Bon nombre de lectures ont donné lieu à d'intéressants débats suivis assidument par un public nombreux. Certaines questions ont plus spécialement provoqué la controverse : au professeur Krüger, de Giessen, qui avait fait ressortir *le caractère antimarcionite de l'ancien symbole romain* et l'opposition de la notion tertullianiste du baptême à la notion gnostique ont répondu MM. von Schanz et Burth, de Berne, qui réduisent à beaucoup moins l'influence de la

polémique antimarcionite sur l'élaboration de ce symbole. De même une intéressante discussion s'est engagée sur les réponses que M. Jeremias faisait pressentir à son questionnaire sur *l'influence babylonienne dans le Nouveau Testament*. On a mis en question l'exactitude de certaines analogies, celles notamment qui sont relatives au calendrier babylonien et juif, à l'introduction des mythes cosmogoniques et astronomiques babyloniens dans la théologie primitive du christianisme. — La communication du Dr Samuel Fries, de Stockholm, a pour titre : *Que signifie l'expression : Prince de ce monde* (Joh. 12, 31 ; 14, 30 ; 16, 11) ? Son auteur concluait à la possibilité d'une identification de ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου avec le Metatron de la littérature rabbinique. Cette conclusion est critiquée par MM. Jean Réville et von Schanz.

M. Halévy expose ses recherches sur les sources inconnues de trois Logia de Jésus. Le premier est représenté par le texte du Sermon de la montagne : « Vous avez entendu qu'il a été dit : « Tu aimeras ton prochain et tu haïras ton ennemi ». Cette dernière injonction ne se trouve nulle part dans la Bible, sauf dans les passages où il est question de la haine *nationale* dont étaient animés les Hébreux à l'égard d'Amalec. En un autre logion Jésus appelle ses auditeurs « génération mauvaise et adultère ». Ce sont là des expressions empruntées textuellement à Osée, d'après le texte des Septante. Le troisième logion : « Vous devez aimer vos ennemis et les traiter comme des frères » est emprunté à Isaïe, ici encore d'après la version grecque.

M. Linke, de Iéna, montre la rivalité d'*Israël et de Juda dans le premier christianisme* : il attribue une grande part dans les persécutions dirigées contre Jésus et dans son supplice à la vieille rivalité qui existait depuis longtemps entre Samarie et la Galilée d'une part, et de l'autre Juda fortement hiérarchisé. — Enfin, le professeur Allan Menzies, de S.-Andrew (Écosse) a clos la série de ces études sur l'histoire des premiers âges du christianisme par une étude sur *l'Élément novateur dans le christianisme considéré au point de vue de l'histoire des religions*.

Deux communications seulement avaient trait au christianisme médiéval : dans l'une notre collaborateur M. F. Picavet a étudié *les deux directions de la théologie catholique au XIIIe siècle*. Il a indiqué, en comparant l'action et la méthode de Thomas d'Aquin à celles de Roger Bacon, ce que pouvaient devenir l'exégèse et la théologie catholiques, si la direction donnée par Roger Bacon l'eût emporté sur celle d'Albert le Grand et de saint Thomas. Bacon, faisant servir les langues, les sciences et la philosophie au progrès de la religion est un théologien et un exé-

gète aussi originaux que le savant et le théoricien scientifique. — L'autre communication était présentée par M. P. Alphandéry, et avait pour titre : *Le prophétisme dans les sectes latines antérieures au Joachimisme.*

C'est une question de méthode qui a été envisagée par M. J. Réville à propos des précieux documents moraux que fournit à l'historien *la propagation du christianisme à Madagascar.* Nous publions plus haut le texte de cette communication.

M. R. de La Grasserie, de Nantes, n'a pu venir lui-même donner lecture de son mémoire sur *le phénomène religieux des triades dans le christianisme et les autres religions.*

⁂

M. Von Orelli signalait, à très juste titre, en un endroit de son discours d'ouverture du Congrès, le bénéfice qui pourrait encore revenir à la science des relations qui se noueraient entre les congressistes en dehors même des séances, des entretiens où ils échangeraient sur l'objet de leurs travaux, sur les méthodes, les œuvres, les faits, des vues plus intimes, plus directes, qui les feraient se mieux connaître et se mieux comprendre. Aussi ne pouvons-nous considérer comme tout-à-fait extrascientifiques les réunions et les réceptions par lesquelles Bâle a fêté ses hôtes de la façon la plus délicatement cordiale. C'était une même atmosphère de travail paisible et fort, d'union assurée en des idées de tolérance scientifique que l'on sentait flotter sur les séances du Congrès et sur les soirées passées à la Kunsthalle, au Sommer Kasino, dans la belle résidence de M. et Mme Burckhart-Heussler, au milieu de l'aimable paysage de Flühen. Et tous les congressistes en ont conçu pour cette ville où tout concourt à cette impression de bon accueil, de sérieux et de raison vigoureuse un sentiment dont ils saluèrent l'éloquent interprète en M. Albert Réville lorsqu'au banquet final il célébra cette belle et studieuse cité bâloise, jadis port de refuge des humanistes, aujourd'hui désignée comme d'elle-même pour être la terre libre où se tiennent les assises de la science libre.

Cette collaboration morale entre la ville et les congressistes s'est d'ailleurs manifestée par l'assiduité avec laquelle ont été suivis les actes du Congrès par la population bâloise. Et par là a été parfaitement atteint le but que semblent s'être proposé les organisateurs en donnant une très large place dans le programme aux séances plénières et en étendant un peu le champ des matières qui leur avaient été attribuées par le précédent Congrès. Ils savaient que Bâle voudrait vivre de la vie du Congrès,

que l'accès de ces « colloquia docta » accordé à un public nombreux et attentif rendrait plus frappant encore ce beau caractère de vaste fête scientifique, donnerait à la jeune histoire des religions son véritable aspect de science sûre d'elle-même et sûre de son empire sur la vie morale de tous les hommes de notre temps. Un danger surtout était à craindre : que certains orateurs profitassent de cette chaire qui leur était offerte par le Congrès, pour y faire retentir des affirmations moins scientifiques que confessionnelles, et y établir des parallèles aisément apologétiques. Disons tout de suite que ce danger a été à peu près complètement évité. Peut-être aussi pouvait-on objecter à cette institution des séances plénières publiques l'obligation où se trouve un tel congrès, pour être réellement fécond, de traiter un certain nombre de questions de méthode. Si quelques-unes de ces questions peuvent être traitées en séances de sections, la solution de la plupart des autres réclame le concours de savants spécialistes en différentes disciplines. Et, d'autre part, le public, si recueilli qu'il puisse être (et qu'il était en l'espèce) ne saurait prendre qu'un médiocre intérêt aux controverses ardues de méthodologie, la discussion étant d'ailleurs d'une organisation difficile au milieu d'un aussi nombreux auditoire. Cette absence presque absolue de discussions méthodologiques est frappante surtout après que le Congrès de 1900 avait, notamment sous l'impulsion du regretté M. Marillier, mis l'accent sur cette partie de nos programmes. De même, et sans que ces desiderata impliquent aucune critique puisque nous nous trouvons ici non pas en présence d'une erreur d'organisation, mais de faits dont la cause est absolument fortuite, les études égyptologiques ont été représentées par deux communications seulement, le moyen âge latin par le même nombre de travaux, les recherches relatives au moyen âge byzantin, aux religions germaniques, au christianisme moderne n'ont en rien profité de l'activité du Congrès. Mais ces remarques ne se présentent à l'esprit qu'à l'examen rigoureux du programme et ne sauraient affaiblir en rien l'impression pleinement heureuse et féconde que laisse le Congrès de Bâle à tous ceux qui ont pris part à ses travaux.

P. Alphandéry.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

S. I. Curtiss. — **Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients,** mit Vorwort von W. Grafen Baudissin. Deutsche Ausgabe, in-8° (xxx et 378 pages, 57 illustrations et 2 cartes). Leipzig, J. C. Hinrichs, 1903[1].

On sait tout le succès de l'ouvrage original en langue anglaise de Curtiss ; l'édition allemande, en élargissant le cercle de ses lecteurs, en augmente par cela même la renommée.

Comme l'expose fort bien Baudissin dans la préface qu'il a jointe à l'œuvre de l'auteur, le but que s'est proposé Curtiss a été de reconstruire, d'après les usages et les croyances de la Syrie et de la Palestine actuelles, les formes religieuses les plus anciennes des habitants sémitiques du pays de Canaan et des régions voisines.

On ne saurait trop recommander *en principe* la méthode suivie par l'auteur, et c'est précisément ce principe qui donne une si grande importance aux études de Folk-lore. En Europe même, dans les pays les plus civilisés et le plus anciennement civilisés du monde, les superstitions populaires renferment encore des traces indéniables de l'animisme primitif.

L'ouvrage que présente Curtiss est le résultat de quatre voyages en Orient, accomplis pendant les années 1898 à 1902. Il est divisé en 27 chapitres.

1. *Sources de la religion sémitique primitive.* — Ce sont d'un côté les monuments littéraires religieux des principaux peuples sémitiques, et d'autre part les usages et les croyances des Sémites actuels.

2. *Les Sémites d'aujourd'hui.* — Comme le dit fort bien l'auteur, bien qu'aucun des groupes sémitiques (Syriens, Druses, Nossairiens,

1) Ce compte-rendu a été écrit avant la mort, que nous déplorons profondément, de M. Curtiss.

etc.), des pays qu'il a parcourus ne représente une race pure, néanmoins tous, à l'exception unique des indigènes protestants, qui se sont le plus débarrassés des vieilles superstitions, peuvent être considérés, au point de vue spécial auquel se place Curtiss comme de modernes Sémites.

3. *Vie et activité des Sémites primitifs.* — L'auteur prend ici comme types des anciens Sémites la tribu actuelle des Arabes Ssléb, nomades (400 tentes environ) parcourant le grand désert du Nedjd jusqu'à l'Irâk. C'est peut-être la tribu le plus étrangère à la civilisation et à la vie moderne. Musulman d'une extrême ignorance, le Ssléb ne prie et ne jeûne presque jamais. Dans cette tribu, comme ce doit être le cas chez les Sémites primitifs, la femme a une situation relativement plus élevée que celle de l'homme, témoin cette femme Ssléb qui avait eu 50 maris. Ce chapitre est rempli de traits semblables d'un très grand intérêt.

4. *Particularités du Folk-lore pour l'intelligence de l'origine de la religion.* — Même remarque qu'au chapitre précédent; la même observation s'applique d'ailleurs à l'ouvrage entier, qui ne se prête guère à une analyse : il faudrait pouvoir tout citer.

5. *La crainte à la base de la religion sémitique.* — A Pétra l'auteur interroge son guide Hamdân et lui demande pourquoi les Arabes sont religieux. « Tout malheur vient de Dieu, dit-il! Rien ne vient si ce n'est de lui! Nous sommes les esclaves de Dieu! Nous craignons Dieu et les Walis! Nous faisons des vœux pour éloigner le mal; Dieu reçoit de nous le vœu comme un bakchich, etc. ». Et Curtiss déclare que, lorsque ce motif fait défaut, l'Arabe est irréligieux. La généralisation de l'auteur, ici, est hâtive; quant à nous, nous nous garderons de jeter ainsi le blâme sur une race tout entière, et une race que nous estimons à juste titre comme foncièrement religieuse.

6. *Notion de Dieu.* — Un missionnaire américain, en parlant des Tongas, dit qu'ils ont une obscure idée de Dieu en tant que cause première, mais que dans leurs croyances le culte des esprits et des ancêtres joue un rôle plus important. D'après Curtiss, il en serait de même aujourd'hui des Sémites, dans la mesure où l'enseignement de l'Islam ou du Christianisme primitif n'a pas exercé d'action sur eux. Cette assertion est pour le moins exagérée, quelque développement d'ailleurs qu'ait pris dans les pays islamiques le culte des saints; ne pourrait-on pas, d'autre part, faire des constatations, analogues à celles que Curtiss a notées dans ses voyages en Orient, au sein des populations chrétiennes de l'Europe?

7. *Divinités locales.* — Chapitre très intéressant sur le culte des saints. On sait que ce culte est aussi florissant dans l'Islam que dans le Christianisme.

8. *Objet personnel de l'adoration.* — Qu'il s'agisse de Chrétiens (abstraction faite des Protestants) ou de Musulmans, on peut établir les quatre thèses suivantes : 1° les saints sont des êtres personnels, que ce soient des hommes ou des rochers, des arbres et des sources représentant des personnes ; 2° ils possèdent une puissance surnaturelle qui ne diffère pas essentiellement de celle du derviche; 3° toute tribu, tout village, etc., possède son saint et son sanctuaire particuliers. Dans le cas où une tribu se trouve trop éloignée de son protecteur (saint), elle invoquera le saint le plus proche; 4° un saint n'appartient pas exclusivement à une secte. Tel saint chrétien a pour fidèles surtout des musulmans, qui adorent en lui, non le saint chrétien, mais l'être au pouvoir surnaturel. Nous avons vu, de même, au Maroc des saints (ou saintes) juifs objets du culte des Musulmans.

9. *Transformation des divinités locales en dieux.* — Les deux exemples les plus remarquables sont ceux de Mâr Eliâs et de Chidr ou Mâr Djirdis.

10. *Les divinités comme puissances dispensatrices de la vie.* — Certaines rivières (Barada, canaux du fleuve Oronte, etc.), ont la singulière propriété suivante : la femme qui s'y plonge, dans certains cas spécifiés, contracte mariage avec le cours d'eau sacré; elle accomplit avec le fleuve l'union sexuelle. Ceci n'a de sens que parce que la rivière est le représentant d'un wali (saint). La femme est théoriquement fécondée par le wali. Nous avons noté les mêmes superstitions au Maroc.

11. *La divinité conçue comme engendrant l'homme.* — Nous n'en donnerons qu'un exemple. Des Mahométans et des Chrétiens ignorants se représentent Dieu comme étant du sexe masculin. Certains musulmans à Hama (au nord de la Syrie) jurent par le phallus d'Allah. Rapports sexuels d'êtres humains avec les djinns, enfants nés de ce commerce, etc.

12. *Rapports moraux entre Dieu et l'homme.* — Ces rapports sont exprimés par ce que nous appelons le péché; pour le Sémite actuel, malheur est généralement synonyme de péché. Le Bédouin et le Syrien ignorant reconnaît dans le malheur qui le frappe son péché, et il a recours à une offrande pour se libérer des coups de la divinité offensée et se remettre en bons termes avec elle. Qui pourrait nier que cette no-

tion grossière du péché ne soit très répandue parmi nos populations de l'Europe?

13. *Demi-Dieux.* — Exemple : le calife Ali.

14. *Hauts lieux* (*bâmôt*). — Voir dans l'appendice (C et D) la très intéressante étude sur les hauts lieux de Pétra.

15. *Sanctuaires caractéristiques.* — Sanctuaire de Hamed el-Hudêfi; sanctuaire et arbres sacrés des Nossairiens à Dêr Maria, etc.

16. *Prêtres et personnages sacrés.* — Il n'y a plus aujourd'hui en Syrie, comme autrefois en Israël et chez ses voisins, de « femmes consacrées » ou prêtresses vouées à la prostitution sacrée. On ne cite qu'à titre tout à fait exceptionnel des cas de prostitution temporaire pour obtenir l'exaucement d'une prière par un saint.

17. *Vœux et fêtes.* — Les vœux ne sont faits qu'en cas d'absolue nécessité (maladie, danger de mort, etc.); ils sont destinés à se rendre favorable le saint dont on sollicite l'intervention.

18. *Consécration de l'homme à la divinité.* — Les sacrifices humains n'existent plus en Syrie, mais dans certaines circonstances la vie de l'homme peut être consacrée à la divinité. Par exemple, au sanctuaire de Ez-Za'bi à Remthe dans le Hauran, chaque année de 10 à 50 jeunes filles sont conduites aux prêtres du sanctuaire, et consacrées à la divinité locale. Les prêtres vendent ces vierges à leurs amoureux, ou bien les libèrent contre argent, ou bien les épousent.

19. *Sacrifices et offrandes de prémices.* — En été 1902 Curtiss entendit parler pour la première fois d'offrandes des premiers nés des troupeaux (moutons, chameaux). Il y a aussi des sacrifices pour le troupeau lui même, dans le cas ou quelque désordre se produit dans le troupeau ou dans le lait qu'il fournit.

20. *Usage du sang.* — Marques faites avec le sang de la bête sacrifiée sur les montants de la porte, etc.

21. *Signes et aspersions faites avec le sang.* — Des signes et des aspersions de ce genre se voient sur certains sanctuaires (Abu Obêda, Hamed el-Hudêfi, etc.).

22. *Salut par le sang.* — La doctrine qu'il n'y a pas de salut sans que le sang soit versé (*Lév.* 17, 11. *Hebr.* 9, 22) n'est pas inconnue à l'Islam. Le sang du sacrifice éloigne le malheur et les djinns. L'auteur en donne de très nombreux exemples.

23. *Sacrifices de réconciliation.* — C'est une coutume très répandue en Syrie de sacrifier un animal à l'occasion de la réconciliation de deux ennemis. Sacrifices à l'occasion d'un meurtre : le sang de l'animal est

répandu pour la victime, parce qu'il n'y a pas de réconciliation avec la divinité sans que le sang soit versé.

24. *Signification du sacrifice.* — Curtiss s'élève contre la théorie du sacrifice-repas de Robertson Smith. Le sacrifice consiste dans le fait de répandre le sang. Par ce sacrifice le fidèle veut s'assurer le bonheur. Le sacrifice a donc le caractère d'une représentation et d'une substitution. La victime sacrifiée représente le fidèle qui l'offre en sacrifice, et se substitue au propre sacrifice de la vie du fidèle.

25. *Lieux des sacrifices.* — Qu'il s'agisse d'un sanctuaire ou d'un endroit quelconque en plein air, le sacrifice est toujours accompli auprès de la porte ou sur le seuil. De l'ensemble des exemples recueillis par l'auteur, il conclut que le sacrifice, qui consistait essentiellement dans le sang répandu, était accompli chez les anciens Sémites à l'entrée de la tente ou de la caverne, plus tard au seuil de l'habitation du Sémite sédentaire, plus tard enfin sur un rocher, où, comme le pratiquent encore les Arabes, on creusait des trous pour recevoir le sang.

26. *Le sémitisme originel en face des religions positives.* — Les croyances du sémitisme primitif sont aujourd'hui encore beaucoup plus répandues et influentes qu'on ne l'imagine. Les religions positives (Judaïsme, Christianisme, Islamisme) n'ont pas la force de détourner le cœur du peuple de l'ancien culte. Les Musulmans, les Juifs et les Chrétiens (exception toujours faite des Protestants) se réunissent autour des mêmes sanctuaires et invoquent, sous des noms différents, les mêmes saints.

27. *Caractéristique du Sémitisme primitif.* — Voici d'après Curtiss, ce que sont ces traits caractéristiques : 1° Dieu étant conçu comme auteur du mal et du bien, le sens moral fait totalement défaut à cette notion de la divinité ; 2° crainte de Dieu ; la conception morale du dieu saint est inconnue ; 3° le culte est le produit de la crainte et du sentiment que la divinité seule peut subvenir aux besoins de l'individu. La crainte et le sentiment d'absolue dépendance sont à la base de la religion sémitique ; 4° culte des divinités locales ; 5° encore aujourd'hui les Sémites attribuent au wali des forces surnaturelles ; 6° sacrifice, sang répandu, vœu, consécration à la divinité, etc., des temps actuels (voir les chapitres 17 à 25) correspondant au sacrifice humain, au sacrifice de la virginité et à la prostitution sacrée des temps primitifs ; 7° les sacrifices sanglants ont incontestablement le caractère d'une substitution ; 8° pour ces sacrifices, il n'est besoin d'aucun autel, le sacrifice a lieu au seuil du sanctuaire ou à l'entrée de la demeure ; 9° aucune secte n'a pu

se soustraire à l'influence de ces usages ou de ces croyances caractéristiques du Sémitisme primitif.

Dans l'appendice, dont nous avons déjà indiqué, en partie, le contenu, se trouve un intéressant mémoire sur l'autel et le sacrifice dans l'art babylonien le plus ancien. Ce mémoire est de W. Hayes Ward.

Le court aperçu que nous avons donné de l'ouvrage de Curtiss en montre l'intérêt puissant, mais il met en évidence aussi tout ce qu'ont de contestable certaines des thèses de l'auteur.

Malgré le très haut intérêt que nous avons pris à la lecture de cet ouvrage, nous ne pouvons écarter de notre esprit comme un sentiment de défiance à l'égard des conclusions de l'auteur. A tout prendre, dans les pays qu'a visités l'auteur, les grandes religions monothéistes (Judaïsme, Christianisme à l'exception du Protestantisme, Islamisme) ne sont que le masque recouvrant la religion sémitique primitive, superstitions grossières et polythéistes, absence de sens moral, etc. Certes il y a du vrai dans les observations de l'auteur, mais le tout est empreint d'une très grande exagération et d'une généralisation hâtive et funeste, qui fausse le jugement.

A suivre les procédés d'observation et d'interprétation de l'auteur, sur n'importe quel terrain, dans n'importe quel pays, aucun monothéisme ne résistera. Le Christianisme sous sa forme orthodoxe ou romaine apparaîtra lui aussi comme la religion du culte des saints, au sens moral émoussé ou imparfait, aux pratiques supertitieuses et grossières (sacrifice de la messe, etc.). Quant au Protestantisme, je ne vois guère que le Protestantisme libéral qui puisse résister victorieusement au rouleau compresseur de la critique de l'auteur, rouleau niveleur rabaissant les monothéismes au rang des polythéismes locaux et immoraux ou amoraux.

Dans les religions monothéistes, si déchues ou défigurées soient-elles, à côté des superstitions grossières demeure toujours debout l'idée du Dieu unique et la foi au Dieu unique. C'est ce qu'il ne faut pas oublier. Nous aussi, nous avons parcouru des régions où l'Islamisme règne en maître incontesté, mais où le culte des saints et les superstitions les plus grossières jouissent du crédit le plus étendu. Toutefois la personnalité et le nom d'Allah dominent toutes ces superstitions et ces cultes de saints. Et puisque l'auteur a pris surtout à partie dans son ouvrage la religion de Mahomet, nous tenons à déclarer ici, comme un chrétien et un protestant libéral qui a fait de l'Islam l'objet de ses études de prédilection, que de tous les monothéismes l'Islam nous

apparaît comme celui qui a le moins dévié de son principe, et qui, en dépit de toutes ses déformations, est resté le plus monothéiste.

Edouard Montet.

V. Zapletal, O. P. — **Le récit de la création dans la Genèse** (I, 1 à II, 3) **expliqué d'après les découvertes les plus récentes**. Traduit de l'allemand par P. Meyer-Boggio de Stadelhofen. — Genève, H. Kundig. Paris, F. Alcan, 1904, in-8° (XI et 159 p.).

Ce qui fait l'intérêt de cet ouvrage, c'est non seulement sa valeur scientifique, mais aussi et surtout le fait qu'il est dû à la plume d'un professeur ecclésiastique de l'Université de Fribourg (Suisse), de cet établissement d'instruction supérieure que les Allemands ont baptisé du nom d'Université dominicaine.

L'auteur accepte les résultats de la critique biblique. Il n'est pas sans intérêt de citer ce qu'il en dit ; sa façon d'enregistrer ces résultats est originale.

« Quand je parle de J (Jahviste) ou de P (Code sacerdotal), on ne doit pas se méprendre sur mes intentions : celui qui admet des sources dans la Genèse ne pèche pas encore contre la foi. Mais j'avoue que je n'admets pas de sources « antédiluviennes ». Qu'on prenne donc J et P comme des signes connus désignant des récits différents. »

L'ouvrage est divisé en six chapitres.

I. *Raisons qui font que l'on traite séparément dans la Genèse les chapitres I, 1 à II, 3.* — C'est un examen rapide des différences que présentent les deux récits de la création dans la Genèse, le récit du Code sacerdotal et le récit jahviste.

II. *Le texte de la Genèse I, 1 à II, 3.* — C'est la traduction et l'exégèse du chapitre. Relevons quelques particularités du commentaire. L'auteur interprète le mot ברא du texte biblique dans le sens de création *ex nihilo*. תהום est le nom que les Hébreux ont coutume de donner à l'océan mondial, mais ce nom ne peut désigner ici que le chaos. Nous renvoyons le lecteur sur ce sujet au savant article de Loisy sur le monstre Rahab et l'histoire biblique de la création, paru dans le *Journal Asiatique* en 1898.

A propos du pluriel du v. 26 : « Et Elohim dit : Faisons l'homme à

notre image », l'auteur réfute, bien inutilement, l'opinion qui voit dans ce passage une allusion au polythéisme hébreu ; nous sommes ici pleinement d'accord avec lui. Mais la réflexion, dont il fait suivre cette remarque, est bien téméraire. « Depuis le jour, dit-il, où l'on a déchiffré la lettre de Tell-el-Amarna, il est devenu impossible de soutenir que le pluriel Elohim permet de démontrer le polythéisme hébraïque, car, dans les lettres de Palestine envoyées au roi égyptien, on s'adresse à lui en le nommant Elohim. » Quel que soit l'emploi du mot Elohim dans les lettres en question, dirons-nous, Elohim n'en demeure pas moins un pluriel, et, comme tel, sera toujours un témoin du polythéisme original des Hébreux.

A propos de l'anthropomorphisme contenu dans le même verset, l'auteur est dans une erreur absolue en disant que « dans l'Ancien Testament, les passages taxés d'anthropomorphisme ne doivent pas être pris à la lettre (au pied de la lettre, écrit l'auteur ou le traducteur, en faisant ici un jeu de mots bien malheureux), comme si Dieu avait réellement des pieds, des mains, etc. » Cela est une affirmation gratuite. Que de chrétiens se représentent Dieu encore aujourd'hui d'une façon aussi charnelle!

III. *Les cosmogonies des peuples voisins.* — Exposé comparatif très intéressant des cosmogonies égyptiennes et phéniciennes, et de la cosmogonie babylonienne.

IV. *Les différentes explications du récit biblique de la création.* — L'auteur les classe en quatre groupes : le groupe littéral, l'idéaliste, le périodiste et le mythique.

V. *L'explication la plus naturelle du récit de la création.* — L'auteur reconnaît une part de vérité dans chacun des systèmes proposés, mais aucun d'eux ne donne une solution complète. Il insiste sur le contenu religieux du récit : le monde créé par Dieu seul ; le caractère anthropocentrique de la création ; le but de l'écrivain biblique d'inculquer au lecteur le précepte de la sanctification du sabbat. Le récit biblique n'est donc pas un simple emprunt fait au mythe babylonien de la création. Dans ce récit, nous sentons le souffle d'un esprit puissant, mais tel ou tel détail, qui nous paraît incompréhensible date d'un temps, de plusieurs milliers d'années en arrière, et devait être parfaitement clair pour l'Israélite de cette période reculée.

VI. *Les côtés littéraire et historique de Gen. I, 1 à II, 3.* — Le but de ce chapitre est d'établir, par la comparaison avec les textes parallèles de l'Ancien Testament (Psaumes, Jérémie, Isaïe, Job, etc.), que le contenu

de Gen. I est plus ancien que P, par suite que les parties « modernes » de la littérature de l'Ancien Testament renferment, elles aussi, des conceptions tout à fait anciennes. Et l'auteur conclut ce chapitre, et son livre, par ces mots : « Ainsi ni la matière ni la forme de notre récit de la création ne nous obligent à l'attribuer à une époque tardive. »

On voit par là combien est tendancielle l'œuvre du P. Zapletal.

ÉDOUARD MONTET.

ARTHUR S. PEAKE. — **The Problem of Suffering in the Old Testament.** Petit in-8° (xv et 200 pages). — London, Robert Bryant and H. C. Kelly, 1904.

Cet ouvrage est une étude, très approfondie et d'un haut intérêt, sur le problème de la souffrance dans l'Ancien Testament.

Dans le premier chapitre l'auteur se demande comment, en Israël, est né le problème de la souffrance. Pour les anciens Hébreux, la souffrance était la preuve de la colère divine : cette croyance était un dogme. Malheureusement la réforme de Josias inspira une fausse sécurité. Juda, converti à cette réforme, était par cela même un peuple juste, par conséquent heureux et prospère. Les tragédies nationales qui se terminèrent par la destruction de Jérusalem infligeaient un absolu démenti au dogme régnant, et Habakuk, que l'auteur considère, dans sa partie essentielle (les deux premiers chapitres sauf I, 5-11) comme un prophète de l'exil, pouvait énoncer le problème en ces termes : Pourquoi Jahvèh est-il si indifférent aux souffrances des justes et pourquoi l'oppresseur impie triomphe-t-il?

Quant à Jérémie, qui ne s'était point fait illusion sur la valeur de la réforme de Josias, les malheurs de Juda n'étaient pas un problème pour lui ; ce qui demeurait une obscure énigme à ses yeux, c'étaient les rapports de Dieu avec son peuple. Mais Jérémie est avant tout l'apôtre de la religion personnelle, religion de la conscience et de la prière.

Dans les chapitres suivants, qu'il serait trop long d'analyser, l'auteur étudie successivement Ézéchiel, le prophète qui affirme la responsabilité individuelle et qui, par le légalisme dont il est le créateur, transforma et sauva la religion d'Israël ; puis le second Isaïe, avec la grande et féconde idée du serviteur de Jahvèh, l'Israël essentiel, l'élite prophétique du peuple juif, qui souffre, parce qu'il est fidèle à sa vocation et à sa tâche,

et dont les souffrances ont un pouvoir régénérateur; enfin Aggée, Zacharie, Malachie, ou, comme l'auteur l'appelle, le siècle des désillusions, où, néanmoins et en dépit du découragement, les prophéties proclament la future splendeur de Sion.

Au chapitre V l'auteur se livre à un examen très approfondi du livre de Job, où le problème de la souffrance est exposé dans ce qu'il a de plus révoltant, et où aucune réponse satisfaisante ne vient apaiser l'angoisse du malheureux qui souffre injustement. L'auteur estime que le livre de Job peut se résumer dans les thèses suivantes :

a) Nous devons nous placer résolument en face des faits de la vie humaine; *b*) La souffrance ne présuppose pas le péché; *c*) La souffrance peut témoigner de la réalité de la piété; *d*) L'homme n'est pas le seul objet de la providence divine; *e*) L'homme ne peut pas, avec ses connaissances limitées, juger du gouvernement de Dieu dans l'univers; *f*) Il n'y a pas possibilité de résoudre par la spéculation le problème de la souffrance, mais la paix peut se répandre dans notre âme par notre connaissance de Dieu; *g*) Le poète probablement entend suggérer à ses lecteurs qu'une vie après la mort est dans les possibilités. Cette dernière affirmation est bien contestable; comment la soutenir en face d'un passage tel que celui-ci :

« Si l'homme une fois mort pouvait revivre,
J'aurais de l'espoir tout le temps de mes souffrances,
Jusqu'à ce que mon état vint à changer.....
Mais aujourd'hui tu comptes mes pas,
Tu as l'œil sur mes péchés.....
La montagne s'écroule et périt,
Le rocher disparaît de sa place,
La pierre est broyée par les eaux,
Et la terre emportée par leur courant;
Ainsi tu détruis l'espérance de l'homme »

(Job, xiv, 14-19.)

Dans les chapitres suivants (vi et vii) l'auteur étudie le problème de la souffrance dans le Psautier (spécialement Ps. 37, 49 et 73) et dans la littérature apocalyptique (Joël, Isaïe 24-27, Daniel) et dans l'Ecclésiaste (le pessimiste).

Dans un dernier chapitre, l'auteur se pose la question : Solution ou échappatoire, et il conclut par cette pensée religieuse : « Jésus vient à notre aide par sa foi inébranlable en Dieu en face de la misère du monde, et par sa mort sans égale. La croix est la clef de l'énigme de l'Univers. » Nous quittons ici le terrain scientifique pour entrer dans le do-

maine de la foi et de la piété, qui doit demeurer étranger au cadre de cette Revue.

Dans un triple appendice, l'auteur étudie les récents travaux sur Habakuk, la question critique de Isaïe, 40 à 66, et enfin l'idée du serviteur de Jahvèh.

En résumé, ouvrage intéressant et suggestif : ouvrage à lire.

Edouard Montet.

Dr G. Wissowa. — **Religion und Kultus der Römer**. — Munich, O. Beck, 1902, xii-594 p.

Il n'est point, dans l'histoire des religions, de sujet moins nettement déterminé, plus difficile à définir que la religion dite romaine. Qu'est-ce en effet que la religion romaine? Le sens de cette expression se modifie selon l'époque et suivant le point de vue auxquels on se place. Convient-il d'entendre par *religion romaine*, la religion propre aux Romains, celle dont ils célébraient les rites avant d'avoir subi des influences étrangères? Dans ce cas, il faudrait exclure de cette religion tous les emprunts que Rome a faits en matière religieuse à l'Étrurie, à la Grèce, à l'Orient? Mais si l'on considère cette interprétation comme trop étroite et que l'on admette comme partie intégrante de la religion romaine les cultes introduits à Rome depuis la fin de la période royale jusque vers le premier siècle avant l'ère chrétienne, pourquoi s'arrêter à cette date? Pourquoi les cultes égyptiens, syriens, phrygiens, iraniens, dont la vogue fut si grande à Rome même et dans l'empire aux IIe et IIIe siècles ap. J.-C., feraient-ils moins partie de la religion romaine que ceux d'Apollon, d'Esculape et des autres divinités importées de la Grèce? Et d'autre part, est-il possible de s'enfermer dans Rome même, de n'étudier que les cultes célébrés dans la capitale du monde romain, de n'accorder aucune place aux cultes italiques et provinciaux. Dès la fin de la République, Rome n'est plus dans Rome; elle est partout où s'implante, où s'établit la domination et la civilisation romaine; elle s'étend peu à peu sur tous les rivages de la Méditerranée; elle atteint ceux de l'Océan Atlantique, les bords du Rhin et du Danube. Les cultes proprement romains et gréco-romains se répandent dans les pays conquis; les anciennes religions des peuples soumis se transforment au contact et sous l'influence de la religion gréco-romaine; des cultes gaulois, thraces, ger-

maniques, africains pénètrent dans Rome. A mesure que le territoire et l'État romain s'élargissent, la religion romaine se transforme; son horizon s'étend; son caractère change; de purement locale et municipale, elle devient, en franchissant diverses étapes, une religion en quelque sorte universelle; elle embrasse des cultes d'origines très variées, qui lui empruntent, au moins dans toute la partie latine de l'empire, leur forme extérieure.

Ces trois conceptions différentes correspondent à trois époques. La religion primitive des Romains commença de perdre son caractère original dès le début de la République; pendant toute la période républicaine, les influences de l'Étrurie et de la Grèce s'exercèrent avec une intensité de plus en plus grande; enfin ce fut sous l'Empire que les cultes venus d'Orient et les cultes provinciaux entrèrent à leur tour dans la religion romaine.

Il est donc possible, au total, d'entendre par ces mots : *religion romaine*, trois sujets d'étude fort différents.

Des trois conceptions que nous venons d'exposer, Wissowa n'a adopté ni la plus étroite ni la plus large dans son important ouvrage *Religion und Kultus der Römer*. Il ne s'est pas borné à exposer la religion purement romaine; d'autre part il a voulu laisser de côté toute l'histoire religieuse de l'Italie et des provinces. Il s'est donné comme programme *die römische Staatsreligion*, c'est-à-dire la religion publique des Romains, à l'exclusion des cultes italiques et des religions provinciales. Il considère comme de son domaine tous les cultes qui se célébraient dans Rome, tant sous l'empire que sous la République et pendant la période royale. Les limites qu'il a lui-même assignées à son sujet sont bien moins historiques que topographiques. A notre avis, cette conception du sujet n'est pas sans inconvénients. Car enfin, parmi les divinités qui possédaient des temples ou dont le culte était célébré soit dans Rome même, soit par les représentants officiels de l'État romain, plusieurs étaient d'origine italique, orientale ou provinciale : tels le Jupiter Latiaris, la Fortuna de Préneste, la Diana d'Aricie, la Venus Erycina, Esculape, Isis et Sérapis, Mithra, etc. Wissowa ne peut les passer sous silence, puisqu'elles ont été adorées à Rome, et cependant il lui est impossible, pour être fidèle à son plan, de les étudier à fond, parce qu'elles n'appartiennent pas exclusivement à la religion romaine. Cet embarras se marque davantage encore dans la troisième partie du livre intitulé : *die Formen der Götterverehrung*. Aucune place n'y est faite aux cultes qui ne sont pas d'origine proprement romaine. Les rites particuliers de cer-

tains cultes italiques, tels que le culte de Diane à Nemi, ou des cultes orientaux ne sont pas mentionnés, même par allusion. Il en est de même pour l'organisation sacerdotale : Wissowa ne consacre pas une seule ligne au fameux prêtre de Nemi, ni aux prêtres ou prêtresses des divinités égyptiennes, de Cybèle ou de Mithra. Il y a ainsi une sorte de contradiction entre les deux principales sections du livre : dans la *Götterlehre*, W. ne peut pas ne pas citer les cultes de ces divinités ; mais quand il en vient à l'étude des rites et de l'organisation sacerdotale, il exclut ces mêmes cultes, parce qu'ils ne lui paraissent pas vraiment romains. Aussi bien il est impossible d'établir une ligne de démarcation complète entre Rome et son empire, même sous la République. Une telle séparation est arbitraire ; les faits la démentent à chaque instant. Dans l'histoire de la religion romaine, ce sont des périodes bien plutôt que des provinces qu'il faut distinguer.

*
* *

Cette évolution historique n'a point échappé à Wissowa. S'il ne s'en est pas inspiré pour déterminer les limites de son sujet, il a compris qu'il fallait du moins en indiquer les grandes lignes et les principales étapes. Après avoir, dans son Introduction, énuméré les sources antiques auxquelles doit puiser tout historien de la religion romaine et les principaux ouvrages modernes qui traitent ce sujet, W. consacre la première partie de son livre à l'histoire du développement de la religion romaine : *Ueberblick über den Entwicklungsgang der römischen Religion*. Il y distingue quatre périodes : la période primitive s'étend des origines jusqu'à la construction du temple capitolin ; la seconde période comprend les premiers siècles de la République jusqu'à la seconde guerre punique ; la troisième période embrasse la fin de la République ; la quatrième période commence à Auguste pour ne se terminer qu'avec l'empire lui-même. Nous n'avons pas d'objections de principe à faire à cette division ; il nous semble toutefois qu'il n'y a pas entre les deux périodes que Wissowa distingue sous la République d'opposition essentielle, et qu'il serait plus simple de ramener à trois ces quatre périodes : l'âge primitif, la période républicaine, l'époque impériale.

La seconde partie de l'ouvrage traite des divinités ; c'est la *Götterlehre*. W. divise ces divinités en *di indigetes*, *di novensides* d'origine italique, *di novensides* d'origine grecque, divinités créées par les Romains, *sacra peregrina*. Cette répartition des dieux et déesses en catégories dûment

étiquetées nous paraît, elle aussi, sujette à caution, parce qu'elle ne tient pas un compte suffisant des circonstances et de l'évolution historique. Ainsi, parmi les *di indigetes*, W. cite Jupiter et Junon au même titre que Janus, Mars, les Pénates, les Lares, etc. Or il n'est point douteux, et W. lui-même l'affirme, que les cultes de Jupiter et de Junon à Rome furent profondément imprégnés d'éléments italiques; peut-on considérer comme *di indigetes* le Jupiter Optimus Maximus du Capitole, le Jupiter Latiaris, la Juno Sospita de Lanuvium, le Juno Curitis de Faléries? D'autre part, W. considère comme *di novensides* d'origine italique Diane, Minerve, la Fortune, Hercule, Castor et Pollux, Vénus; mais il reconnaît que le culte de chacune de ces divinités, tel qu'on le trouve établi à Rome, a subi profondément l'influence grecque, non pas seulement l'influence des cultes de la Grande-Grèce, mais l'influence directe des cultes similaires de la Grèce proprement dite. En revanche, W. tient pour *di novensides* d'origine grecque, Cérès, Liber et Libera, Mercure, Neptune; s'il n'est pas douteux que les cultes de ces divinités aient été modifiés sous l'action des cultes de Déméter, Dionysos et Coré, d'Hermès, de Poseidon, il n'est pas moins vrai que ces divinités existaient en Italie avant l'importation du panthéon hellénique et que Liber et Libera, Mercurius, Neptunus ne sont pas à Rome des divinités d'origine hellénique. Dans le même chapitre consacré aux *di novensides* d'origine grecque, W. cite la Mater deum Magna Idaea; la déesse de l'Ida n'a jamais été une divinité grecque; c'est de Phrygie qu'elle a été directement importée à Rome; le nom même de *Frigianum* que son principal sanctuaire y portait en est la preuve formelle.

Parmi les divinités qu'il est permis de tenir pour des personnifications relativement récentes d'idées abstraites, W. fait une distinction qui nous semble bien subtile. Il croit que les déesses Fides, Libertas, Victoria sont simplement des transformations de Dius Fidius, Jupiter Liber, Jupiter Victor, que Honos et Virtus sont de même issus du dieu Mars, et que l'on doit assigner une origine analogue à Juventas, Felicitas, Bonus Eventus, Valetudo, Pavor, Pallor. Au contraire, ce sont bien, d'après W., des personnifications d'idées abstraites que Concordia, Spes, Pietas, Pax, Clementia, Disciplina, etc. A vrai dire, nous ne voyons pas bien nettement quelle différence il y eut dans la religion romaine entre par exemple Honos et Pietas, entre Fides et Concordia, entre Victoria et Pax. Il nous semble que ce sont là des divinités de même caractère, de même essence, de même origine. Les unes apparaissent plus tôt que les autres dans la religion et le culte; mais il

nous est difficile de saisir une différence quelconque entre elles.

La méthode, appliquée par l'auteur à l'étude de la religion romaine, est scrupuleusement historique. Nous ne saurions trop en féliciter W. L'histoire des religions n'est qu'une branche, une province de l'histoire générale. C'est par la méthode historique seule, strictement observée, que l'on réussira à connaître les religions d'autrefois. Les monuments religieux, que ce soient des sanctuaires, des images de divinités, des inscriptions, des effigies monétaires, doivent être étudiés, interprétés, commentés comme tous les autres monuments d'archéologie, d'épigraphie, de numismatique ; les faits religieux doivent être considérés, non pas comme des phénomènes psychologiques ou sociologiques, mais comme des faits concrets, qui se sont produits dans telles et telles conditions de temps et de lieu. A ce prix seulement, on fondera sur un terrain solide l'histoire des religions ; on la débarrassera des hypothèses ambitieuses ou singulièrement vagues dont elle est déjà encombrée. Le livre de W. est à ce point de vue d'un excellent exemple. Rien n'est plus significatif que sa réfutation des théories modernes, qui prétendaient voir dans le Mars romain un dieu de la végétation et de l'agriculture :

« *Mit Unrecht haben Neuere in diesen Flurumgängen einen Beweis dafür finden wollen, dass Mars von Haus aus ein Vegetations- und Ackergott sei : soweit die Überlieferung uns ein Urteil gestattet, ist Mars den Römern nie etwas anderes gewesen als Kriegsgott, und wenn man ihn um Schutz der Fluren anfleht, so geschieht das nicht, damit er das Wachstum der Saaten fördere, sondern damit er Kriegsnot und Verwüstung von den Feldern fernhalte* ». C'est sur la tradition, sur les documents transmis par les anciens que W. s'appuie exclusivement. A nos yeux, il a pleinement raison. Les déductions, si ingénieuses soient-elles, des érudits modernes, les hypothèses, quelque séduisantes qu'elles paraissent, des historiens du XIXe et du XXe siècle, vaudront toujours bien peu contre un renseignement précis de source antique, contre une ligne de Varron, de Cicéron, voire d'Aulu-Gelle.

Mais, s'il est nécessaire à nos yeux que l'historien des religions ne s'écarte jamais de la méthode historique lorsqu'il veut atteindre la vérité, il ne lui est pas interdit de connaître et de citer les opinions, parfois intéressantes et curieuses, des savants qui préfèrent à la méthode historique, la méthode anthropologique ou psychologique. Il ne lui est pas permis d'ignorer les ouvrages de Tylor, de Lang, de Mannhardt, de Frazer. Il nous semble que W. aurait pu tout au moins citer l'explication que Frazer donne, dans le *Rameau d'or*, de certaines obligations

imposées au Flamen Dialis ; que de même il eût été bien inspiré en recherchant si les études anthropologiques ne jetaient pas quelque lumière sur les rites en partie inexpliqués des Fétiaux. A vrai dire, tout en faisant à W. cette objection, nous préférons encore l'emploi exclusif de la méthode historique aux applications si souvent dangereuses en histoire ancienne de la méthode anthropologique.

A cette rigueur de la méthode, W. joint une connaissance très précise de tous les documents. Bien que son livre, destiné à prendre place dans le grand *Handbuch der klassischen Alterthumswissenschaft* d'Ivan von Müller, soit plutôt un livre d'exposition que de recherches, on sent néanmoins que l'auteur n'a pas laissé une seule partie de son sujet sans l'explorer personnellement ; qu'il a étudié par lui-même tous les problèmes de détail ; qu'il possède une connaissance directe et précise des documents. Ce livre sera un précieux instrument de travail pour tous ceux qui voudront étudier tel ou tel point de la religion et du culte des Romains. C'est à peine si nous pouvons signaler à W. quelques inexactitudes ou lacunes de détail. Il pense, avec Castan, que dans l'empire les *colonies* avaient seules le droit de construire des *Capitoles* ; nous croyons avoir démontré formellement l'erreur de cette opinion. Nous hésitons beaucoup à voir dans les *Argei* des Ἀργεῖοι, des Grecs et dans la cérémonie des *Argées* l'immolation de vingt-sept Grecs précipités dans le Tibre. Enfin la bibliographie est souvent incomplète, au détriment surtout des savants français. Tandis que les articles divers publiés dans la *Realencyclopédie* de Pauly (1re et 2e éd.) et dans le *Lexicon* de Roscher sont toujours mentionnés, il est assez rare que W. cite le *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* de Daremberg et Saglio, où cependant de remarquables études ont été insérées ; dans le chapitre qui traite de la *Dea Roma* et des *Divi Imperatores*, W. ne mentionne ni la liste des Divi publiée par R. Cagnat dans son *Cours d'épigraphie latine*, ni les ouvrages pourtant fondamentaux de G. Boissier, *La Religion romaine d'Auguste aux Antonins*, et de P. Guiraud, *Les Assemblées provinciales dans l'empire romain*.

Nous ne voulons pas terminer notre compte-rendu sur ces critiques de détail, d'ailleurs secondaires. Quelles que soient les objections que nous avons cru devoir adresser à la conception même du sujet et à certains détails du plan, nous n'en tenons pas moins le nouveau livre de Wissowa pour l'un des meilleurs qui aient été écrits sur la religion romaine. La lecture en est facile ; les diverses parties du sujet sont nettement et clairement disposées ; chaque divinité, chaque rite, chaque sa-

cerdoce est l'objet d'un paragraphe spécial; les renseignements bibliographiques sont groupés avec précision. Il sera désormais impossible à quiconque voudra soit enseigner, soit étudier pour lui-même l'histoire de la religion romaine, de ne point avoir recours à cet ouvrage. Sa méthode surtout en est tout à fait scientifique et doit inspirer à tous la plus entière confiance.

J. Toutain.

Prof. D. W. Bousset — **Was wissen wir von Jesus?** — 1 vol. in-8° de 79 pages. Gebauer-Schwetschke Verlag, Halle a. S. 1904. Prix, 1 m.[1]

Ce petit volume est un travail qui a été lu, le 6 janvier dernier, dans une assemblée du *Protestantenverein*, à Brême, et qui a été quelque peu développé pour l'impression. Il s'adresse au public cultivé qui, sans être initié aux études théologiques, s'intéresse pourtant à ces questions. L'auteur y expose rapidement les résultats acquis de la critique des évangiles, et s'attache particulièrement à réfuter la thèse développée dans les deux ouvrages du pasteur Kalthoff, *Das Christusproblem* et *Die Entstehung des Christentums*, ouvrages qui ont fait grande sensation, et où ce théologien cherche à établir que la personne de Jésus est du domaine de la légende et n'a été pour rien dans l'établissement du christianisme.

M. le prof. Bousset conteste d'abord la légitimité de l'emploi, pour les recherches historiques, de la méthode propre aux sciences naturelles, d'après laquelle l'histoire aurait à rechercher les lois du développement de la vie sociale, en tenant compte seulement des phénomènes généraux, et en écartant, autant que possible, l'élément individuel et particulier. Il fait très justement remarquer que la question de l'existence, de l'importance, de la puissance d'une personnalité historique, — donc aussi de la personne de Jésus —, ne peut être tranchée *a priori* par l'adoption de telle ou telle méthode. En ces matières, ce sont les faits qui doivent avoir le dernier mot. L'histoire est un produit de l'action personnelle d'individualités plus ou moins énergiques et des conditions générales existant dans un temps et dans un lieu donnés. Plusieurs facteurs ont contribué à l'établissement du christianisme : la personne de Jésus est-elle un de ces facteurs? Telle est la question qui amène l'auteur à se demander : que savons-nous de la personne de Jésus?

Les témoignages des écrivains profanes se réduisent à très peu de choses ; le christianisme, à son origine, fut un mouvement purement spirituel et religieux, chose qui n'était pas alors du domaine de l'histoire. Ces témoignages constatent pourtant le fait que le fondateur de la secte chrétienne fut crucifié sous Ponce Pilate, et l'existence à Rome, sous le règne de Claude, d'une communauté chrétienne, qui fut persécutée par Néron. Ces faits ne s'accordent guère avec l'hypothèse que la personne de Jésus ne serait qu'une pure légende. Parmi les témoignages chrétiens, il en est un qui est d'une valeur absolument probante, c'est celui de l'apôtre Paul. L'époque de son activité missionnaire est suffisamment connue, et tout ce que nous savons de lui suppose l'existence de Jésus, car il a été en relations avec la génération des disciples qui l'ont vu. Si on nie l'existence de Jésus, il faut nier aussi celle de Paul, et nier l'authenticité de toutes les épîtres pauliniennes. C'est ce que fait Kalthoff sur les pas de l'école dite hollandaise et du théologien suisse Steck. L'auteur n'a pas de peine à montrer combien les raisons mises en avant pour nier l'authenticité de toutes ces épîtres sont superficielles et peu solides. Il y a, parmi ces épîtres, de véritables lettres, et il faut avoir perdu le sens de la réalité pour prétendre que ces lettres, dans lesquelles se révèle une personnalité si puissante, puissent être une œuvre d'imagination.

Avec l'existence de Paul est établie celle de Jésus. Mais ce que Paul nous apprend de Jésus n'est pas encore beaucoup : que Jésus a vécu peu de temps avant l'activité missionnaire de Paul, qu'il était de la race de David, qu'il a donné des enseignements que ses disciples ont transmis, qu'il a institué la Sainte Cène, qu'il est mort sur la croix, que quelques-uns de ses disciples l'ont vu après sa mort, et c'est à peu près tout. Toutefois, des lettres de Paul ressort la certitude que la personne de Jésus a eu une importance décisive pour la foi de la communauté ; les premiers disciples ont vu en lui un être extraordinaire : il a donc dû exercer sur eux une influence considérable.

Les évangiles seuls peuvent nous donner des renseignements plus explicites. Après avoir signalé les différences profondes qui existent entre les synoptiques et le IVe évangile, l'auteur admet que les synoptiques sont la source la plus sûre à consulter et que le IVe évangile ne peut être employé qu'avec circonspection, et comme source secondaire. Pour les synoptiques, il se range à l'hypothèse généralement adoptée qu'ils proviennent de deux sources principales : l'évangile de Marc et une collection des paroles de Jésus qui se trouve dans Matthieu. Ces deux

sources ont dû exister avant 70, rien dans Marc n'indiquant que la destruction de Jérusalem ait été un fait accompli.

La grande question est celle de la valeur historique de ces sources, et l'auteur ne s'en dissimule pas les difficultés. Nous n'y trouvons que des témoignages indirects, parfois différents et même contradictoires; les paroles de Jésus qui y sont rapportées ont été traduites de l'araméen en grec; les discours de Matthieu se décomposent facilement en éléments plus courts et plus simples, qui ont été réunis plus tard par la communauté; un grand nombre de ces paroles, maintenant isolées des circonstances dans lesquelles elles ont été prononcées, ont pu perdre quelque chose de leur signification : les nuances se sont effacées. D'un autre côté, les récits des synoptiques ne nous donnent pas ce que nous appellerions une biographie de Jésus; la première tradition chrétienne n'a songé à rien de pareil. Ce qu'elle nous a transmis est tout autre chose : une prédication de l'évangile illustrée par des récits de la vie de Jésus, où manquent les indications de lieux, de temps, les renseignements sur les parents de Jésus, son entourage, sa jeunesse, son développement intérieur. Il n'est pas possible de tirer de ces sources une vie de Jésus : trop de lacunes restent béantes, trop de problèmes demeurent sans solution. Il en ressort pourtant une image de Jésus, très simple, où tout est sur le même plan, sans relief et sans perspective, mais tellement réelle et saisissante qu'elle peut se passer des traits qui l'auraient rendue plus achevée.

Sans doute cette image a été tracée par la foi de la communauté, au point de vue de la conception du monde et des idées qui régnaient alors; mais une étude attentive élimine sans trop de peine ce qui vient des croyances et des idées des premiers disciples, et l'image subsiste, dans ses traits essentiels, sans altération. Ces traits essentiels nous sont par eux-mêmes un garant de sa réalité historique.

Du christianisme de la communauté primitive est sorti insensiblement le christianisme gréco-romain : de nouveaux facteurs ont contribué à cette évolution : le messianisme juif, la philosophie grecque, l'état social de l'empire romain, etc. Mais faire sortir le christianisme uniquement de ces facteurs secondaires, sans tenir compte du facteur primitif et essentiel, c'est leur attribuer gratuitement des effets hors de proportion avec leur importance réelle et fermer les yeux à l'évidence.

L'auteur termine en montrant que la personne de Jésus n'est pas de celles dont la puissance s'affaiblit avec les siècles, et qu'il en sort encore pour notre temps une influence vivifiante et salutaire.

Ce petit livre est un modèle de critique objective, sans idées préconçues et sans parti-pris. L'auteur se laisse guider par les faits et en pèse impartialement l'importance; ses conclusions sont modestes, comme il convient en ces matières où la lumière est loin d'être faite, mais nettes et affirmatives pour les faits que l'enchaînement historique met au-dessus de toute contestation.

L'ouvrage est écrit d'une manière simple et claire et est d'une lecture agréable et facile.

EUG. PICARD.

D. KARL HOLL. — **Amphilochius von Iconium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern**. — Tübingen u. Leipzig, 1904. 1 vol. in-8° de VII-256 pp.

Voici un livre dont on dirait qu'il s'est fait bien longtemps attendre, si on ne savait qu'il fallait un réel courage pour l'entreprendre, au moins dans les conditions où son sujet semblait jusqu'ici se présenter. — Sans doute, A. d'Iconium était un personnage célèbre; il n'en était pas moins à peu près inconnu. Nous avions de ses œuvres quelques rares fragments probablement authentiques et sur sa vie quelques renseignements épars dans les écrits de ses amis les trois grands Cappadociens. Tous ces documents avaient été mis en ordre et utilisés par Tillemont et par Gallandi et il ne semblait pas qu'on en pût tirer autre chose que ce qu'eux-mêmes en avaient tiré. Et chacun le regrettait, car A., tel qu'on l'entrevoyait, paraissait intéressant. Les témoignages les plus anciens l'associent à Basile et à Grégoire de Naziance, quant à la science et à la sainteté (Hieron., *Ép.*, 70, *ad.*, *magn. orat.*, 4; *Martyr. rom.*, XXIII nov.) Basile lui marque la plus grande tendresse : ὦ φίλη κεφαλὴ καὶ τιμιωτάτη μοι πασῶν, ἀδελφὲ Ἀμφιλόχιε, écrit-il, en tête du traité *Sur le Saint Esprit*, qu'il lui dédie; il loue à diverses reprises sa perspicacité et sa prudence (*Ep.* CLXXXVIII; *De Spir. sancto*, 1). Théodoret témoigne de son activité contre les hérésies et de ses succès contre elles (*H. E.*, IV, 11; 30; etc.). Enfin il a sa légende qui, en un sens, confirme l'histoire; et son poème qui n'est point indifférent (*Anthol. graec.*, XXIII nov., édit. de 1730 : Ἡ θεία βροντή· ἡ σάλπιγξ τοῦ Πνεύματος· πιστῶν φυτουργέ· καὶ πέλεκυς τῶν αἱρέσεων·). N'a-t-il pas été ordonné évêque par les anges, après avoir passé quarante années dans une caverne, vi-

vant de pain sec et d'eau? (*Vita antiqua*, 1, ap. Migne, *P. G.*, t. XXXIX, col. 16). N'a-t-il pas eu aussi le rare mérite de trouver, en une circonstance grave pour la foi, un geste et un mot dignes de prendre place dans les recueils d'édification ecclésiastique? Je veux parler de son attitude devant Théodose lors du Concile de Constantinople (Théodoret, *H. E.*, V, 16; la *Vita antiqua* citée plus haut est visiblement faite pour encadrer cette anecdote). Comme il convient à un tel combattant, ne s'est-il pas endormi dans la paix du Seigneur, après une longue vie toute pleine d'œuvres? (*Menologium Graec.*, XXIII nov. : ...εἰς βαθὺ γῆρας ἐλάσας ἐν εἰρήνῃ ἀνεπαύσατο.) — M. H. a pensé qu'il y avait mieux à dire sur A. que ce qu'on trouve chez les rares écrivains qui se sont arrêtés devant son nom. (Ce que je connais de plus instructif c'est l'article de Lightfoot dans le *Dict. of Christian biography* et celui de Loofs dans la *Realencyklopädie für prot. Theologie und Kirche.*) Toutefois il ne s'est point enfermé dans les cadres d'une simple biographie. Son étude se compose, en somme, de deux parties. Dans la première (1-115), il pose son sujet et étudie la vie et les écrits d'A.; dans la seconde, il examine la théologie de Basile, celle de Grégoire de Naziance et celle de Grégoire de Nysse, afin de leur comparer la théologie d'Amphilochius lui-même. Il est clair que les 120 pages qui sont consacrées aux grands Cappadociens (115-135) n'offraient point les mêmes difficultés de rédaction que le reste.

La biographie proprement dite comporte trois parties : 1° jusqu'à l'élévation d'A. à l'épiscopat; 2° jusqu'en 381; 3° la fin de la vie et l'activité d'A. depuis 381. Les documents employés sont à peu de chose près ceux que Tillemont avait déjà criblés; les additions les plus intéressantes sont empruntées à Libanius. Ce fonds du vieux critique, M. H. l'exploite par des procédés modernes, avec une application minutieuse et une rigueur de critique irréprochable. D'ailleurs, les dates-pivots fixées par Tillemont ne bougent pas. Il est établi qu'A. est sensiblement plus jeune que Basile et que Grégoire de Naziance : le ton paternel qu'ils prennent l'un et l'autre quand ils lui écrivent en est la preuve; il serait à peu près de l'âge de Grégoire de Nysse, encore qu'un peu plus jeune que lui; sa naissance se placerait, par conséquent, entre 340 et 345. Fils de rhéteur, il est, ainsi que son frère aîné, l'élève de Libanius à Antioche. Il subit donc la discipline de la rhétorique païenne et cette éducation, rapprochée par exemple de l'amitié de Grégoire de Naziance pour Thémistius, également païen et pourtant fort bien en cour (Tillemont, *Mém.*, IX, p. 618), n'est pas sans nous ouvrir un aperçu inté-

ressant sur la promiscuité des religions dans le monde intellectuel de ce temps là. Selon Basile (*Ep.* 150, 32), A. serait lui-même resté longtemps rhéteur; mais il ne faut pas attacher trop d'importance à cette affirmation, car nous savons que son frère aîné, Euphemius, l'était déjà quand il mourut à l'âge de vingt ans. Cette profession première marqua l'esprit d'A. d'une empreinte ineffaçable. Il est vraisemblable qu'il la quitta sur les conseils de ses amis Basile et Grégoire de Naziance. Il se retira alors en Cappadoce, auprès de son père, et il y vécut deux ou trois ans, au cours desquels il entretint une correspondance assez suivie avec Grégoire de Naziance. Sans doute, il n'avait point envie d'entrer dans le sacerdoce et peut-être songeait-il à se retirer dans la solitude, quand il devint évêque d'Iconium, à la fin de l'année 373. M. H. ne s'arrête pas à l'hypothèse de Tillemont, suivant laquelle, entre Faustin, qui meurt alors, et A. lui-même, il y aurait eu sur le siège d'Iconium un évêque hérétique. Il est clair que l'élévation d'A. est surtout l'œuvre de Basile, sollicité par les habitants de leur indiquer un évêque. Je ne pense pas qu'il y ait à suspecter la bonne foi de Grégoire de Naziance quand il se défend auprès du père d'A. d'avoir trempé dans l'affaire. A partir de ce moment, la vie entière d'A. est consacrée à la lutte contre l'hérésie qui enveloppe son église. Son action est double; elle se manifeste d'abord par un combat incessant sur place, par une active prédication; en second lieu, elle s'exerce dans toute l'église orientale par des écrits et surtout par un rôle décisif joué dans les synodes. Dans tous les cas, elle est concertée avec celle de Basile et des deux Grégoire; car A. est avec eux en commerce incessant de visites et de lettres. Nous ne connaissons pas avec certitude la date de sa mort, mais elle n'est assurément pas postérieure à 404 et elle peut se placer avec vraisemblance en 403 ou 404. — Sur l'activité de l'évêque orthodoxe, les contemporains nous apportent des jugements fermes et quelques témoignages précis; de celle de l'écrivain que nous reste-t-il? Saint Jérôme, dans les quelques lignes qu'il lui consacre (*De vir. ill.*, 133), ne cite de lui qu'un ouvrage *de Spiritu sancto*; mais on n'en saurait rien conclure, si on songe que Jérôme s'excuse dans la préface de son *De viris* d'avoir omis beaucoup de travaux : *Non enim de his quae non legi, nosse potui; et quod aliis forsitan sit notum, mihi in hoc terrarum angulo fuerit ignotum.* Au reste, un passage d'une de ses lettres (*Ep.* 70, *ad magn. orat.*, 4) suppose qu'il connaît divers ouvrages d'A., aussi remarquables par leur érudition profane que par leur science des Écritures. Parmi les morceaux qu'une tradition plus ou moins solide attribue à A., Tillemont (IX, p. 627)

n'admettait comme authentiques que les fragments d'une lettre aux évêques macédoniens demandant leur rentrée dans l'Église orthodoxe, les *Iambes à Séleucus*, faussement attribués à Grégoire de Naziance et les fragments épars chez divers auteurs. Quant aux huit homélies que Combefis donne sous le nom d'A., elles sont, au jugement de Tillemont, douteuses et moins encore; aucune n'est citée par les anciens; le style, en quelques endroits, en est rude et quasi-barbare, tout à fait indigne d'un homme cultivé comme était A.; elles sont d'ailleurs également médiocres par leur contenu et on y retrouve difficilement la marque du génie que les contemporains reconnaissaient à leur pseudo-auteur. Ces conclusions ont été généralement acceptées et, en effet, M. H. remarque que la critique a été en somme très indulgente pour les fragments et très sévère pour les œuvres qui nous sont parvenues intégralement. Il nous donne une liste très complète de ces fragments, dont plusieurs étaient inconnus de Combefis, le premier éditeur. Chacun d'eux est entouré de tous les renseignements qui peuvent l'éclairer : ce travail de patience est fait avec un soin extrême. Mais c'est en ce qui regarde les œuvres proprement dites que l'originalité de M. H. se manifeste. Il écarte sans discussion diverses pièces admises par Combefis, mais délibérément repoussées par Gallandi et qu'on ne trouve plus même dans la réimpression de Migne; puis, il se propose d'examiner les autres de près. Il ne discute toutefois pas l'authenticité des *Iambes à Séleucus* qui lui paraît établie après l'examen qu'en a fait Th. Zahn (*G. N. K.*, II, 1, 212 et ss.). J'avoue que si je suis tout à fait persuadé que le poème en question n'est pas de G. de Naziance, je suis moins assuré qu'il soit d'A. et que j'aurais su gré à M. H. de redonner, au moins dans ses grandes lignes, l'argumentation de Zahn. En revanche, les six homélies que l'on trouve dans Migne sont étudiées avec un soin scrupuleux. Je ne puis suivre M. H. dans le détail de son enquête : je note seulement ses conclusions que tout le monde, sans doute, n'acceptera pas, comme il arrive toujours en pareil cas. J'avoue que les arguments de Tillemont ne m'ont jamais paru, en l'espèce, irrésistibles; un homme qui parle à la foule et veut se mettre à sa portée peut savoir ne pas être un puriste et employer au contraire les expressions communes que ses auditeurs comprendront bien : un bon rhéteur doit pouvoir le faire. D'autre part, la médiocrité foncière des homélies en question n'est pas non plus une preuve d'inauthenticité, si leur auteur s'adresse à de simples fidèles. Les arguments dogmatiques ne sont guère plus solides. Par exemple, Tillemont me paraît bien avoir forcé la pensée de l'auteur en ce qui concerne

le mariage (*Orat. in occurs. Domini*, 1) qui n'est nullement présenté comme inférieur à la virginité, mais comme un bien d'une autre espèce. Ce qui pourtant continue de m'inquiéter, c'est qu'en effet ces homélies ne sont pas citées par les auteurs qui nous ont transmis les fragments d'A. Après une patiente étude, M. H. estime que l'année 400 est la date extrême à laquelle on puisse reporter les sermons et que, s'ils nous étaient parvenus anonymes, nous dirions que leur auteur a été probablement un orthodoxe de la fin du IVe siècle. Mais une tradition les attribue à A.; seraient-ils donc de lui? Évidemment les fragments admis comme authentiques peuvent fournir les éléments d'une comparaison. Or l'allure générale des homélies est assez bien celle que nous montrent les fragments authentiques; l'évidente préoccupation de l'auteur des homélies de s'arrêter sur les questions pratiques s'accorde bien avec l'idée que nous nous faisons d'A.; les procédés oratoires sont identiques de part et d'autre et est particulièrement frappant celui qui consiste à faire parler directement les personnages dont l'autorité est invoquée; ici et là c'est la même méthode d'exégèse — d'ailleurs assez faible; c'est aussi le même point de vue dogmatique. Étant donné le petit nombre et le peu d'étendue de nos fragments, il se pourrait que le style ne nous offrît aucun point de comparaison : par hasard il n'en est rien et M. H. relève avec soin les tournures, les expressions analogues. Enfin la ressemblance se poursuit jusque dans le détail des idées particulières. Selon toute vraisemblance, A. serait donc bien l'auteur des homélies qui portent son nom. L'argumentation de M. H. a laissé de côté jusqu'ici l'objection évidemment la plus solide, à savoir qu'il est surprenant que, des œuvres citées par les auteurs, pas une ne nous soit parvenue en entier, alors que nous possédons complètes les homélies que personne ne cite. C'est qu'il tient en réserve un argument péremptoire. Dans un manuscrit de Munich (*Mon. gr.*, 534), il a retrouvé le texte complet d'un sermon dont Théodoret et Facundus, évêque d'Hermiane (au VIe siècle) nous avaient conservé quelques lignes. Son authenticité ne paraît pas douteuse et M. H. le publie intégralement. Il est clair que cette découverte affaiblit singulièrement l'argument précité; il se pourrait donc bien, en définitive, que M. H. eût raison et que les homélies rejetées par Tillemont fussent tout de même d'A.

Après avoir ainsi élargi le champ de sa recherche, en multipliant le nombre de ses textes, M. H. examine la théologie d'A. dans ses rapports avec celle des grands Cappadociens. Il passe donc en revue d'abord le système théologique de Basile, celui de Grégoire de Naziance et celui

de Grégoire de Nysse. Il opère ici sur un terrain déjà déblayé, mais son exposition très nette et appuyée de textes bien choisis reste d'une grande utilité. Elle définit très bien les conditions spéciales dans lesquelles se sont trouvés les Cappadociens : leur théologie est essentiellement une arme dont ils se servent pour combattre sur plusieurs fronts à la fois. Ce ne sont pas, en somme, des théologiens originaux — sauf en quelque manière Grégoire de Nysse — ; ils ont surtout trouvé les formules et les mots qui ont fait fortune, par exemple la distinction de l'οὐσία et de l'ὑπόστασις. Basile a été un homme d'action et bien plus un vulgarisateur qu'un vrai théologien. Tout pénétré d'origénisme, il apparaît fort préoccupé d'accommoder ses tendances avec l'orthodoxie de Nicée ; parfois même suspect de quelque tendresse pour les Sémi-ariens, il est avant tout Père de l'Église et un des plus actifs instaurateurs du monachisme, comme Grégoire de Naziance. Celui là, c'est d'abord l'orateur, celui qui expose — parfois bien verbeusement — beaucoup plus souvent qu'il n'invente. Ces hommes, il faut bien l'avouer, étaient placés à un fâcheux tournant du dogme et leur position n'était point commode. L'orthodoxie athanasienne laissait derrière elle de gros problèmes ; deux surtout : comment concevoir la personnalité du Verbe divin en maintenant à la fois le dogme trinitaire et l'unité de Dieu? Comment concilier l'idée du Christ consubstantiel au Père, parfait et immuable comme lui, avec celle de la réalité humaine du Christ, indispensable à la Rédemption? C'est sur ce double problème épineux que s'est surtout exercée la théologie des Cappadociens et c'est son développement que M. H. étudie en elle. Il le suit chez les quatre docteurs qu'il veut comparer, s'efforçant de noter avec précision leurs points communs et de marquer les traits originaux de chacun d'eux. Il n'est certes pas un admirateur aveugle de leurs doctrines, encore qu'elles aient abouti à la fameuse formule du Concile de Constantinople (en 381). Notons que ce que S. Jérôme nous rapporte du traité d'A. sur le S. Esprit fait immédiatement songer à cette formule : *Quod deus et quod adorandus quodque omnipotens sit (spiritus)*. Mais qu'ont fait les Cappadociens pour réfuter l'Apollinarisme, lever les difficultés, concilier les antinomies? Ils ont frappé fort et souvent ; ils ont répété des formules plus oratoires que nourries. Aussi que de contradictions dans leurs tendances, en se plaçant au point de vue du sentiment religieux, tout aussi bien qu'à celui du détail de la théologie! (p. 254). Si nous considérons spécialement A., il nous paraît qu'il a suivi, dans l'établissement de son système théologique, les mêmes étapes que les deux Grégoire ; mais il prend les pro-

blèmes plus légèrement qu'eux et accepte plus vite les solutions (p. 236). Nous sommes en présence d'un rhéteur plus soucieux de l'arrangement et de la belle apparence des arguments que de leur solidité et de la parfaite logique des raisons. Ni Basile, ni Grégoire de Naziance ne sont exempts de ces défauts, mais ils nous frappent encore plus chez A. (Voyez par exemple dans *Or. in occurs. Domini*, VI, le développement sur l'identité du Christ enfant et du Père.) Il est vrai aussi que la spéculation théologique ne l'intéresse guère en elle-même et qu'il n'a recours à elle que pour combattre à armes égales ceux dont les opinions choquent ses convictions. Les questions pratiques le préoccupent bien davantage et nous les retrouvons à chaque instant sous sa plume : points de morale de tous les jours, vie des veuves, mariage, usage de la richesse, etc., tous problèmes troublants pour le fidèle sinon pour le théologien. Comme les autres Cappadociens, A. a subi l'influence d'Origène, et son exégèse « selon l'esprit » procède directement de celle du philosophe chrétien par excellence. On en trouvera un bon exemple, dans *Orat. in Mesop.* 1.

Somme toute, et c'est la conclusion de M. H., nous sommes en présence d'un personnage qui n'a pas inventé grand'chose, mais qui a sa place dans une sorte d'école théologique — dont les circonstances ont déterminé les idées directrices — et qui eut une vie d'action sans doute plus intéressante que ses écrits. Il n'en demeure pas moins vrai que le livre de M. H., construit suivant une méthode excellente, comble une lacune et est appelé à rendre les plus grands services aux érudits qui étudient l'église grecque du IV[e] siècle.

Ch. Guignebert.

Simon Weber, Doktor der Theologie, A. O., Professor der Apologetik zu Freiburg i. Br. — **Die katholische Kirche in Armenien**. *Ihre Begründung und Entwicklung vor der Trennung. Ein Beitrag zur christlichen Kirchen- und Kulturgeschichte.* — Freiburg im Breisgau, Herdersche Verlagshandlung, 1903. In-16, xx-532 pages.

La plus grande obscurité règne encore sur les origines du christianisme en Arménie. Faute de documents historiques authentiques, la légende a souvent tenu la place de l'histoire et les documents que l'on consulte doivent être maniés avec discernement et esprit critique.

Le but que poursuit M. Weber est précisément d'apporter une nouvelle pierre à l'édifice déjà respectable concernant l'histoire de l'Église en Arménie; il a voulu en exposer l'origine et le développement jusqu'au moment où elle devient autonome et nationale. Il estime qu'il n'est pas inopportun d'attirer sur ce domaine les regards des étudiants en théologie (p. VII), et il destine plus particulièrement son ouvrage aux prêtres désireux de parfaire leur culture historique, qui le consulteront comme une introduction à l'étude de l'histoire ecclésiastique de l'Arménie et comme un guide dans l'examen des sources (p. VIII).

L'ouvrage de M. W. est divisé en quatre grandes phases, réparties ainsi qu'il suit : I, Vorgeschichte; II, die Begründung des Christentums; III, das vierte Jahrhundert. Krisen und Stürme; IV, die armenische Kirche unter der Fremdherrschaft. Glaubenskrieg und Sieg. Un index des ouvrages consultés montre à quelles recherches l'auteur s'est livré et avec quelle conscience il a examiné les questions, en les exposant d'abord d'après le point de vue traditionnel, en les critiquant ensuite d'après la méthode scientifique moderne; il a poussé même le souci du détail jusqu'à donner le nom des mois arméniens (p. XX); mais il s'est gardé de dire à quels de nos mois correspondaient ces mois arméniens; il ne nous dit pas davantage si l'année arménienne commence le premier janvier ou au printemps, et le lecteur qui voudrait établir un synchronisme devrait recourir, comme par le passé, aux ouvrages de chronologie arménienne.

M. Weber a fait preuve dans son livre d'impartialité; c'est ainsi qu'il écarte résolument la légende de la correspondance entre Abgar et Jésus; il est très disposé à admettre que dès avant la fin du Ier siècle, le christianisme fut prêché et connu en Arménie (est-ce par Thaddée?) et il place, d'accord avec d'autres auteurs, en l'an 295 la christianisation de ce pays par Tiridate (p. 127). On connaît l'histoire légendaire de Grégoire l'Illuminateur, de Tiridate, le Constantin arménien, de la conversion miraculeuse et du roi et de son peuple. Cette question, comme plusieurs autres dans le corps de l'ouvrage, est exposée minutieusement et impartialement, puis examinée avec un sens critique digne d'éloge. Il est vrai que l'auteur table quelquefois son raisonnement sur des considérations qui ne sont pas dignes de toute créance ; du fait que Théophile, l'auteur des actes de Gouria et de Schamouna, ne mentionne pas l'Arménie lorsqu'il parle des persécutions des chrétiens en Orient, il ne s'ensuit pas que les chrétiens d'Arménie ne furent pas persécutés (p. 122); la valeur historique des actes de Gouria et Schamouna n'est

vraisemblablement pas plus grande que celle des actes de Gaïané et de Ripsimé, dont l'authenticité est plus que sujette à caution.

Dans sa préface, M. Weber estime que le catholique a une double raison de s'occuper de l'Arménie et de son église (p. v) et plus particulièrement parce que l'Église arménienne d'aujourd'hui est issue de la catholique (« Denn die armenische Kirche von heute ist aus katholischem Grunde hervorgegangen »). Cette phrase et le développement qui la suit semblent devoir justifier le titre de l'ouvrage. Cette assertion pourra paraître plutôt risquée et antihistorique.

Il est loisible, à l'heure actuelle, de parler d'église arménienne catholique, car plusieurs membres de l'église arménienne grégorienne se sont rattachés à Rome, y trouvant des avantages matériels autant que spirituels. Mais on ne saurait dire que l'église arménienne fût catholique dans les premiers siècles du christianisme.

Nous l'avons dit plus haut, nous ne savons rien de l'introduction du christianisme en Arménie; il faut descendre jusqu'au III[e] siècle pour avoir quelques données historiques, d'après lesquelles Grégoire l'Illuminateur aurait été le grand propagateur de la doctrine chrétienne en Arménie ; or, Grégoire fut élevé en Cappadoce; il y fit ses études de théologie à Césarée, sous la direction de prêtres grecs et syriens; plus tard, Tiridate, appela en grande quantité des ecclésiastiques syriens et grecs pour fonder dans les différentes parties de ses états des monastères et des églises; on le voit, l'église d'Arménie a une origine purement grecque ; peu à peu, elle se nationalise ; ce trait est déjà très marqué à l'époque de Sahak et de Mesrob, et lorsque l'écriture est inventée et la bible traduite, les églises d'Arménie, après avoir subi l'influence prépondérante de l'école syriaque d'Edesse, vivent de leur vie propre dès le V[e] siècle; elles rejettent les décisions du Concile de Chalcédoine et versent dans le monophysisme sans trop savoir pourquoi. La scission, une fois opérée, va s'accentuant de plus en plus. Il faut arriver jusqu'à Jean de Kherni (XIV[e] siècle) pour rencontrer dans l'église arménienne des velléités d'union avec Rome ; ces rapprochements, qui sont surtout l'œuvre des missionnaires dominicains, n'intéressent qu'une faible partie de la nation arménienne ; la majorité reste fidèle à son passé historique et si l'on parle de séparation entre l'église arménienne et une église *universelle*, il faut entendre par cette dernière l'église grecque.

L'ouvrage de M. Weber est recommandable à plus d'un titre; il expose clairement et amplement les questions ; il cite les sources importantes à consulter et les analyse avec soin ; mais il semble que le livre

doive être consulté avec prudence parce qu'il dénote, dès même le titre, un esprit tendancieux qu'on voudrait voir exclu du domaine de la pure science historique.

F. Macler.

J. Trénel. — **L'Ancien Testament et la langue française du moyen-âge** (VIII-XVe siècle). — Paris, L. Cerf, 1904, 1 vol. in-8 de VII-671 pages.

L'intérêt du beau livre de M. Trénel ne se limite pas à la philologie ; l'histoire des idées religieuses au moyen âge gagnera beaucoup à l'utilisation de cet ouvrage de sobre et forte érudition. M. T. a mené à bien une très difficile enquête linguistique et ce serait nier les services rendus à la psychologie historique par l'étude de la vie des mots que d'écarter les documents qu'il nous fournit sur l'évolution de la piété dans les classes lettrées du monde médiéval.

Aussi, bien que nous ne négligions pas l'introduction où M. T. a coordonné et complété sur l'histoire de la Bible française les travaux de S. Berger et de Bonnast, Keesebiter et H. Berger, notre attention va tout de suite à la partie de son livre où sont étudiés les mots bibliques entrés isolément dans la langue française. Parce qu'ils participent moins que les expressions complètes de l'individualité littéraire, des artifices de style propres à chaque auteur, les mots isolés, par leur emploi plus ou moins étendu, par les transformations de leur signification, pour peu qu'elles soient notées à leur place chronologique — et c'est ici le cas — nous apportent sur des instants de la pensée religieuse une documentation très vivante et précise. Souvent, au cours de la lecture de cette première partie, on a l'impression de ne plus se trouver en présence de simples créations phonétiques, mais de réalités historiques dont la vie intime s'est continuée jusqu'à nous.

Certains mots, à telle époque, reçoivent une interprétation mystique qui dénote l'action d'une sorte de théologie populaire dont la langue se pénètre lentement : du sens primitif de douleur physique, blessure, fracture, le mot *contritio* (p. 146) passera au sens chrétien de repentir d'une âme pieuse qui craint d'avoir offensé Dieu par ses péchés, tout en conservant l'acception intermédiaire, *brisement du cœur* (Vulgate) et

l'usage, dans la langue des laïques, fera prévaloir le sens chrétien dès le XIIIᵉ siècle.

Mortifier (p. 180), mot du latin ecclésiastique, employé dans la Vulgate avec son acception originelle, pleinement hébraïque, de *faire périr*, est introduit comme tel en français dès le début du XIIᵉ siècle par les traducteurs des Psaumes ; mais, dès le début du XIIIᵉ siècle, est attribuée à ce mot une signification nouvelle, répondant à un besoin très net de la terminologie de la pénitence chrétienne.

D'autres mots se spécialisent, restreignent leur sens, s'isolent dans la langue au point de devenir des mots intermédiaires entre les substantifs et les noms propres, des mots consacrés par un usage ritualiste : tels les mots *rédemption*, *rédempteur*. « Ces deux termes essentiels de la religion chrétienne, contemporains des origines de la langue, restent si intimement liés au dogme qu'ils représentent qu'on ne les rencontre, dans les Bibles françaises, que dans les passages dont l'Église fait l'application au Christ, et que, partout ailleurs, ils sont remplacés, soit par leur équivalent de forme populaire *raençun*, *reembeur*, quoique revêtant quelquefois un caractère religieux, soit par leurs synonymes de langue usuelle *rachat*, *rachatement*, *rachateur* » (p. 196).

On pourrait, à cet exemple de « ritualisation » d'un mot, opposer l'exemple inverse d'un ancien terme liturgique frappé de déchéance : le sort fait par la langue médiévale au mot *sabbat* est bien connu : de *jour férié des Juifs*, il tombe à la signification d'assemblée d'hérétiques ou de sorciers, et enfin à celle, au XVᵉ siècle de *bruit*, *tumulte*, *désordre* (p. 83).

Entre les différentes significations d'un même mot se manifestent aussi des « partages d'attributions » qui permettent à plusieurs sens assez distants de coexister dans la langue à son âge adulte. La Vulgate ajoutait aux acceptions classiques de *gloria* les deux nouvelles, *manifestation de la splendeur divine* et *hommage rendu à Dieu*. Au XIᵉ siècle, le sens purement chrétien de *béatitude céleste* devance dans la langue française les autres sens bibliques, qui n'y sont introduits qu'au début du XIIᵉ siècle, et le sens profane, classique, de *célébrité*, qui ne date que du XIIIᵉ siècle (pp. 164-165). Aucun cependant, même le sens classique, ne l'emporte définitivement sur les autres dans la lutte pour la vie que se livrent les mots.

Le mot *exaltare*, qui a déjà dans la Vulgate une exceptionnelle richesse de signification (1° hausser ; 2° tirer de l'abaissement ; 3° célébrer, louer) est repris par la langue d'Église, comme exprimant à la fois

l'élan d'une âme pieuse vers Dieu et le *relèvement* du chrétien qui a fait acte d'*humilité*. Ce double sens religieux lui reste lorsqu'il pénètre au xe-xie siècle dans la langue romane, et le xiiie siècle l'enrichit encore en raffinant sur sa signification mystique. « Le fait de *célébrer Dieu par des chants, des prières*, suppose, en quelque sorte, comme réciproque, *Dieu accueillant, élevant jusqu'à lui, exauçant* celui qui le chante, le prie. De là, cet emploi de *essaucier* jusqu'alors ignoré. » De plus « après s'être dit de *celui qui adresse une prière à Dieu*, *essaucier* va, à la fin du xiiie siècle, par un curieux abus de langage, s'appliquer à la *prière* elle-même, c'est elle qui sera *élevée jusqu'à Dieu*, *exaucée par lui*. » D'où, au xve siècle, une répartition nécessaire de ces sens multiples, propres, figurés et dérivés, entre les verbes *exalter* et *exaucer* (p. 155 et suiv.).

En regard des mots sur lesquels viennent ainsi s'agréger de multiples significations, on peut en placer qui, comme *patriarche*, *prophétiser*, *psalmiste*, présentent des phénomènes de régression sémantique. Le mot πατριάρχης des Septante (I Par. xxvii, 22) passe dans la Vulgate avec le sens de *chef de famille* et non celui d'*ancêtre, fondateur d'une race quelconque* qui est le sens hébraïque. Dans le Nouveau Testament, il a une acception de plus, *ancêtre du peuple juif*. La langue d'église fait de *patriarcha* le titre des premiers évêques. C'est avec cette signification qu'il passe en français au xie siècle, mais la langue du xiie siècle lui rend l'acception qu'il avait dans le Nouveau Testament, « la faisant remonter, par delà son origine, jusqu'au vocabulaire biblique de l'Ancien Testament ». *Psalmista*, composé, créé par le latin d'Église, donne à la langue du xiie siècle un terme biblique dont l'hébreu n'a pas l'équivalent. Le verbe *prophétiser* qui appartient à langue du Nouveau Testament (comme *anathématiser*, *catéchiser*, *évangéliser*, *scandaliser*) a « reflué » par une route inverse de celle que suivent d'ordinaire les termes bibliques, du vocabulaire du Nouveau Testament à celui de l'Ancien. (Pp. 114-120.)

Certains exemples présentent même des modes fortuits d'adaptation, d'assimilation liturgique : ainsi pour *jubilé* rapproché de *jubilare*, pour *pascha* rapproché de *passio*. Lorsqu'au xive siècle le *jubilé* devient institution catholique, il apporte dans le vocabulaire de la liturgie ce double sens combiné dès la Vulgate. L'étymologie hébraïque du mot des Septante τὸ πάσχα consacré, dès l'origine du christianisme, à la désignation de la fête chrétienne, fut « ingénieusement remplacée, dans la langue de l'Église, par un rapprochement entre *Pascha* et *Passio*. » La

confusion entre les deux fêtes chrétienne et juive naîtra vers la fin du XIIIe siècle et « c'est seulement après le XVe siècle que l'intervention de la grammaire fixera (entre *Pâque* et *Pâques*) une règle jusque-là mal établie (pp. 77-81). Mais ce ne sont là que des accidents linguistiques, et le langage pieux du moyen-âge n'a fait au vocabulaire de la liturgie biblique que de très rares emprunts. De même les expressions ayant trait aux institutions politiques du peuple hébreu ne se rencontrent guère que dans les traductions ou sous la plume de lettrés, d'érudits comme Grêban ou Chartier. Les expressions tirées de la vie pastorale fournissent un apport un peu plus considérable ; mais la poésie médiévale, poésie de climat tempéré et qui dépeint une nature un peu molle, s'accommode mal de la rudesse des images bibliques. Cette timidité, ou plutôt cette différence irréductible entre le génie des deux littératures s'accuse encore plus clairement lorsque M. T. en vient à examiner l'influence des procédés de la poésie biblique sur la langue française. « Ce sont d'abord, et presque à l'origine, les Psautiers, qui, par leur tentative téméraire, apportent avec eux comme un premier parfum de lyrisme biblique, bientôt répandu dans les œuvres d'inspiration religieuse. Puis les Bibles, quoique plus discrètes, parfois même trop timides, recevant, à leur tour, la forte empreinte du génie hébreu, imposent au français quelques-unes des audaces du langage des Prophètes » (p. 140), audaces d'ailleurs très relatives et qui se comptent aisément : *toute chair; les fils des hommes; fils d'Israël; filles de Sion; filles de Jérusalem; maison d'Israël; maison de Jacob; rédempteur d'Israël; ton saint nom; cité sainte; femme forte* (*bonne femme*); *pierre angulaire; plein d'iniquités; plein de jours; lis des vallées; porte du ciel; ciel d'airain; ciel fermé; œuvre de mains; œuvre des mains de l'homme; pain du ciel* (*pain de vie*)*; temps de tribulation; tous les jours de la vie; pays de misère; vallée de larmes; source de larmes; cœur de pierre; père des pauvres; devant qui tous les genoux fléchissent; briser les portes d'airain; réduire en poudre.* (Pp. 411-462).

Il est à remarquer combien peu d'expressions dénotent, dans la langue nouvelle, une survivance de l'anthropomorphisme biblique (pp. 303 et suiv.) : *la voix de Dieu, l'œil de Dieu, la face de Dieu, le bras de Dieu, la droite de Dieu, Dieu parle, Dieu marche devant moi, vous, eux*, n'apparaissent guère que dans les traductions littérales. Le *doigt de Dieu, la main de Dieu* sont plus fréquents peut-être à cause du symbolisme très simple de ces images. Par contre, les exclamations pieuses où entre en composition le mot « Dieu » abondent au moyen

âge, et M. T. n'a pu donner que les exemples indiquant une influence directement biblique ; les serments, les simples jurons où le ciel est pris à témoin fourmillent, notamment dans la littérature épique des XIIe et XIIIe siècles.

Des comparaisons bibliques, les auteurs profanes et même les auteurs sacrés autres que les traducteurs ont retenu surtout celles que les Psaumes avaient fait, de gré ou de force, pénétrer dans la liturgie et celles aussi auxquelles le Nouveau Testament avait imprimé un cachet chrétien et dont l'exégèse pieuse des Pères avait fait ressortir la valeur mystique. Les métaphores particulièrement chrétiennes se groupent aisément autour de quelques idées d'humilité, de sacrifice et de leurs dérivés parénétiques. C'est ainsi que la christologie populaire devait forcément consacrer le succès des images connexes à celle du Bon Pasteur (v. pp. 520 et suiv.). Il est facile de constater, dans une autre partie de l'ouvrage de M. T. (cinquième section, pp. 363 et suiv.) qu'une sélection analogue s'est opérée entre les expressions concrètes faisant image, par quoi l'hébreu suppléait à l'absence presque complète de termes abstraits. Plus apte à rendre des abstractions, par ses origines gréco-latines et aussi par ses éléments théologiques chrétiens, la langue française n'a conservé de cet ordre de métaphores bibliques que celles qui, dans la tradition littéraire de l'Eglise, avaient fini par faire corps avec les idées essentielles du christianisme. Aussi est-ce dans les catégories suivantes, parmi celles établies par M. T., que s'en trouve le plus grand nombre : faiblesse, néant de l'homme, vertu, piété, impiété, faute, expiation, honte de la faute, pardon (et en général toutes celles qui font allusion au relèvement et à la cure des âmes), protection du faible, compassion (pp. 363-409 *passim*).

En réalité le plus fort de l'influence biblique porte sur d'autres points ; d'abord le moyen âge français qui a mis à contribution, pour former un vaste trésor de littérature gnomique, non seulement la philosophie classique, mais aussi la sagesse orientale, n'a eu garde de laisser de côté l'élément proverbial, sentencieux, que lui fournissait la littérature biblique. C'est à peine si, parmi les très nombreux exemples que fournissent de cette facile adaptation les pages 463 à 512 du livre de M. T., nous trouvons une dizaine d'expressions que leur caractère fortement local a empêchées d'être assimilées par le langage courant de la sagesse pieuse ou laïque du moyen âge.

Mais surtout — et M. T. l'a très justement fait remarquer en tête du copieux chapitre que comporte cette part de son enquête — la piété mé-

diévale s'est sans cesse approvisionnée de souvenirs et d'exemples dans l'histoire du peuple juif. Personnages principaux ou secondaires, faits importants ou simples épisodes, tout devient essentiel dans l'Ancien Testament pour le sens *symbolique* qui s'y attache ou, tout au moins, pour la *valeur moralisante* qu'y ajoutent les auteurs religieux et profanes... « L'on composerait aisément une histoire sainte complète et suivie rien qu'en citations de vers et de prose. Cependant la langue n'accepte pas tout indistinctement ; elle fait un choix parmi ces éléments d'histoire, retenant l'un, éliminant l'autre sans paraître même toujours guidée dans ses préférences par l'importance du personnage ou du fait relaté. » Cette part d'arbitraire ne semble pourtant pas devoir être exagérée : on s'explique sans peine que les allusions des prédicateurs ou des poètes édifiants se soient portées de préférence sur des faits comme le sacrifice d'Abraham, le combat de David contre Goliath, le ravissement d'Élie, la visite de Nathan au roi David, la captivité de Babylone, le séjour de Daniel dans la fosse aux lions ou de Jonas dans la baleine, etc. (pp. 530-598 *passim*).

Parallèlement, la christianisation des mots bibliques aide puissamment à la constitution de la démonologie médiévale, en fait l'héritière des *panthéons sémitiques*. Auprès de Satan et Satanas, de Belial, substantif hébreu devenu dans le N. T. le nom propre de l'esprit malin, ce sont Belzébuth, Baal, Moloch, Bethdagon, Astaroth, Belphégor, idoles que l'Ancien Testament attribue aux peuples ennemis d'Israël, Léviathan, Behemoth, monstres fabuleux dans les Psaumes, chez Job ou Isaïe, qui deviennent des *princes des démons*, des *diables d'enfer* plus ou moins hiérarchisés, et apparaîtront sous le type infernal traditionnel dans le répertoire des mystères du xve siècle (p. 95 et suiv.). L'angélologie a été de formation moins spontanée : l'autorité, en cette matière, du *De hierarchia cœlesti* du Pseudo Denys et surtout les précautions conciliaires contre l'envahissement du rituel par le culte des anges restreignirent sensiblement l'action de la théologie populaire. Les *Keroubim* et les *Seraphim* des livres hébreux étaient déjà entrés dans la théologie chrétienne en qualité d'êtres surnaturels faisant cortège à Dieu, bien avant de pénétrer dans la langue française où ils semblent représenter une sorte de service immédiat attaché à la personne divine (p. 24).

Ce sont là quelques-uns des résultats que l'on peut noter, à parcourir la remarquable thèse de M. T. A la lire de très près, peut-on dire que l'impression en ressorte d'une union réalisée complètement, à certaines époques et chez certains écrivains, entre l'inspiration biblique et le génie

latin? A vrai dire, M. T. qui a, dans un très intéressant travail sur lequel nous nous promettons de revenir ici-même, discerné *l'élément biblique dans l'œuvre poétique d'Agrippa d'Aubigné*, ne semble pas avoir jugé que beaucoup d'écrivains profanes du moyen âge eussent mérité des monographies analogues à celle qu'il a consacrée au grand huguenot. Seul peut-être Eustache Deschamps s'est suffisamment pénétré du texte sacré pour avoir parfois animé d'un semblant d'originalité biblique son œuvre de poète bourgeois. La poésie lyrique, plus spontanée, celle d'un Rutebeuf (sauf dans ses laborieux essais de poèmes religieux) ne doit rien de sa verve ni de son émotion au lyrisme hébraïque, et, si l'on en excepte peut-être *Roland* et *Amis et Amile*, la littérature épique romane, malgré des analogies de situations et d'idées religieuses, ne s'est assimilé qu'un nombre très restreint d'expressions tirées de l'épopée sacrée d'Israël. On devine que la pensée d'un Jean de Meung est trop laïque, son vers d'un lyrisme trop distant de celui des prophètes pour que l'Ancien Testament lui ait fourni autre chose que des images très dispersées ou des tournures purement artificielles. Quant à l'inspiration biblique de Grèban et des autres auteurs de mystères, elle se réduit le plus souvent à une dramatisation littérale du texte sacré et à quelques affectations de couleur locale, tantôt discrètes, tantôt d'une insistance naïve.

Disons que l'on ne trouve que trop rarement des travaux de philologie aussi riches que celui de M. Trenel en documents moraux, et qu'il faut savoir à l'auteur un gré considérable pour une œuvre dont l'utilité se prolonge en des directions si différentes.

P. Alphandéry.

A. Mathiez, professeur agrégé d'histoire au lycée de Caen. — **La Théophilanthropie et le Culte décadaire** (1796-1801), essai sur l'histoire religieuse de la Révolution. 1 vol. in-8°. — Paris, Félix Alcan, éditeur, 1904 (Bibliothèque de la Fondation Thiers, IV).

C'est un livre extrêmement probe que celui que vient de publier M. Mathiez sur la *Théophilanthropie et le Culte décadaire*.

On ne peut dire que sur ce sujet tout fût absolument à faire, et l'auteur lui-même rend la justice qui convient aux chapitres que Grégoire, dans son *Histoire des sectes*, a consacrés aux théophilanthropes. C'est du

travail de Grégoire que M. Mathiez a dû nécessairement partir pour entreprendre le sien. Mais Grégoire, évêque de l'Église constitutionnelle, n'écrit pas seulement pour raconter : son *Histoire des sectes* appartient, *exceptis excipiendis* et toutes proportions gardées, au même genre que l'*Histoire des variations* de Bossuet : dans ces conditions l'impartialité absolue est impossible. Bien plus : les soucis ordinaires de l'historien, et tout d'abord celui de la chronologie, « passent au second plan ». Conséquence inévitable : « faute d'une bonne chronologie, dit avec raison M. Mathiez, Grégoire reste superficiel ; il n'aperçoit pas les différents moments de l'évolution de l'église théophilanthropique. » — Enfin, malgré l'activité de ses recherches et la richesse relative de sa documentation, Grégoire n'a pas tout su.

M. Mathiez vraisemblablement ne sait pas tout non plus. Et comment en serait-il autrement? Si diligents et méthodiques qu'aient été les efforts du chercheur, le hasard joue toujours un certain rôle dans la découverte des documents épars qui peuvent servir à établir une telle histoire. Il suffit que le nouvel historien n'ait négligé aucune des sources que l'enquête la plus vigilante lui a fait connaître, et qu'en dehors des pièces imprimées, il en ait utilisé un si grand nombre de manuscrites que les renseignements de détail qui pourront s'ajouter désormais à l'histoire qu'il vient d'écrire ne risquent pas d'en modifier sensiblement la physionomie.

Après la documentation de l'ouvrage, il en faut louer la composition. Non pas que le mot puisse rien garder ici de son sens artistique : l'ouvrage s'ordonne suivant la plus stricte chronologie; hommes et choses n'apparaissent dans le récit qu'à mesure qu'ils ont surgi dans la réalité. Peut-être même le public trouvera-t-il quelque excès dans cette modeste et prudente méthode, que les professionnels au contraire loueront probablement sans réserve. Chaque chapitre est divisé en un certain nombre de sections; chaque section en courts alinéas, dont chacun porte un titre. C'est l'ordonnance d'un manuel : elle inspire au lecteur beaucoup de sécurité; elle ne contribue pas, on le conçoit, à faire de cette histoire un livre très vivant.

Cette composition a du moins le mérite, non seulement d'être très nette, mais de tout embrasser. D'une part la théophilanthropie est ici rattachée à ses origines historiques, c'est-à-dire non pas, on l'entend, aux origines lointaines et vagues, mais aux plus voisines : l'apparition de la doctrine se produit à sa date, comme une suite naturelle des événements de même ordre qui l'ont précédée, et l'histoire de la secte

prend sa place dans l'histoire générale des cultes révolutionnaires, dont elle n'est qu'un chapitre. Ce chapitre, d'autre part, le volume l'épuise complètement : les dernières pages, après que nous avons vu finir la théophilanthropie comme église, nous renseignent sur la fin des principaux théophilanthropes et conduisent même jusqu'à nos jours le récit des différentes tentatives qui paraissent, depuis cent ans, se rattacher à la théophilanthropie ou avoir eu pour but de la reconstituer.

Entre cette introduction et cet épilogue se déroule avec une extrême clarté cette histoire de cinq ans (vendémiaire, an V — vendémiaire, an X) : la naissance de la secte, les espérances que le pouvoir commence par fonder sur elle, ses progrès à Paris, dans les départements et à l'étranger ; puis les défiances qu'elle suscite au sein du Directoire, l'établissement du culte décadaire, qui, né d'elle, s'oppose à elle (ce qui touche aux rapports et à la distinction des deux conceptions est la partie la plus neuve de l'ouvrage, c'en est l'âme même) ; le culte décadaire enfin décline à son tour et sa chute, en dépit des efforts des théophilanthropes pour se désolidariser d'avec lui, prépare et entraîne la leur.

Est-il besoin d'ajouter maintenant que le livre de M. Mathiez est plus impartial que les chapitres de Grégoire? La chose va de soi, et il n'y a pas lieu, à notre époque, de faire même compliment d'un tel mérite à un véritable historien. Et pourtant nous sera-t-il permis de chercher sur ce point à M. Mathiez une légère chicane? N'exagère-t-il pas un peu les vertus de l'église dont il s'est fait l'historien? La théophilanthropie, dit-il quelque part, ne mérite pas les dédains de l'histoire. A la bonne heure! le dédain n'est pas un sentiment scientifique ; il ne convient pas plus à l'historien qu'au physicien ou au biologiste. Mais s'il s'agit de juger la doctrine des théophilanthropes, franchement il est difficile d'en faire grande estime.

« Pour ajouter à la confusion, écrivait Thiers jadis dans l'*Histoire du Consulat et de l'Empire*[1], venaient les théophilanthropes, qui remplaçaient les catholiques dans les églises et, certains jours, déposaient des fleurs sur les autels où d'autres avaient dit la messe. Ces *ridicules sectaires* célébraient des fêtes en l'honneur de toutes les vertus, du courage, de la tempérance, de la charité, etc... Pour les catholiques sincères, c'était une profanation des édifices religieux, que le bon sens et le respect dû aux croyances dominantes commandaient de faire cesser. »

1) Cité par M. Mathiez, p. 704.

Ce jugement paraît irriter quelque peu M. Mathiez. Il est vrai qu'il est « sommaire » et que le ton en est déplaisant. Est-il si injuste?

M. Mathiez observe qu'en fait jamais les théophilanthropes n'ont célébré de fêtes en l'honneur des trois vertus signalées par Thiers. Soit : mais, que leur complaisance ait été sincère ou feinte à l'égard du culte décadaire (et peut-être ne faut-il pas non plus, par un excès contraire à l'erreur d'autrefois, qui ne les distinguait même pas, exagérer aujourd'hui l'opposition des deux cultes), les théophilanthropes non seulement se sont associés à ses fêtes — très analogues à celles que Thiers imagine, — mais ils y ont efficacement collaboré. Le même Chemin-Dupontès, « le metteur en scène et l'écrivain ordinaire » des théophilanthropes, qui, dès la constitution de la secte, lui donnait son *Recueil de cantiques*, en éditera bientôt un autre « à l'usage des fêtes nationales et décadaires », et plusieurs de ses « frères » — et des plus notables — donneront l'exemple du même empressement. C'est ce que M. Mathiez appelle « faire *en apparence* bon accueil au culte décadaire ». *En apparence*! Il vous plaît à dire; mais c'est le cas de répéter, à meilleure intention, le mot de cette marquise : « Comment faites-vous, Monsieur, pour être si sûr de ces choses-là? »

Parlons sérieusement : quoique l'écrivain scrupuleux qu'est M. Mathiez ait mille fois raison de marquer nettement une distinction importante que ses devanciers ont négligée, le sentiment public, dont Thiers s'est fait l'écho, n'était pas, somme toute, quoique grossièrement informé, si mal fondé. Qu'on regarde les choses du point de vue de l'historien ou de celui du philosophe, la théophilanthropie, avec sa méconnaissance naïve des sentiments qui font la force des religions traditionnelles ou des mouvements religieux, avec son culte emphatique et niaisement imitateur, avec sa doctrine superficielle et banale, reste une tentative des plus médiocres. Quoi qu'on puisse penser de l'accord possible ou des incompatibilités de l'État républicain et de l'Église, les théophilanthropes n'ont, en fait, rien deviné — non plus que leurs contemporains — de la manière dont l'avenir devait poser et renouveler la vieille question du rapport des deux pouvoirs. — Et, si nous la jugeons en elle-même, nous avouerons que cette doctrine de bourgeois bien intentionnés, qui n'a pour elle ni la confiance des religions révélées dans leur propre autorité, ni la foi vive du protestantisme individualiste à la Rousseau, ni la fougue révolutionnaire des sectateurs de la Raison, ni la rigueur du positivisme scientifique, n'est décidément capable de satisfaire ni les âmes religieuses, ni les esprits philosophes.

Il n'en importait pas moins que son histoire fût enfin l'objet d'une étude sérieusement critique : le livre de M. Mathiez, si complet et si net, restera très probablement, dans son ensemble, définitif.

ALBERT CAHEN.

ERNEST ROCHAT. — **La Revue de Strasbourg et son influence sur la théologie moderne**, in-8° (398 p.). — Genève, H. Kündig, 1904.

Sous ce titre, M. Rochat a publié une étude du plus haut intérêt, qui lui a valu le grade de Docteur en théologie de l'Université de Genève.

Par *Revue de Strasbourg*, on entend, dans les milieux protestants, la célèbre revue de théologie, dont le premier numéro parut à Strasbourg en 1850 et le dernier en 1869, et qui compta parmi ses principaux rédacteurs et collaborateurs : Colani, Schérer, Reuss, Albert Réville, etc., c'est-à-dire les chefs et les illustrations du Protestantisme libéral.

M. Rochat a pris la peine d'analyser avec soin les 32 volumes de la *Revue de Strasbourg*, pour nous en donner, sous une forme accessible à tous, la substance et la moëlle. Il a, par là, rendu un très grand service à tous ceux, protestants, catholiques ou juifs, qui s'intéressent au développement des idées religieuses (et ils sont légion à notre époque) et qui n'ont le temps ni de lire, ni de parcourir un recueil aussi volumineux, où abondent les articles de premier ordre.

Au sein du Protestantisme français, en effet, les revues théologiques ou simplement religieuses ont été assez nombreuses; plusieurs, et non des moins distinguées, paraissent encore. Mais, on peut bien le dire, aucune, absolument aucune, ne s'est élevée à la hauteur où est parvenue la *Revue de Strasbourg*.

Cela vient du caractère génial de cette revue, qui a été l'inspiratrice, en pays de langue française, des idées libérales et des croyances larges en matière de religion. Née sur le sol de l'Alsace, elle fut l'expression, dans la belle langue de notre patrie, et avec la précision d'esprit et la netteté de la forme qui sont le privilège de notre race, de la théologie nouvelle de l'Allemagne. Aussi, l'influence qu'elle exerça fut-elle très étendue et très profonde. On comprend que l'étude de cette Revue et de

l'action extraordinaire qu'elle produisit, ait été un sujet qui tentât un jeune théologien comme M. Rochat. On ne saurait trop le féliciter de l'avoir abordé, malgré ses difficultés, et, en le traitant, d'être arrivé à bon port.

Dans une introduction, l'auteur fait une rapide esquisse de la théologie allemande au XIXe siècle et donne un aperçu de la théologie protestante dans les pays de langue française, à la même époque, antérieurement à l'apparition de la *Revue de Strasbourg*. Puis, dans une série de chapitres, il expose successivement les opinions et les idées des rédacteurs de la Revue sur le dogme de la théopneustie (inspiration absolue et littérale de la Bible), sur le Nouveau Testament (Colani, Schérer, Reuss, A. Réville; le quatrième Évangile), sur l'Ancien Testament (M. Nicolas), sur la dogmatique. Ce dernier chapitre est divisé en deux périodes : 1° 1850-1858 (rationalisme, foi, salut, péché, miracles, christologie); 2° 1858-1869 (orientation nouvelle, chute, miracle et surnaturel, le Christ).

La très grande difficulté du sujet étudié par M. Rochat, c'est d'embrasser la théologie tout entière. Pour le traiter avec une absolue compétence, il faudrait être à la fois historien et exégète, dogmaticien et philosophe, hébraïsant et helléniste, ce qui est impossible. Nous ne reprocherons donc pas à M. Rochat les inexactitudes qu'il a pu commettre ou les points faibles de son mémoire. Une critique plus fondée que nous lui adresserons, c'est de ne pas paraître suffisamment maître de son sujet. Mais encore une fois, nous ne voulons pas insister; l'auteur n'a point été inférieur à la lourde tâche qu'il s'est imposée. C'est un mérite et nous l'en félicitons.

Le livre de M. Rochat viendra s'ajouter à ces récentes publications sur le Protestantisme libéral, qui font le plus grand honneur à leurs auteurs, aux théologiens de cette tendance, publications parmi lesquelles brille au premier rang celle du directeur de la *Revue de l'Histoire des Religions*, M. J. Réville.

Les théologiens libéraux de Paris, de Genève, ou d'ailleurs, en exposant, avec l'impartialité de l'historien et dans un esprit scientifique, les principes du Protestantisme libéral, ont rendu et rendent un grand et double service. Le premier de ces services est de faire estimer à sa juste valeur l'idée libérale religieuse, si souvent méconnue dans sa sincérité et sa vérité, d'en faire l'apologie; le second est de faire connaître, dans un temps très troublé, religieusement parlant, une forme de la vérité religieuse qui répond aux besoins religieux d'hommes nom-

breux parmi nos contemporains, qui veulent croire en Dieu, en la spiritualité de notre être, en la persistance de la vie, mais en dehors des formes religieuses établies, en dehors de toutes les orthodoxies.

M. Rochat aura travaillé, pour une part notable, à rendre l'un et l'autre de ces services.

Édouard Montet.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

S. Daiches. — **Altbabylonische Rechtsurkunden aus der Zeit der Hammurabi Dynastie.** — Leipziger semitistische Studien, I, 2. Leipzig, Hinrichs, 1903, 100 p. in-8°.

M. Daiches, qui a formé la courageuse entreprise d'étudier et de traduire la masse des documents juridiques de la première dynastie babylonienne publiés par le British Museum, donne, comme premier essai, un choix d'actes de vente de propriétés foncières (n° 1-20) et d'esclaves (n° 21-26). La rédaction de ces actes est uniforme. Dans la vente de biens-fonds, la situation de la propriété, maison, champ ou jardin, est d'abord déterminée avec précision : ensuite viennent les noms du vendeur et de son père, de l'acheteur et son père ; le plus souvent le prix de vente n'est pas indiqué, on se contente de dire qu'il a été acquitté, que la vente est parfaite, et que les contractants ne devront pas le discuter. Un serment par les dieux, le roi régnant et la ville de Sippara, d'où proviennent ces documents, la liste des témoins, au nombre de 10, 15, ou même plus, et très souvent la date, terminent l'acte. La vente à crédit est extrêmement rare. Les femmes peuvent servir de témoins, exercer le métier de scribe, agir en leur nom propre : beaucoup de celles que nous voyons contracter sont des prêtresses, mais agissent pour leur compte et non pour celui du temple, car on voit par exemple deux sœurs, dont une seule est prêtresse, vendre une propriété. Dans la vente d'esclaves, le nom du père de l'esclave n'est pas indiqué. Les enfants d'esclaves femmes sont esclaves, à moins qu'ils ne soient fils du maître : nés ou à naître ils appartiennent au propriétaire de la mère. — En dehors des points de droit qu'ils permettent de fixer, ces documents sont encore intéressants par la riche onomastique qu'ils fournissent. M. Daiches admet que des noms comme *Iaḫbar-ilu* et *Iarši-ilu* prouvent l'existence de nombreux Chananéens en Babylonie, et que la dynastie de *Hammurabi* était, comme le veut Winckler, chananéenne. Le nom *Ia-*[illegible]-um porte le dernier coup à la théorie de Delitzsch et à sa lecture *Iave-ilu*, car il montre que, à supposer qu'il faille lire *Ia-vi-ilu*, et non *Ia-pi-il*, l'élément *Ia-vi* ne saurait être un nom de dieu, attendu qu'un nom « théophore » n'est jamais apocopé de telle manière que le nom divin seul subsiste. L'orthographe *Elulu*, au lieu de la forme ordinaire *Ululu* est intéressante à rapprocher de l'hébreu אלול. Les données chronologiques fournies par les contrats sont aussi très précieuses. M. Daiches s'en est servi pour démontrer que

Immerum, placé par Meissner et Pinches entre *Zabum* et *Apil*-Sin, par Peiser avant la première dynastie, est contemporain de *Sumulailu*, c'est-à-dire antérieur à *Zabum*, qu'il a régné seulement à *Sippara* et n'appartient pas à la dynastie babylonienne, et que la Chronique des rois de la première dynastie babylonienne a eu raison de ne pas le nommer. *Awmanila* aurait régné également à *Sippara* à l'époque de *Sumulailu*. Les règnes de ces deux rois représenteraient un effort fait par *Sippara* pour secouer l'hégémonie de Babylone.

C. Fossey.

Abbé de Broglie. — *Questions bibliques*, édité par M. l'abbé C. Piat, avec une lettre de S. G. Mgr l'évêque de la Rochelle, 2e édition, in-12, xi-406 pages. — Paris, Lecoffre, 1904.

Gerbe d'articles, recueillis par l'abbé Piat, formant un tout et relatifs aux problèmes soulevés par la critique de l'Ancien Testament. Cet ouvrage se divise en quatre livres, précédés d'une lettre de Mgr l'évêque de la Rochelle et suivis d'une conclusion. Le 6e livre est intitulé : *Un plan de défense* ; le 2e s'occupe du *Pentateuque* ; le 3e traite de la nouvelle conception de l'*Histoire d'Israël* ; les *Prophètes* sont étudiés dans le 4e et dernier livre ; la conclusion expose le *triomphe du Monothéisme*. Cette œuvre de l'abbé de Broglie est fort déconcertante. Malgré les apparences d'un esprit ouvert, à chaque ligne le lecteur est arrêté par le parti pris traditionaliste de l'auteur. Nul effort pour comprendre *l'adversaire*, car les critiques sont les adversaires de Dieu et de la foi ! Aucun argument scientifique opposé aux théories des exégètes modernes, de belles tirades sur la tradition, le témoignage des anciens, l'absurdité des idées modernes, la vanité de la science qui ne marche pas sur la trace de la tradition, etc., etc.

Un livre comme celui-là fait plus de mal aux exégètes conservateurs qu'à ceux qu'il prétend combattre. Il montre en tous cas que les partisans de l'ancienne conception de l'histoire d'Israël n'ont pas un seul argument *scientifique* à opposer aux modernes. Est-ce pour cela qu'on l'a publié ?

X. Koenig.

Dr Karl F. A. Lincke, gymnasial professor in Jena. — **Samaria und seine Propheten**, *ein religionsgeschichtlicher Versuch, mit einer Textbeilage : die Weisheitslehre des Phokylides, griechisches und deutsch*. — Tubingen und Leipzig, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1903, in-8 de vi-179 pages, 2 marks.

Cette brochure, intéressante par maints détails, fait partie de ces publications

ingénieuses et hardies qui révèlent un auteur très instruit, à l'esprit curieux et aventureux, ayant horreur des chemins battus et soucieux d'exploiter des filons nouveaux. C'est dire qu'à côté de choses excellentes le critique rencontre bien des affirmations osées et insoutenables. Quoi qu'il en soit, si risquée que soit une hypothèse, il est rare qu'elle ne donne pas à réfléchir et les études de M. K. F. A. Lincke, quelque réserve que l'on soit obligé de faire à sa thèse principale sont certainement très suggestives.

Notre auteur a été frappé de ce fait, que les hébraïsants ont généralement accordé une trop grande place à Juda dans l'étude de l'histoire et de la pensée du peuple d'Israël, et qu'ils ont généralement négligé le royaume des dix tribus. Il veut prouver qu'une étude du royaume d'Ephraïm ne peut qu'être très instructive et qu'elle amènera à la conviction que Samarie ne s'est pas séparée de Juda, mais bien que Juda est la tribu schismatique et hérétique. Le centre du développement religieux d'Israël n'est pas à chercher à Jérusalem, mais bien à Samarie.

Dans son étude du développement religieux de Samarie, le Dr L. ne négligera aucun facteur et il ne se contentera pas de passer en revue les auteurs canoniques, dont il faut se méfier, car ils ont été revus et corrigés dans un sens tendancieux par les hiérosolymites.

Ce qu'il y a peut-être de plus original dans son travail, c'est l'étude qu'il fait de la *Sagesse* de Phocylide et les concordances très curieuses qu'il signale entre les lois morales des différents codes israélites et les enseignements du moraliste grec. Les tableaux qu'il a dressés sont curieux à consulter; mais il me semble difficile de prouver qu'il y ait eu un rapport quelconque entre leurs auteurs. Très certainement Israël n'a pas été isolé et fermé à toute influence extérieure comme le voulait l'ancienne conception; mais de là à lui refuser toute originalité, il y a un abîme, M. le Dr L. ne va pas jusque-là. Nous l'en félicitons et nous saurons faire notre profit des remarques ingénieuses qu'il fait sur les prophètes d'Ephraïm, les Récabites et les Esséniens. La brochure ne saurait être ignorée des futurs historiens du peuple d'Israël.

X. Koenig.

Sigmund Jampel. — **Die Wiederherstellung Israels unter den Achämeniden,** *kritisch-historische Untersuchung mit inschriftlicher Beleuchtung* (*Separatabdruck aus der « Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums »*). In-8 (viii et 171 pages). — Breslau, W. Koebner, 1904.

Ce travail intéressant et bien fait est essentiellement une œuvre d'exégèse et, comme tel ne rentre qu'imparfaitement dans le cadre de cette Revue. Nous n'en donnerons donc qu'un très bref résumé.

Dans 22 chapitres ou divisions de son étude, l'auteur soumet à une critique

très serrée et d'un caractère tout à fait scientifique ce qu'il appelle les théories nouvelles sur la composition des livres d'Esdras et de Néhémie.

Nous attirons en particulier l'attention du lecteur sur le chapitre v intitulé : Examen critique des arguments, d'après lesquels un retour sous Cyrus doit être rejeté comme historiquement inadmissible. L'auteur réfute les thèses de Kosters, Marquard, Guthe, etc. tendant à prouver que sous Cyrus aucun retour des Juifs à Jérusalem n'a eu lieu. Une telle affirmation est absolument démentie par le texte très clair et très précis du célèbre cylindre de Cyrus (ligne 11) : « Il ordonna le retour de l'ensemble de tous les pays »; et (ligne 32) : « Il réunit l'ensemble de leurs habitants et les dirigea de nouveau vers leurs demeures ».

Edouard Montet.

Paul Volz. — **Jüdische Eschatologie**, von *Daniel bis Akiba*. — Tübingen und Leipzig, J. C. B. Mohr, 1903. In-16, xvi-412 pp.

Le sujet que s'est proposé de traiter M. Volz est essentiellement d'actualité et son livre a la bonne fortune de venir à son heure; il prend place dans une série de publications importantes relatives aux origines du christianisme et fait bonne figure à côté des ouvrages déjà connus de Schürer, de Baldensperger, de Bousset. Par l'ordonnance de la matière comme par la sûreté et la variété des informations, l'auteur a assuré un succès mérité à son livre dans les milieux qu'intéresse encore — et peut-être plus que jamais — la période qui vit naître et se développer le christianisme.

L'espace de temps que recouvrent les investigations de M. Volz est suffisant pour expliquer les dimensions du volume; la rédaction du livre biblique de Daniel est généralement fixée en l'an 160 *avant* Jésus-Christ; le savant rabbin Akiba mourut, dit-on, à l'âge de 120 ans, en 135 ou 136 *après* Jésus-Christ, après avoir pris parti pour Bar-Coziba et l'avoir reconnu comme le Messie annoncé par les prophètes. C'est donc une période d'environ 300 ans sur laquelle porte l'enquête de M. Volz.

L'ouvrage est divisé en trois parties, précédées d'un exposé où l'auteur donne sa conception de l'eschatologie.

La première partie contient des renseignements intéressants, bien documentés, pas toujours nouveaux, sur les écrits apocalyptiques qui servent de base à son travail; il analyse et examine successivement les livres de Daniel, d'Henoch, de Judith, de Tobit, des Macchabées, des Psaumes de Salomon, etc.; il comprend dans sa nomenclature les ouvrages de Flavius Josèphe et de Philon d'Alexandrie; il a soin également de signaler la théologie rabbinique qui renferme des données très importantes sur la période étudiée.

La deuxième partie expose le développement de l'eschatologie juive de

Daniel à Akiba, qui est un des premiers rédacteurs de la Mischna et que d'aucuns considèrent comme un père de la Kabbale; on y traite plus spécialement les points suivants : époque du salut et monde nouveau, peuple et homme (Mensch), jugement, etc.

Dans la troisième partie, M. V. analyse les actes et les états eschatologiques : quand viendra la fin? les mauvais temps de la fin, le jour de Dieu, le messie-roi, la réapparition des morts à l'acte final; le jugement, l'anéantissement et la damnation, les méchants mis de côté, la fin du monde, le renouvellement du monde, la manifestation de la domination de Dieu, les élus, salut et félicité, le royaume d'Israël, la durée du salut, le lieu du salut et de la félicité.

Le livre se termine par un excellent « Stellenregister » dû à la plume de M. Ernst Volz, où sont indiqués avec soin tous les passages cités.

Dans le corps de l'ouvrage, M. Volz ne renvoie presque jamais dans des notes au bas des pages aux travaux de savants qu'il a sûrement consultés et qui ont traité la question avant lui; il s'est contenté de donner dans *Die benützten Quellen* la liste des principales sources où il a puisé et l'on ne remarquera pas sans quelque étonnement qu'il ne cite guère que des ouvrages allemands ou des éditions de textes anciens faites par des Allemands; il semble ignorer, comme de parti pris, les ouvrages, dont le nombre est cependant fort respectable, qui ont paru en anglais ou en français sur la même matière; l'Allemagne, dont les savants et les travailleurs sont à juste titre estimés, ne sont pas les seuls qui se soient occupés de l'eschatologie juive et chrétienne; et il est assez malaisé d'étudier l'une sans s'occuper de l'autre; de ce chef, on était en droit de s'attendre à voir figurer quelques écrits du N. T. parmi les sources consultées; M. Volz n'ignore pas qu'un théologien comme Paul ou l'auteur du quatrième évangile a été formé à l'école des grands rabbins d'alors et qui sont antérieurs de quelques années à Akiba.

F. Macler.

D. Paul Wilhelm Schmidt, ord. Professor der Theologie an der Universität Basel. — **Die Geschichte Jesu.** 1 vol. in-8° de VI-423 pages. — Tübingen und Leipzig. Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1904; prix, 7 m.

M. le professeur P. W. Schmidt a publié il y a cinq ans une Histoire de Jesus[1] de proportions modestes et sans aucun appareil scientifique. C'est un simple récit, qui n'est interrompu par la discussion d'aucun des problèmes que soulève un pareil sujet; on ne trouve au bas des pages que de courtes notes indiquant les textes des évangiles qui se rapportent au fait raconté. Mais l'auteur annonçait, dans une note ajoutée au bas de la préface, la publication prochaine d'un second volume renfermant les explications et les éclaircissements

1) *Die Geschichte Jesu.* Erzählt von D. P. W. Schmidt, 1899.

nécessaires, et de nombreux passages du livre sont marqués d'un astérisque renvoyant à ce futur volume, et indiquant qu'on y trouverait des éclaircissements relatifs à ce passage. C'est ce volume qui vient de paraître, et dont nous avons transcrit ci-dessus le titre.

Il renferme les études qui auraient pu servir d'introduction au premier volume, les notes qui auraient pu se trouver au bas des pages ; mais ces études et ces notes forment un volume de 423 pages, et le texte du récit, qui n'en compte que 179, y aurait été un peu perdu. On peut facilement lire et étudier ensemble les deux volumes, et il est plus agréable de pouvoir parcourir le premier sans être arrêté à chaque ligne par un renvoi.

La première partie du livre est consacrée à l'indication et à l'appréciation des sources de l'histoire de Jésus, et examine, à ce point de vue, les témoignages non chrétiens relatifs à la personne historique de Jésus, les trois premiers évangiles, les épîtres de Paul, l'évangile johannique, les données éparses dans les autres livres du Nouveau Testament, les agrapha et les fragments qui nous restent de l'évangile des Hébreux.

Viennent ensuite quelques remarques relatives à la critique du texte des évangiles, et l'examen de quelques questions importantes, la durée du Ministère de Jésus, le règne de Dieu, le sens des expressions Messie et Fils de l'homme, la loi, le jugement.

La seconde partie, qui est la plus considérable, renferme les notes et éclaircissements correspondant aux astérisques mentionnés plus haut. On y trouve en outre trois cartes : la carte des rives du lac de Génézareth, celle des voyages de Jésus mentionnés Marc, VII, 24-31 et VIII, 22-27 et celle du dernier voyage à Jérusalem, et, à la fin du volume, la relation d'une expérience de crucifixion, de très courte durée, destinée à constater les désordres physiologiques produits par ce genre de supplice, et à déterminer les causes probables de la mort du supplicié, avec une photogravure.

Une table des passages de la Bible expliqués ou cités au cours de l'ouvrage facilite les recherches que l'on voudrait faire dans le volume.

Cet ouvrage, très abondamment documenté, est le résultat d'un travail considérable et témoigne d'une connaissance approfondie du sujet et de la littérature qui s'y rapporte. On y trouve l'examen et la discussion de tous les problèmes que suscite une histoire de Jésus et une étude approfondie des textes. Trop de questions, petites ou grandes, y sont abordées pour qu'il soit possible d'en donner ici une analyse et une appréciation détaillées, et nous devons nous borner à le signaler à ceux qui s'occupent de l'étude de ces questions, comme une source abondante de renseignements.

Eug. Picard.

W. H. Daubney. — The use of the Apocrypha in the christian Church. — London, C. J. Clay and sons, 1900.

L'auteur de ce petit volume est clergyman de l'Église anglicane. Comme beaucoup de ses confrères, c'est un érudit et un lettré. Il écrit avec une grande sûreté d'information, avec clarté et agrément. Son opuscule fera le bonheur de ceux qui aiment l'érudition aimable et les discussions courtoises. Cependant si curieux qu'il soit de recherches historiques et bibliographiques, M. Daubney est avant tout homme de son église. Il en accepte toute la foi traditionnelle et c'est pour défendre un article du credo qu'elle professe qu'il a pris la plume et ouvert les trésors de son érudition. Il trouve fâcheux qu'en Angleterre, on dédaigne les apocryphes au point que ces écrits ne figurent plus dans la plupart des éditions modernes de la Bible. On oublie le VIe article de la confession qui autorise et recommande expressément la lecture des apocryphes. En cela l'Église d'Angleterre reste fidèle à la tradition de l'Église universelle.

Quoiqu'écrit dans un intérêt confessionnel, le livre de M. Daubney se recommande au lecteur par une scrupuleuse exactitude et par une foule de rapprochements de textes aussi heureux que frappants.

M. Daubney commence par montrer, par d'abondants exemples, que les auteurs du Nouveau-Testament ont fait usage autant des apocryphes que des livres canoniques de l'Ancien-Testament. Nous reviendrons à ce chapitre. L'auteur institue la même enquête pour les écrivains ecclésiastiques depuis les Pères apostoliques jusqu'à saint Augustin. Il passe ensuite en revue les rares décrets de conciles qui se rapportent aux apocryphes et termine cette première partie par l'étude des listes de livres bibliques qui nous ont été conservées, telles que les listes de Méliton, d'Origène, etc.

Après avoir rappelé, classé les témoignages de l'antiquité chrétienne qui prouvent que l'Église, bien loin de dédaigner les apocryphes, en a fait usage presque au même titre que des livres canoniques, M. Daubney, négligeant le Moyen-Age, poursuit ses investigations jusque dans les temps modernes. Nous ne l'y suivrons pas. Les quatre chapitres qu'il consacre à démontrer que la Réformation elle-même n'a pas tout d'abord écarté les apocryphes, à relever dans les livres de piété de son église comme dans les écrits de ses docteurs, les citations d'apocryphes qui s'y trouvent, enfin à mettre en relief, dans quelques-unes des pages les plus curieuses de son livre, la popularité littéraire des écrits qu'il défend, sont d'un intérêt moins général et presque exclusivement confessionnel.

Le chapitre le plus instructif pour l'historien est celui que M. Daubney a écrit sur l'usage des apocryphes dans le Nouveau-Testament. Il n'y a qu'à glaner parmi les exemples dont ces pages sont pleines. Le mot de Jésus : « Celui qui vient à moi n'aura jamais faim et celui qui croit en moi n'aura jamais soif » (Jean, VI, 35), semble inspiré par cette parole du fils de Sirach : « Ceux qui me mangent, dit la Sagesse, auront encore faim et ceux qui me

boivent auront encore soif » (Siracide, xxiv, 21). N'y a-t-il pas dans Luc, x, 8, « Mangez ce que l'on mettra devant vous », un écho de Siracide, xxxi, 16 : « Mange, comme un homme, ce qui se trouve devant toi » ? Comparez Matthieu, xvi, 27 et Siracide, xxxii, 24. Il y a une analogie frappante jusque dans les termes entre Siracide ix, 16-18 et la parabole du riche dans Luc, xii, 16 et suivants. Dans les épîtres pauliniennes, les allusions aux apocryphes abondent. On retrouve dans I Maccab., ii, 52, la phrase même de Romains, iv, 3 : ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην. On a souvent relevé les passages de l'épître aux Romains qui rappellent la Sapience. Toute la fin du premier chapitre s'inspire de Sapience, xiii-xv.

M. Daubney clot ce chapitre en donnant une longue liste de termes topiques des apocryphes qui ont passé dans le Nouveau Testament. Ces quelques exemples suffiront pour montrer le profit à tirer du livre de M. Daubney même pour ceux que n'intéresse pas la cause qui passionne l'auteur.

Eugène de Faye.

R. Wörel. — **Der Begriff der Gnade im neuen Testament.** — W. Vollert. — **Tertullians dogmatische und ethische Grundanschauungen.** — Gütersloh, 1903, in-8, de 83 p.

Ces deux opuscules forment, pour l'année 1903, le fascicule V de la collection d'études intitulée *Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*. Ils sont l'un et l'autre évidemment destinés à des étudiants ou à des profanes éclairés ; c'est dire que, tout en présentant de sérieuses garanties de solidité, ils sont succincts et même — le second surtout — élémentaires. — M. W., dans une introduction assez développée, définit le mot χάρις et montre comment, dans tous les écrivains du Nouveau Testament qui parlent de la grâce, nous trouvons une même pensée fondamentale, à savoir que le pécheur, pour agir selon la volonté du Christ, doit s'absorber dans la communion avec Dieu. Suit un petit historique de la notion de *grâce*, avec des références et des citations assez intéressantes, encore qu'elles soient plus utiles à un futur théologien ou à un pasteur qu'à un érudit. Après quoi, l'auteur étudie cette notion de *grâce* dans Luc, dans Paul, dans l'*Épître aux Hébreux*, dans Pierre, dans Jean, dans l'*Apocalypse* et les épîtres de Jacques et de Jude. Évidemment il y aurait à soulever, chemin faisant, plus d'une question d'authenticité, mais là n'est point le dessein de l'auteur, qui se préoccupe seulement de signaler et d'expliquer les divers emplois du mot χάρις qu'il rencontre dans les textes. Un petit tableau de tous les passages où le mot paraît dans le Nouveau Testament, complète utilement le travail, en même temps qu'il en précise le sens. — L'étude de M. V. est donc plus nettement scolaire et si elle avait des prétentions plus hautes, elle prêterait le flanc à d'assez graves critiques, ne fût-ce qu'au point de vue de la composition ; mais elle vise sans nul doute à dire en peu de lignes beaucoup de

choses — et d'assez diverses choses — sur Tertullien. Elle contient, en effet, une biographie du vieil Africain, une appréciation de son caractère, de son génie et de son style, une classification sommaire de ses œuvres, une analyse assez détaillée de son *Apologétique* et de son *De praescriptione haereticorum*, un exposé, d'ailleurs très simple et fait surtout de citations mises bout à bout, de sa théologie, de sa christologie, de sa foi tout entière, de sa morale, ce dernier point à peine effleuré. Faute de discussion et de nuances, plus d'une affirmation est, bien entendu, contestable, mais l'auteur n'a certainement pas eu la prétention d'enfermer en trente pages l'exposé complet de la dogmatique et de l'éthique de Tertullien : il a attiré l'attention sur quelques points intéressants et composé comme un florilège de citations qui donnent une idée préalable assez exacte d'un écrivain qu'il veut sans doute inciter à lire, puisqu'il a soin d'en indiquer une bonne édition et une traduction allemande. Je regrette seulement qu'il n'ait pas cru utile de signaler, à l'usage des étudiants désireux de pénétrer plus avant dans la pensée théologique et morale de Tertullien, quelques livres plus amples ; il en est d'excellents en Allemagne.

Ch. Guignebert.

G. Diettrich (Lic. Dr.). — **Die nestorianische Taufliturgie** *ins Deutsche übersetzt und unter Verwertung der neusten handschriftlichen Funde historisch-kritisch erforscht.* — Giessen, 1903, in-16, xxxi-103 pp.

« La liturgie nestorienne du baptême, œuvre du patriarche Išô'yâhb III, est le plus ancien rituel chrétien du baptême des enfants, plus vieux d'environ mille ans que les plus anciennes manifestations parallèles dans l'Occident. » Il était donc intéressant de traduire dans une langue aussi répandue que l'allemand cet antique document ecclésiastique. Le service le plus important que M. Diettrich estime avoir rendu à la science est d'avoir établi que le rituel du baptême des enfants de Išô'yâhb est une imitation de la liturgie de la Cène des apôtres Adhâi et Mâri.

L'ouvrage se divise naturellement en trois parties : introduction, traduction, examen critique des textes.

L'introduction contient des renseignements intéressants, destinés à faciliter au lecteur la compréhension du nouveau texte : état actuel de la question, données bibliographiques, étude sur la personnalité de Išô'yâhb III et sur son œuvre, la liturgie nestorienne de la Cène en tant que prototype de la liturgie baptismale de Išô'yâhb, la signification de l'œuvre réformatrice de Išô'yâhb au point de vue de l'histoire des dogmes.

La traduction, qui est faite sur le texte de l'édition d'Ourmia, est avant tout mot à mot ; toutefois, l'auteur s'est départi de son principe de littéralisme chaque fois que la clarté du sens l'exigeait. Quelques notes au bas des pages indiquent les variantes de textes et les rapprochements avec les plus anciennes

liturgies baptismales des Arméniens, des Jacobites et des Maronites.

M. D. a réservé pour la troisième partie (*Text-kritische Untersuchung*) l'examen détaillé des variantes importantes des différents textes dont il faisait usage ; c'est la partie la plus scientifique et la plus personnelle de l'œuvre.

Le texte syriaque ici traduit l'a déjà été en anglais dans « The liturgy of the holy apostles Adai and Mari together with two additional liturgies to be said on certain feasts and other days and the *order of baptism* », London, 1893, p. 63 ff. Le nouveau travail de M. D. complète avantageusement les études précédentes relatives au patriarche du VIIe siècle, car, comme il le fait lui-même remarquer, toutes les liturgies baptismales nestoriennes, qui ont été introduites en Europe, remontent — à une exception près — au texte premier de Išô'yâhb III.

F. MACLER.

J.-B. ANDREWS. — **Les Fontaines des génies** (*Seba Aioun*), *croyances soudanaises à Alger*. — Broch. (36 p.), avec 4 illustrations. Alger, A. Jourdan, 1903.

On sait avec quelle persistance les superstitions populaires se maintiennent et continuent leur vie cachée, mais profonde et intense, alors même qu'une religion supérieure s'est imposée et a conquis les âmes. Les grandes religions monothéistes présentent des exemples frappants de ce phénomène ; témoin l'Islam. Aussi M. Andrews, connu par ses travaux de Folk-lore, a-t-il été particulièrement bien inspiré en recueillant à Alger des croyances de ce genre originaires du Soudan.

Tout le monde connaît, dans les environs d'Alger, les fontaines des génies, appelées par les indigènes les sept sources (*Seba Aioun*). Le grand *djinn* de *Seba Aioun* est *Baba Moussa* surnommé *El Bahri*, esprit aquatique venu du pays du Niger. Chaque mercredi matin on sacrifie des poules et des coqs auprès des sources. Le but de ces sacrifices, dont M. Andrews donne le rituel, est d'obtenir toutes sortes de prospérités, surtout la santé, les maladies étant souvent considérées comme infligées par les *djinns* afin de punir quelque faute commise à leur égard.

M. Andrews a réuni, dans son intéressante brochure, tous les renseignements qu'il a pu recueillir à Alger sur les croyances populaires soudanaises ; il nous est impossible d'en donner l'analyse, il faudrait tout citer.

Il est à remarquer que le culte de *Seba Aioun* est entre les mains des sept confréries religieuses, appelées *diar* (maisons), des nègres. Chaque *dar* représente un pays du Soudan. Voici les sept *diar* (plur. de *dar*), qui, au jour des sacrifices, envoient leurs représentants aux sept fontaines :

Diar de l'Ouest	Bambara, du haut Sénégal au Niger. Songhaï, près de Tombouctou. Tombou, dans la boucle du Niger. Gourmr, —
Diar de l'Est	Katchena, dans le pays des Haoussas. Zouzou, — Bornou, —

La conclusion à tirer de cet intéressant et suggestif opuscule, c'est que le Soudanien, qu'il soit islamisé ou non, demeure toujours un animiste.

ÉDOUARD MONTET.

Archives marocaines. — *Publication de la Mission scientifique du Maroc.* Paris, E. Leroux, 1904.

Il y a un an environ, le Gouvernement français, sur l'initiative de M. Le Chatelier, professeur au Collège de France, créait à Tanger une mission scientifique marocaine, dont il confiait la direction à M. G. Salmon. Au printemps dernier, cette mission se faisait connaître au public scientifique par la publication d'une revue intitulée *Archives marocaines*.

Comme l'indique le titre qui lui a été donné, cette revue doit être avant tout un recueil de documents de tout genre sur le Maroc. Par son caractère documentaire et scientifique, elle ne s'adresse qu'à un public limité, celui qu'intéresse toute question touchant au Maroc, et celui que tout ce qui concerne le monde musulman ne saurait laisser indifférent. C'est en somme un public fort restreint. Le petit groupe de savants, d'explorateurs et de modestes voyageurs, qui se sont pris de passion pour le Maroc et la question marocaine, ne le savent que trop, et plus d'un a gémi intérieurement en voyant les limitations, les lenteurs, les tergiversations de la politique française au Maroc. Espérons maintenant, nous Marocains (qu'on me permette d'appeler de ce nom le petit groupe dont je m'honore de faire partie), espérons que l'heure de l'action est enfin venue pour la France en pays marocain.

En rédigeant cette notice, nous n'avons sous les yeux que le 1er numéro des *Archives marocaines*. Nous ne pouvons donc nous faire, d'après cet unique fascicule, qu'une idée très imparfaite de ce que sera la revue. Ce numéro est consacré presque entièrement à l'étude de la société marocaine ; cette étude, si nous ne nous trompons, sera la principale préoccupation des rédacteurs de la revue. Les fascicules suivants, qui nous feront connaître d'autres collaborateurs des *Archives marocaines*, nous permettront de mieux nous rendre compte du but poursuivi.

Dans le numéro 1, M. Salmon a composé quatre articles sur l'administration marocaine à Tanger, le commerce indigène à Tanger, la Qaçba de Tanger, et les institutions berbères (traduction d'un manuscrit marocain anonyme et acéphale). Un dernier article sur les impôts marocains est de M. G. Michaux-Bellaire. Tous ces articles sont intéressants et méritent d'être lus ; on y trouvera un

grand nombre d'observations et de faits, concernant soit l'administration, soit la société, soit la ville de Tanger. Les auteurs sont bien informés; ils ont puisé aux bonnes sources, qu'ils indiquent d'ailleurs dans les notes. Ce premier fascicule commence pour ainsi dire l'inventaire de ce que nous connaissons sur le Maroc; il en sera de même vraisemblablement des suivants.

Nous souhaitons de nombreux lecteurs aux « Archives »; nous leur souhaitons tout le succès qu'elles méritent. En se développant, les « Archives » prendront peu à peu leur caractère propre; les articles originaux et les documents inédits y afflueront, car le Maroc est à peine connu et est une mine inépuisable. Que nos gouvernants se hâtent d'y assurer une sécurité sérieuse et réelle aux voyageurs, et que les savants, en s'y rendant, soient certains de n'y pas risquer leur vie ou leur liberté! C'est tout ce que nous demandons, et nous sommes prêts à y retourner, pour de nouvelles investigations.

Que MM. Le Chatelier et G. Salmon reçoivent ici l'expression de nos plus sincères remerciements pour l'œuvre méritoire qu'ils ont entreprise. Ils ont droit à toutes nos félicitations et à tous nos encouragements.

Édouard Montet.

CHRONIQUE

Nécrologie. — Le 22 septembre est décédé à Charenton *Louis Massebieau*, qui fut un des collaborateurs les plus autorisés de la Revue. Docteur ès-lettres, distingué par Auguste Sabatier alors qu'il était professeur de philosophie, Louis Massebieau fut appelé à la Faculté de théologie protestante de Paris pour y enseigner l'histoire de la littérature chrétienne antique et, lorsque la Section des Sciences religieuses fut créée à l'École des Hautes Études, il y eut une place marquée d'avance à côté de Sabatier. Malheureusement des infirmités précoces arrêtèrent son activité scientifique, au moment même où il commençait à publier les résultats du labeur acharné qui avait fait de lui l'un des érudits les plus sûrs dans le domaine de l'histoire ecclésiastique. Outre les articles qu'il a publiés dans la Revue (voir sous son nom à la *Table générale*), il y a de lui un volume sur *Les Colloques scolaires du XVIe siècle et leurs auteurs* et une étude magistrale sur *Le classement des œuvres de Philon d'Alexandrie* (publiée dans le tome I de la Bibliothèque de l'École des Hautes Études, sciences religieuses). Ces deux travaux révèlent la double orientation des études de Louis Massebieau : d'une part le XVIe siècle, les humanistes et la Réforme, d'autre part la théologie judéo-alexandrine. Nul ne connaissait mieux les nombreux écrits de Philon d'Alexandrie.

Il manquerait un élément essentiel à cette courte notice, si je n'ajoutais pas que Louis Massebieau était un esprit d'une grande élévation morale et religieuse, parfaitement libre, et qui a supporté avec une admirable résignation les malheurs dont son existence a été abreuvée.

J. R.

*
* *

Congrès des Orientalistes à Alger en 1905. — Nos lecteurs liront sans doute avec intérêt les renseignements ci-après que nous extrayons de la circulaire n° 3 adressée par la Commission d'organisation du Congrès des Orientalistes : « Les Compagnies des chemins de fer français ont bien voulu accorder les faveurs de demi-tarif aux Orientalistes qui se rendront au Congrès d'Alger. En outre, la Compagnie des chemins de fer de Paris à Lyon et à la Méditerranée a fait connaître au Comité d'organisation du Congrès qu'elle donnerait aux bons de demi-place délivrés sur son réseau une durée de validité d'un mois, soit du 10 avril au 10 mai 1905. La Compagnie du Midi accorde les

mêmes avantages. La Compagnie du chemin de fer du Nord accorde des bons de réduction valables du 5 avril au 15 mai 1904. Les congressistes devront, à une date qui sera ultérieurement fixée, indiquer à la Commission d'organisation l'itinéraire qu'ils comptent suivre, afin que les Compagnies intéressées puissent en être informées : cette formalité est indispensable pour la délivrance des billets à tarifs réduits. D'autre part, les membres du Congrès pourront bénéficier sur les lignes de navigation des réductions suivantes :

Compagnie générale Transatlantique : 30 0/0 sur les passages avec nourriture.

Compagnie des Transports maritimes à vapeur : 30 0/0 sur le prix net des passages (c'est-à-dire hormis la nourriture et les frais accessoires).

Compagnie hongroise de Navigation maritime « Adria » (Fiume) : 30 0/0.

— La publication des Actes du Congrès est désormais assurée. Au cas même où le Congrès d'Alger déciderait de ne pas revenir sur la décision du Congrès de Hambourg, la Commission d'organisation serait en mesure de publier les communications faites au Congrès et cela dans un délai raisonnable.

— Le montant de la cotisation est fixé à 20 francs ; le prix des cartes de dames à 10 francs.

— Les personnes qui désirent participer au Congrès sont priées de faire parvenir leur adhésion le plus tôt possible soit au trésorier du comité d'organisation, soit à l'un des libraires correspondants. La Commission d'organisation a décidé d'adjoindre à ceux qui avaient été déjà choisis, M. Harassowitz, à Leipzig.

Au cas où par la nature même des choses, certaines excursions ne pourraient être faites ou seraient limitées à un certain nombre de personnes, il sera tenu compte de la priorité des adhésions au Congrès.

Les titres des communications scientifiques destinées à être lues au Congrès devront être envoyés soit au Président de la section à laquelle elles ressortissent, soit au secrétaire général, ou aux secrétaires adjoints. La Commission d'organisation rappelle aux savants Orientalistes que, bien que la répartition du Congrès en sections soit faites par ordre de langues, cependant le Congrès admet toutes les communications qui se rapportent à la géographie, à l'histoire, à la sociologie des peuples de l'Orient : il n'est donc nullement restreint à la seule philologie. Enfin, les correspondances et les demandes de renseignements touchant le Congrès devront être adressées au Secrétariat de la Commission d'organisation, 46, rue d'Isly (service des affaires indigènes). »

***

Publications récentes. — M. A. *de Meissas*, qui professe un cours libre de Patristique à l'École des Hautes Études, section des Sciences Religieuses, a publié chez Roger et Chernowiz, en tirage à part, une *Nouvelle étude sur l'histoire des Trois Chapitres* qui a paru dans les « Annales de Philosophie chrétienne »

du mois de juillet. Il s'agit d'écrits de Théodore de Mopsueste, d'Ibas d'Édesse et de Théodore de Cyr, jugés orthodoxes par le Concile de Chalcédoine, puis condamnés comme hérétiques par le cinquième concile œcuménique de Constantinople sur les ordres de Justinien. Les papes Vigile et Pélage Ier n'eurent pas le courage de résister à l'empereur. L'histoire connue de leurs tergiversations et de leur soumission a été reprise par M. de Meissas, avec de nouveaux détails propres à montrer le triste état moral des candidats à l'évêché de Rome à cette époque.

— Le 15e volume de la « Bibliothèque de vulgarisation du Musée Guimet » est particulièrement intéressant. Il contient quatre conférences faites au Musée en 1903-1904 : Les clans japonais sous les Tokougawa, par M. *Maurice Courant* (p. 1 à 82) ; Les apôtres chez les anthropophages (sur les Actes d'André et de Mathias), par M. *Salomon Reinach* (p. 83 à 108) ; Les peintures préhistoriques de la caverne d'Altamira (Espagne), par M. *Émile Cartailhac* (p. 109 à 133) et La sorcellerie et les sorciers chez les Romains, par M. *R. Cagnat* (p. 134 à 175).

J. R.

— Nos lecteurs n'ont pas oublié les études sur la mythologie slave de M. Louis Léger qui ont paru ici même et qui depuis ont été réunies en un volume (librairie E. Leroux). Cet ouvrage vient d'être traduit en langue serbe par M. Agatonovitch, professeur au gymnase de Nich. Ce volume fait partie des publications du fonds Kolarats (Belgrade, 1904). Le traducteur l'a fait précéder d'une notice sur l'auteur et d'une introduction sur les études mythologiques. Il y a ajouté quelques observations qui complètent parfois le texte de M. Léger.

— Nous ne saurions passer sous silence les communications présentées par notre collaborateur M. Derenbourg au Congrès de Philosophie de Genève (section d'histoire des sciences) : elles intéressent en effet de la façon la plus directe l'histoire de l'influence des théories cosmologiques et scientifiques de la Grèce sur la pensée musulmane. Nous en extrayons les principaux traits des *Notes critiques sur les manuscrits arabes de la bibliothèque nationale de Madrid* récemment publiées par M. Derenbourg (Paris, G. Maurin, 1904). La première notice avait trait au ms. XXXVII, Gg 36. « Ce précieux manuscrit, dit M. D., unique à ma connaissance, tout entier écrit de la même main, porte la date de 554 (1159) comme celle de la composition. Sur cette date de 554, voir M. Steinschneider, *Die hebraischen Uebersetzungen des Mittelalters* (Berlin, 1903), p. 111, n° 17, avec un point d'exclamation. Le manuscrit m'a laissé l'impression d'une écriture peu postérieure à la mort de l'auteur en 595 (1198) : il est très probablement du XIIIe siècle. Son contenu peut être comparé utilement à celui du manuscrit 5900 de notre Bibliothèque Nationale, dont j'ai donné le détail dans mes *Manuscrits arabes de la collection Schefer*, p. 44. L'original arabe des etits écrits d'Averroès sur la physique d'Aristote passait pour perdu avant la

découverte de ce manuscrit. » Les commentaires contenus dans cette important recueil se rapportent au livre Φυσικῆς ἀκροάσεως, au Περὶ οὐρανοῦ καὶ κόσμου, au Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς, au Μετέωρα, au Περὶ ψυχῆς, etc. Les textes contenus dans les deux mss. suivants ont trait à l'introduction de la médecine grecque dans le monde mahométan. L'un (CXXV (Gg 147) est une traduction du Περὶ ὕλης ἰατρικῆς de Dioscoride, œuvre d'Étienne fils de Basile, qui vivait sous le khalifat d'Al-Moutawakkil (233-247 = 847-861) et d'Honain ibn Ishâk qui mourut en 260 (873). « Ce manuscrit, d'écriture magrébrine, m'a paru, dit M. D., être de la seconde moitié du VIe siècle de l'hégire, du XIIe de notre ère. Telle est aussi l'opinion de Simonet, *Glosario*, p. CXLIX. Ce manuscrit doit être ajouté, ainsi que le manuscrit CCXXXIII (Gg 257), à la littérature de cette version arabe, chez Leclerc, *Médecine arabe*, I, p. 236-239, chez M. Steinschneider, *Die griechischen Aertzte in arabischen Uebersetzungen*, dans Virchow, *Archiv. f. pathologische Anatomie*, CXIV (Berlin, 1890), p. 480-483, et chez Brockelmann, *Arabische Litteratur*, I, p. 206. — Le manuscrit CCXXXIII (Gg 257) est à rapprocher du précédent; il contient en effet un fragment d'un commentaire anonyme très bref sur la Matière médicale de Dioscoride. — M. D. estime qu'on se trouve ici en présence d'un exemplaire, malheureusement incomplet, de l'ouvrage, composé à Cordoue en 372 (982) par Abou Dâwoud Solaiman ibn Hassân, connu sous le nom d'Ibn Djoldjol.

L'Histoire des Religions à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — *Séance du 1er juillet*. M. *Gauckler*, directeur des antiquités et des arts de la régence de Tunis, annonce à l'Académie qu'il vient de découvrir le théâtre romain de Carthage, que jusqu'ici l'on croyait détruit. On a déjà dégagé de terre une statue représentant un Apollon debout auprès d'un trépied autour duquel est enroulé un serpent.

Séance du 8 juillet. M. *Ph. Berger* annonce, de la part de M. Gauckler, une découverte faite par M. Sadoux au cours de fouilles sur l'emplacement du capitole de Dougga. C'est l'inscription dédicatoire d'un temple de Massinissa. Elle est écrite en phénicien et en libyque.

M. *Maurice Croiset* étudie le Dionysalexandros du poète comique Cratinos d'après le sommaire qui en a été récemment retrouvé et publié. « Ce morceau permet d'établir, d'abord que la comédie mythologique avait à Athènes, au cinquième siècle, une tendance satirique aussi bien que la comédie mélangée de fantaisie et d'observation telle que nous la trouvons chez Aristophane ; en second lieu, que les pièces tirées de la mythologie avaient même structure que les autres. C'est ce que montre M Croiset en reconstituant, d'après le sommaire conservé, la division des scènes et en faisant voir que cette division répond au type ordinaire des comédies d'Aristophane. Il indique en même temps, par conjecture, ce que pouvait être la première partie de la pièce dont l'analyse n'a pas été conservée. Enfin il établit par un rapprochement entre la pièce de Cratinos et un fragment des « Moirai » d'Hermippos que la première a dû être

jouée aux Lénéennes de l'année 438 (C. R. d'après la *Revue critique* (19 sept. 1904).

Séance du 22 juillet. M. *Bouché-Leclercq* commence la lecture d'une communication sur le culte dynastique en Égypte au temps des Lagides. Cette lecture est continuée à la séance suivante.

Séance du 5 août. M. *Noël Valois*, désigné comme lecteur pour la séance publique annuelle des cinq Académies, y lira une étude sur la croyance à la fin du monde dans les derniers siècles du moyen âge.

Séance du 13 août. M. *Homolle* présente, au nom de M. Marcel Le Tourneau, des aquarelles représentant neuf croix byzantines conservées dans des monastères thessaliens. Elles sont en bois sculpté, orné de pierreries et d'émaux, et portent des sujets tirés de la vie du Christ et de la Vierge. Dans les inscriptions gravées se trouvent les légendes de chaque scène et aussi les noms du donateur et de l'artiste. L'une d'elles est datée de 1610.

Séance du 19 août. M. *Clermont-Ganneau* communique de la part de M. le marquis de Vogüé, une note de M. Euting, correspondant de l'Académie, au sujet d'une inscription hébraïque relative à la synagogue de Tâdif.

M. *E. Chatelain* communique plusieurs plaquettes du début du XVIe siècle qui étaient ignorées des bibliographes et qu'il a découvertes à l'intérieur d'anciennes reliures de la Bibliothèque de l'Université. Parmi ces documents nous notons : une *Vie et légende de Monsieur Saint George*, traduite de Jacques de Varazze (vers 1526); un fragment du *Blazon des hérétiques* de Pierre Gringore, imprimé en 1524 par Jérôme Jacob à Saint-Nicolas-du-Port, etc.

M. *Clermont-Ganneau* lit un mémoire sur l'origine des noms Didon et Tanit. Cette lecture est suivie de quelques observations présentées par MM. Weil et Bouché-Leclercq.

Séance du 26 août. M. *Clermont-Ganneau* communique une note de M. le marquis de Vogüé relative à une statuette d'Isis portant une inscription phénicienne gravée à la pointe. Cette statuette déjà signalée par M. Maspero est conservée au Musée du Caire. Elle remonte à la première moitié du IVe siècle avant J.-C. La dédicace fournit un intéressant exemple d'identification entre l'Achtoret phénicienne et l'Isis égyptienne.

M. *Homolle* lit une lettre adressée par M. Holleaux à M. le duc de Loubat : elle annonce la découverte, à Délos, dans une maison située près du théâtre, d'une remarquable mosaïque, probablement du IIIe siècle avant J.-C., représentant Dionysos à chevalaur un tigre et armé d'un thyrse.

Séance du 2 septembre. M. *Clermont-Ganneau* lit deux communications relatives l'une au dieu Ogenès, l'autre à Hermès-Héraklès et à Eschmoun-Melkarth.

Séance du 23 septembre. M. *Ph. Berger* communique une série d'inscriptions funéraires puniques relevées par le P. Delattre au cours de ses fouilles à Carthage, et aussi la photographie d'un sarcophage en marbre blanc peint découvert dans les mêmes fouilles ; sur chacun des deux frontons est sculptée

en relief la nymphe Scylla. Elle a les bras étendus et de ses reins s'élancent des chiens. Ce sujet se trouvait peint sur un autre sarcophage découvert par le P. Delattre ; la même représentation a été signalée à l'Académie en 1895 par M. Berger à propos du mausolée néo-punique d'El-Amrouni. Il est à remarquer aussi que le mythe de Scylla n'était connu à Carthage que par des monuments romains.

Séance du 30 septembre. M. *Jean Clédat*, de la Mission archéologique du Caire, communique le résultat de ses deux nouvelles séries de fouilles effectuées pendant les deux hivers de 1903 et 1904 dans le monastère de l'Apa Apollo, à Baouît (Haute-Égypte). Ces travaux ont permis de dégager encore une trentaine de chapelles funéraires peintes à fresque.

M. *Révillout*, conservateur du Musée du Louvre, communique un mémoire sur un personnage du *Livre des Rois* d'Égypte nommé Amenrameri et sur le roi Ammahorerouu.

— L'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres avait délégué au Congrès de Bâle M. H. Derenbourg dont nous sommes heureux de pouvoir reproduire ici l'allocution à la séance d'ouverture du Congrès : « L'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres de l'Institut de France, qui m'a fait l'honneur de me désigner pour la représenter au Congrès de l'Histoire des religions réuni à Bâle, ne pouvait pas se désintéresser de votre œuvre. Ses membres en effet sont tous adonnés, plus ou moins exclusivement, à l'histoire des religions, dont ils observent, chacun dans son champ d'études, les manifestations, les phases, les caractères et les tendances, dont ils suivent, avec des compétences égales et diverses, les évolutions historiques dans l'espace et dans le temps. Mes confrères m'ont chargé de vous exprimer une confiance aussi absolue que justifiée dans la direction scientifique que vous saurez donner à vos travaux, une espérance légitime de résultats nouveaux, atteints, entrevus ou même recherchés dans la bonne voie avec critique, méthode, sagesse, calme et sérénité. »

*
* *

Académie des Sciences morales et politiques. — A la séance du 9 juillet 1904, M. Boutroux a présenté en ces termes à l'Académie un groupe de travaux intéressant l'histoire religieuse : « J'ai l'honneur de présenter à l'Académie, de la part de M. Picavet, secrétaire du Collège de France, directeur-adjoint à l'École des Hautes Études, quatre publications, dont une a pour auteur M. Picavet lui-même, et dont les trois autres sont l'œuvre de trois de ses élèves, à qui elles ont valu le diplôme de l'École pour les sciences religieuses. La première, celle de M. Picavet, intitulée : *La Restauration thomiste au* XIX*e siècle*, est extraite de la *Revue de l'Université de Bruxelles*. Elle contient, outre des observations intéressantes sur le néo-thomisme belge, un exposé gé-

néral, impartialement historique, de la manière dont s'est opérée, au XIXe siècle, dans l'Église catholique, la restauration du thomisme, et elle développe les résultats intellectuels et pratiques auxquels cette restauration a donné lieu. La seconde, intitulée : *Les idées morales chez les hétérodoxes latins au début du* XIIIe *siècle*, par M. P. Alphandéry, a pour objet de montrer comment, vers le commencement du XIIIe siècle, se manifestèrent, en dehors de l'Église, des tendances vers une piété individuelle et une indépendance morale et religieuse, qui préparèrent le succès des ordres mendiants dans leur œuvre de relèvement moral du monde laïque. — M. Luquet, dans une étude intitulée : *Aristote et l'Université de Paris pendant le* XIIIe *siècle*, chapitre d'un travail d'ensemble en préparation sur la connaissance que le moyen âge eut d'Aristote, s'efforce de déterminer avec précision, par une analyse minutieuse des faits, les rapports, tantôt d'alliance, tantôt d'antagonisme, qui existèrent, au moyen âge, entre la philosophie et la théologie. — M. Jean Ebersolt, dans un *Essai sur Bérenger de Tours et la controverse sacramentaire au* XIe *siècle*, expose à un point de vue scrupuleusement historique et critique, le dernier assaut qu'eut à subir de la part du spiritualisme symboliste, la doctrine de la transsubstantiation, avant d'être érigée en dogme par le concile de Latran de 1215. Ces divers travaux témoignent, chacun à sa manière, de l'activité féconde et de l'esprit hautement scientifique qui caractérisent la section des sciences religieuses de l'École pratique des Hautes Études ». La publication de notre collaborateur M. Picavet, signalée plus haut par M. Boutroux, forme un chapitre de l'*Esquisse d'une histoire générale et comparée des phylosophies médiévales*, tout récemment parue chez Alcan et dont il sera rendu compte sans retard dans la Revue.

P. A.

HOLLANDE

M. *H. J. Elhorst* a publié dans « Teyler's Theologisch Tijdschrift » (2e année, no 2) une intéressante étude sur l'*Ephod*, l'objet mystérieux qui figure avec les Urim et les Thumim parmi les attributs sacerdotaux du grand prêtre juif. Il aboutit à la conclusion que l'éphod a été, à l'origine, une ceinture avec une poche contenant les appareils dont le prêtre se servait pour rendre des oracles. Cette ceinture était aussi portée dans certains cas par l'image du dieu. Plus tard, dans le code sacerdotal, éphod devint le nom de l'ornement auquel était fixé le chôshên qui contenait les Urim et Thumim; mais à l'origine ce mot désignait sans doute la garniture tout entière.

— La « Société de La Haye pour la défense de la religion chrétienne », qui a déjà suscité de nombreux travaux d'excellente critique historique, nous fait connaître les sujets qu'elle a mis au concours pour les années suivantes :

I. Avant le 15 décembre 1905 : 1° Exposition critique des raisons philoso-

phiques par lesquelles le protestantisme réformé a été fondé et défendu par ses plus anciens représentants ;

2° A quels motifs faut-il attribuer que dans les évangiles synoptiques nous n'ayons pas une description positive de la prédication et de la vie de Jésus ? Quelle influence la reconnaissance de ce fait doit-elle exercer sur la prédication et l'instruction religieuse?

II. Avant le 15 décembre 1906 : Recherches sur le contenu et l'origine d'un écrit hébreu ou araméen qui a été fondu dans les évangiles canoniques.

Les mémoires, en hollandais, en latin, en français ou en allemand, lisiblement écrits en caractères latins, non signés et accompagnés d'une devise, doivent être adressés au secrétaire, M. le pasteur Berlage, à Amsterdam. Le prix est de 400 florins.

J. R.

Le Gérant : Ernest Leroux.

LE SHINNTOÏSME

(*Suite*[1])

Dans ce tableau d'ensemble, où nous venons de voir se ranger toute la série des choses et des énergies physiques, nous avons observé, du règne sidéral au règne minéral terrestre[2], le monde inorganique tout entier ; mais pour achever ce dénombrement des dieux primitifs, il nous reste encore à signaler les êtres du monde organique, c'est-à-dire les plantes et les animaux.

Le culte des plantes s'explique assez par la richesse de la végétation japonaise. Aux causes d'ordre général qui, partout ailleurs, ont fait de l'adoration des arbres une des plus antiques croyances humaines[3], venait s'ajouter ici l'envahissement d'une flore qui s'imposait aux esprits par sa grandeur, en même temps qu'elle fournissait presque tous les matériaux de la civilisation indigène. De la montagne puissante, avec ses noires forêts, à la plaine féconde où pullulaient toutes les espèces sauvages ou cultivées[4], les anciens Japonais ne

1) Voy. t. XLIX, pp. 1-33, 127-153, 306-325 et t. L, 149-199.

2) Nous avons déjà rencontré, en effet, les dieux du minéral (p. 177, n. 2), de l'argile (p. 178, n. 1). Le culte des pierres, il est vrai, n'est pas très développé dans le vieux Shinntô, et c'est ainsi qu'on n'y découvre point de dieu des pierres en général, tandis qu'on y trouve, par exemple, un dieu des arbres. Mais les pierres n'en sont pas moins animées (p. 130, n. 2), sans doute parce qu'elles recèlent le feu (p. 181, n. 3) ; et de là un germe de fétichisme dont nous observerons l'épanouissement aux *Dieux-esprits*.

3) J. G. Frazer, *The Golden Bough* (le t. III de la trad. française par R. Stiébel et J. Toutain contiendra les Cultes agraires et sylvestres) ; J. H. Philpot, *The sacred Tree*, 1897 ; Mannhardt, *Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme* ; Marillier, dans *Rev. d'Hist. des religions*, XXXV, 340 ; etc.

4) Dans le K, qui n'est pourtant, en majeure partie, qu'un recueil d'annales très sec, on peut identifier déjà environ 70 espèces diverses.

voyaient de tous côtés qu'une végétation exubérante ; et lorsqu'ils cherchèrent d'instinct une image pour baptiser leur archipel, ils choisirent tout de suite ses deux aspects verdoyants, terres agrestes et champs de riz, pour les résumer dans ce nom typique : « la luxuriante contrée de la prairie de roseaux, et des jeunes épis frais »[1]. On ne s'étonnera donc pas de trouver, entre les premières divinités engendrées par le couple créateur, d'une part « la Princesse des champs où pousse le chaume pour les toits[2] », c'est-à-dire la déesse de toutes les plantes herbacées[3], et d'autre part « le Père des arbres »[4], le patriarche des forêts. Ce dernier se multiplie à son tour en plusieurs êtres pareils à lui[5]. Il se diversifie aussi, et à côté de ce dieu fondamental, qui personnifie sur-

1) Toyo-ashi-hara no midzou-ho no Kouni. K, 107 ; R VIII, 194 ; etc. (*Toyo*, luxuriant ; *ashi*, espèce de roseau, peut-être le *Phragmites Roxburgii* ; *hara*, prairie ; *midzou*, employé dans les mots composés pour désigner toute chose d'apparence jeune et fraîche ; *ho*, épi). Cf. aussi l'expression Ashi-hara no naka-tsou Kouni (K, 37, 94, 101, 103, 105, 106, etc.), c'est-à-dire, soit « le Pays central des prairies de roseaux », suivant la notion patriotique en vertu de laquelle chaque peuple, en proportion même de sa sauvagerie ou de son isolement, se croit le vrai centre du monde, soit « le Pays situé au milieu des prairies de roseaux », ce qui rendrait bien l'impression des premiers colonisateurs, jetés en pleine nature inculte (cf. K, 149). A l'inverse, pour un développement plus marqué du côté cultivé de la région, nous avons l'expression : Ashi-hara no tchi-i-ho-aki no midzou-ho no Kouni (*tchi-i-ho-aki*, de quinze cents automnes. N, I, 77). Dans tous les cas, c'est à la flore que sont empruntées les épithètes descriptives du pays.

2) Voir plus haut, p. 193, n. 5. Son autre nom, Noudzoutchi (*nou*, champ ; *tsou*, gén. ; *tchi*, le terme honorifique), montre assez qu'il s'agit d'une divinité des campagnes en général. Cf. d'ailleurs le K, 27, et le *Enghishiki*, vol. 7, qui nous signale son culte.

3) Cette large fonction, nettement indiquée par le N, I, 18, se précise mieux encore dans le nom de Kousa-kaya-himé (princesse des chaumes et des plantes herbacées), que donne à la déesse un chant du *Foubokouwakashô* (voy. Florenz, op. cit., p. 315).

4) Koukou-no-tchi. K, 27 ; N, I, 18, qui le caractérise comme « l'ancêtre des arbres » (*Ki no oya*).

5) N, I, 22, qui, à la différence de N, I, 18, emploie expressément le suffixe du pluriel, *tatchi*. Il faut donc admettre plusieurs grands dieux des arbres, malgré les efforts des commentateurs pour ramener de vive force le second texte au premier. Cette multiplicité est d'ailleurs conforme à ce que nous avions déjà constaté pour les dieux de la mer et des montagnes.

tout le Tronc des arbres[1], nous voyons apparaître le dieu de la Fourche des branches[2] ou le dieu protecteur des Feuilles[3], en même temps que telle espèce, comme le chêne, devient l'objet d'une adoration spéciale, au moins dans certaines régions du pays[4]. Une curieuse légende nous conte enfin comment Szannoô, arrachant et dispersant les poils de son corps[5], produisit les cèdres[6] et les camphriers[7] pour la cons-

1) Koukou vient sans doute de *kouki*, tige, tronc, bien qu'on puisse y voir aussi une transformation de *ki-ki* ou *ko-ko*, redoublement de *ki* ou *ko*, arbre.

2) Ki no mata no Kami, K, 75.

3) Ha-mori no Kami. Mentionné dans le *Ohghi-shô*, dans le *Makoura-no-sôshi*, dans le *Meï-tokou-ki*; cf. note suivante.

4) K, 314 : « Combien terrible est le chêne sacré!... » Cf. aussi K, 220, 235, 312; N, I, 176, 199, 296, etc. — Aux fêtes d'Ise, une barque allait aborder, en profitant de la marée haute, l'île escarpée de Sasara, à l'est de Foutami; là, on coupait des feuilles de chêne, qui tombaient sur les vagues; celles qui surnageaient étaient appelées Kashika no kami, le dieu du Chêne (*Meï-tokou-ki*, trad. Florenz, *op. cit.*, p. 315). — Le *kashika* (ou *kashiwa*) est le *quercus dentata*. On employait d'ailleurs ce mot pour désigner toutes les espèces de feuilles dont on se servait comme de coupes pour boire le vin de riz (voy. K, 248, 283, etc., et cf. T, XXII, part. 1, p. 44). Pour les autres espèces de chênes connues des Japonais primitifs, voir Chamberlain, *Kojiki*, introd., pp. XXXIV et XXXV. (Dans le N, I, 290, histoire merveilleuse de deux *kounoughi*, *quercus serrata*, qui s'élèvent soudainement et entrecroisent leurs rameaux sur la route). Quant au culte du chêne en général, qui s'explique assez par la majesté de cet arbre, en même temps que par la persistance des feuilles de certaines espèces en hiver, cf. Frazer, *op. cit.*, I, 58, 64, II, 285, 286, 291, 292; Lubbock, *op. cit.*, 291; P. Decharme, *Mythologie de la Grèce antique*, 14; Bouché-Leclercq, *op. cit.*, II, 279, 349; C. Botticher, *Der Baumkultus der Hellenen*, 111 seq.; Preller, *Römische Mythologie*, I, 108; Lang, *op. cit.*, 522; Marillier, dans *Rev. d'Hist. des religions*, XXXVII, 372-373; etc.

5) N, I, 58. Il commence par se dépouiller de cette barbe fabuleuse qui, dès le moment de sa naissance, descendait « en face de son cœur », (K, 44), et qui maintenant va engendrer les cèdres géants de la contrée. — D'après une autre version (N, *ibid.*), c'est son fils Itakérou qui, descendant du ciel, apporte avec lui les graines des arbres, les sème à travers les îles, en commençant par Tsoukoushi, et fait ainsi verdoyer toutes les montagnes de l'archipel. D'où le nom de « dieu méritoire » (Isaoshi no Kami), sous lequel il était adoré dans le pays de Ki. Au reste, la variante qui attribue ce bienfait à Szannoô ajoute aussi que ses divers enfants ensemencèrent pareillement la terre, puis qu'ils passèrent dans ce même pays des Arbres, sur lequel cf. p. 179, n. 2.

6) *Soughi* (*Cryptomeria japonica*).

7) *Kousou-no-ki* (*Cinnamomum camphora*).

truction des « richesses flottantes »[1], les thuyas[2] pour l'érection des « beaux palais »[3], les podocarpes[4] pour la fabrication des « réceptacles où la race des hommes visibles devait reposer dans les lointaines sépultures »[5], tandis que, pour la

1) *Oukou-takara*; c'est-à-dire des vaisseaux. — On s'attendrait plutôt à voir apparaître ici le chêne, préféré depuis pour les constructions navales, et dont le bois est aussi dur que celui du camphrier est fragile; mais il semble bien que les Japonais primitifs employaient cette dernière essence, à en juger par le vieux mythe où intervient un « céleste bateau de camphrier dur comme le roc » (ama no iha-kousou-boune. K, 28 et N, I, 19).

2) *Hinoki*. Voir plus haut, p. 179, n. 5.

3) Ou des temples, le mot *miya* ayant les deux sens. M. Florenz incline pour la seconde interprétation, à cause de l'emploi du *hinoki* dans les bâtiments shinntoïstes (*op. cit.*, p. 137, n. 60); la première cependant nous semble préférable, car il serait étrange que, dans cette énumération, on eût justement omis le point le plus important, c'est-à-dire les habitations humaines.

4) *Maki* (*Podocarpus macrophylla*). — Pour le rôle économique de tous ces arbres, cf. Geerts, *Catalogue of the japanese kinds of woods*, T, IV, p. 1 seq.; J. J. Rein, *Japan*, II, p. 276 seq.; F. V. Dickins, dans le *Handbook*, *Introd.*, p. 57; etc.

5) Remarquons que le bois, dur et incorruptible, de diverses espèces de podocarpes était employé, en Nouvelle-Zélande notamment, pour faire les pirogues, et que, d'autre part, chez les peuples émigrés d'outre-mer, les pirogues servent souvent de cercueils (H. Spencer, *Sociologie*, I, 290, en donne la raison probable, qui était de fournir aux morts le moyen de rejoindre leurs aïeux dans l'ancienne patrie; et il cite justement le cas des Maoris, qui avaient coutume de mettre, tantôt un canot, ou des voiles et des rames, ou une partie de canot dans le tombeau du défunt, tantôt le corps d'un chef dans un coffre en forme de canot. Cf. d'ailleurs le même usage de la pirogue-cercueil chez d'autres peuples océaniens, depuis les Moros des Philippines, *Japan Mail*, 8 oct. 1904, p. 407, jusqu'à diverses tribus de Madagascar, E. F. Gautier, *Madagascar*, 369). L'emploi funèbre du podocarpe ne serait-il pas, chez les Japonais primitifs, une survivance des vieux souvenirs attachés à leurs origines océaniennes? En particulier, n'aurions-nous pas ici l'explication du mystérieux « vaisseau de deuil » qui joue le rôle du cheval de Troie ou, plus exactement, du cercueil d'Hastings, dans la légende de Djinnghô? (K, 235; et cf., tout près de là, *Ibid.*, 231, la mention du podocarpe, dont la fameuse impératrice emploie les cendres à titre magique). Enfin, ne pourrions-nous pas voir un dernier vestige de cette coutume dans le lancement des petits bateaux illuminés qui, après la fête des morts, reconduisent les âmes à leurs lointaines demeures? (Sur ce rite, auquel j'ai assisté il y a une dizaine d'années, voy. L. Hearn, *op. cit.*, I, 109 seq.).

Au dernier moment, je trouve mon hypothèse confirmée par le témoignage d'un voyageur chinois qui, visitant le Japon en l'an 600, donc plus d'un siècle avant la publication de nos anciens documents, note ce trait décisif : « Au moment des funérailles, le corps est placé dans un bateau qu'on traîne sur la

nourrir, il semait et faisait croître « les quatre-vingts espèces de fruits »[1]. A ce mythe, ajoutez le récit fameux où l'on voit naître, du cadavre d'Ouké-motchi[2], le millet[3], le panic[4], le riz[5], les blés[6], les diverses espèces de haricots[7], et vous aurez en somme tous les éléments utiles de la culture indigène. Ces légendes nous permettent aussi de découvrir les vrais motifs de la phytolâtrie shinntoïste. Le monde végétal, animé d'abord parce que la plante est un être vivant, qui germe, grandit et meurt sous les yeux de l'homme, parce que le bois contient l'étincelle du feu, parce que le vent et l'écho donnent aux forêts une voix mystérieuse[8], a été adoré surtout parce qu'il représentait la nourriture essentielle du

terre ferme; ou bien, parfois, on se sert d'un petit char. » (E. H. Parker, *Ma Twan-Lin's Account of Japan up to A. D. 1200*, T. XXII, part. 1, p. 44).

1) Litt., *ko-dané*, « graines d'arbres ». — On pourra se rendre compte de ce qu'étaient ces fruits en consultant les deux listes de plantes primitives données par M. Chamberlain, *Kojiki*, introd., pp. XXXIII-XXXV.

2) Cf. plus haut, p. 134, n. 8.

3) *Awa* (*panicum italicum*), notre « millet des oiseaux ».

4) *Hiwé*, aujourd'hui *hiyé*, le panic pied-de-coq (*panicum crus-galli*).

5) *Iné*. — Précieux à un double titre, puisqu'il donne aussi « l'auguste liqueur » si souvent célébrée dans nos documents (K, 81, 238-239, 253, 287, 323, 325, etc.).

6) *Moughi*, nom collectif pour le froment (*ko-moughi*) et l'orge (*oh-moughi*).

7) A savoir le gros haricot appelé *mamé* (*soja hispida*), et le petit haricot appelé *adzouki* (*phaseolus radiatus*). — Cette énumération n'en constitue pas moins le groupe des « cinq céréales » traditionnelles (N, 1, 21, 27, etc.). Cf. E. Kinch, *List of plants used for food in Japan*, T. XI, part. 1, pp. 1 seq. et 31 seq. ; Rein, *op. cit.*, II, 58 seq. ; Chamberlain, *Things japanese*, 20, n. 1; *Handbook*, *Introd.*, 57 ; Satow, dans T, VII, part. 4, p. 444, n. 1 ; etc.

8) Voy. plus haut, p. 181, n. 3 et p. 130, n. 2. Pour les arbres, en particulier, d'autres motifs encore interviennent, depuis la simple impression produite par leur grandeur (K, 274, 322, 323, etc., et notamment N, I, 199, où cette raison est bien indiquée), jusqu'à la reconnaissance qu'ils éveillent chez l'homme en le sauvant des bêtes féroces ou des guerriers (N, I, 114 et 344, où le motif est aussi donné très nettement); et le tout aboutit souvent à un véritable sentiment filial (N, I, 114) ou fraternel (N, I, 200, 344). — Cet état de choses dans le Shinntô contribue à prouver l'inexactitude des théories qui donnent au culte des plantes une origine funéraire (H. Spencer, *op. cit.*, 495 et pass., Grant Allen, *op. cit.*, 127 seq., 272 seq., etc. ; pour ce dernier auteur, cf. la critique plus générale de Marillier, dans *Revue philosophique*, XLVIII, pp. 240 seq., 254 et pass.).

peuple, donc la base nécessaire de tout l'ordre social[1], en même temps que la matière des habitations, depuis le chaume des huttes jusqu'aux bois précieux des temples. Ces mêmes raisons devaient tendre à développer la croyance aux esprits des plantes[2], non seulement à l'Esprit des arbres[3] en général, mais bien plus encore aux esprits spéciaux qui remplissaient des fonctions utiles, comme l'Esprit du riz[4] ou comme l'Esprit du bois de construction[5]. Et à leur tour, ces conceptions animistes, fortifiées par une observation attentive de la vertu

1) De même que, dans le vieux Japon physiocrate, les agriculteurs étaient honorés comme représentant la première classe du peuple. — Voir d'ailleurs plus haut, p. 133, n. 2.

2) Conception commune à bien des peuples, depuis les anciens Grecs (J. Murr, *Die Pflanzenwelt in der Griechischen Mythologie*, 1890), jusqu'aux Malais (Marsden, *History of Sumatra*, p. 301). — Pour cette évolution du naturisme à l'animisme, cf. Marillier, *loc. cit.*, p. 260 et pass.

3) Ko-tama (dans le *Wamyôsho*; cf. Florenz, *op. cit.*, p. 315). — Pour la croyance actuelle, voy. L. Hearn, *op. cit.*, 251, 258, 302, 305, 360, 600, 614, et en particulier 303, 358 seq., 427, 598.

4) Ougha no Mi-tama, R VIII, 191, 194, 209. — Une glose de ce texte du x[e] siècle rappelle la coutume, sans doute beaucoup plus ancienne, de répandre du riz dans la hutte d'une femme enceinte pour écarter les mauvais esprits. — Cf. la divinisation du riz chez les Karens (E. B. Cross, *On the Karens*, dans *Journ. of the Amer. Orient. Soc.*, IV, 309), chez les Dayaks (Spencer Saint-John, *Life in the Forests of the Far-East*, I, 187); du blé, dans l'Inde antique (V. Henry, *op. cit.*, 107); du maïs, des haricots au Nicaragua, au Pérou (Lubbock, *op. cit.*, 289); des céréales en général (Frazer, *op. cit.*, I, 330 seq.; Marillier, dans *Rev. d'Hist. des religions*, XXXVII, 384; etc.).

5) C'est ainsi que se présente Koukou-no-tchi dans le R VIII, 191, 194, 209. — D'où les rites propitiatoires décrits dans ce rituel, pour l'abattage des bois de construction destinés au palais : des prêtres, armés de la hache sacrée, portaient à l'arbre le premier coup; des ouvriers achevaient la besogne; et avant d'enlever le tronc, on en coupait les deux bouts, qui constituaient l'offrande religieuse (R VIII, 193-194, 196). Cette cérémonie n'était d'ailleurs qu'une forme plus solennelle des prières usitées, en pareil cas, par tout bûcheron. Dans telle province, après la chute de l'arbre, il cassait une branche, qu'il plantait sur le tronçon abattu; dans telle autre, avant de commencer son travail, il détachait aussi une branche, qu'il dressait en face du tronc, à côté de sa cognée : puis il frappait des mains et s'inclinait, en demandant à l'esprit de l'arbre la permission de l'abattre, de même que, par exemple, les Aïnous demandent pardon à leur ours avant de le sacrifier. (Satow, d'après Maboutchi, sur R VIII, 196; et voir aussi N, II, 271). Cf. les rites propitiatoires des nègres de Guinée, qui font d'abord un sacrifice à l'arbre qu'ils veulent couper (Tylor, *op. cit.*,

des simples[1], allaient apporter à la magie ses éléments végétaux, l'ail sauvage[2], la pêche brillante[3] ou la plante de longue

II, 281); des Katodis, qui, avant de s'attaquer à l'arbre, déposent des offrandes auprès d'un arbre de même espèce (Frazer, *op. cit.*, I, 63); des indigènes du Gilgit, qui commencent par asperger l'arbre avec du sang de chèvre (Marillier, *op. cit.*, 239); etc.

1) Cueillette périodique des plantes médicinales (*kousourighari*) à la cour, N, II, 141, 143, 145, 288; chant de l'empereur Ohdjinn, parlant de l'ail sauvage qu'il est allé récolter, K, 248; herboristes amenés de Corée, au VIe siècle, N, II, 72; etc. Pour l'historique de cet emploi des simples, cf. Whitney, *Notes on the history of medical progress in Japan*, dans T, XXII, part. 4, p. 245 seq.

2) Le *noubirou* (*allium nipponicum*), N, I, 127, etc. — Yamato-dakè, victime des enchantements d'un daim blanc sur la montagne, prend une tige d'ail, l'en frappe à l'œil et le tue (K, 213; N, I, 208). C'est pourquoi, dit ce dernier texte, tous les voyageurs qui traversaient cette montagne eurent soin désormais de mâcher de l'ail et d'en frotter hommes, bétail et chevaux, pour les préserver de l'haleine du dieu. — L'ail au violent parfum, terreur des mauvais esprits, est pareillement employé en Chine; mais comme on en retrouve l'usage religieux en des pays aussi éloignés que l'antique Égypte ou l'ancienne Gaule, cette coïncidence ne prouve évidemment pas un emprunt des Japonais aux Chinois. (Cf. de Groot-Chavannes, *op. cit.*, I, 333, 336, 345, II, 640.)

3) Les trois pêches qui, lancées contre les foudres infernales, favorisèrent la fuite d'Izanaghi, sont déifiées en souvenir de ce mythe et deviennent « l'Auguste grand fruit divin » (Oh-kamou-dzou-mi no Mikoto. K, 37. Cf. d'ailleurs p. XLV, n. 58). De là, dit le N, I, 30, l'usage rituel des pêches (*momo*) pour chasser les mauvais esprits. — Faut-il voir dans ce mythe une influence chinoise, comme le pensent M. Chamberlain (*Kojiki*, *Introd.*, p. LXIX), M. Aston (sur N, I, 30) et M. Florenz (*op. cit.*, p. 65, n. 82)? Évidemment, le pêcher joue en Chine un rôle magique (voir de Groot, *op. cit.*, I, pp. 7, n. 1, 292 seq., 326; II, 430, n. 4, 599 seq., 603 seq., 640). Mais les Japonais ne devaient-ils pas le remarquer aussi, d'une manière toute spontanée, en raison de son fruit vermeil, étant donné que pour eux, comme nous le verrons plus tard, toute chose rouge était merveilleuse? Dans la cérémonie de l'expulsion des démons (*oni-yarai*), on faisait intervenir des bâtons, des arcs en bois de pêcher, mais aussi en bois de camélia, le grand arbre qui là-bas se couvre de larges fleurs sanglantes, ou encore en bois de houx, l'arbuste aux feuilles épineuses, hostiles, dont les baies encore sont d'un rouge vif (voy. K, 274, 323; N, I, 30, II, 389). Or, ce culte de la couleur rouge n'est pas plus continental qu'océanien, et c'est ainsi qu'on a pu le constater, très développé, en Nouvelle-Zélande (voy. Taylor, *op. cit.*, p. 95). Rien de plus normal, en effet, chez des peuples amoureux de l'éclat, comme tous les primitifs, et rapprochés d'ailleurs par une commune religion solaire. Il serait donc téméraire d'affirmer, ici encore, un emprunt chinois, qui est possible, mais qu'aucune preuve ne démontre, et nous verrons bientôt qu'il est plus naturel de rattacher cette vieille notion japonaise aux souvenirs du

vie[1], tandis que l'antique cléyère sacrée, « au terrible Esprit[2] », étendait sur le Shinntô ses longs rameaux toujours verts[3], éternellement chargés d'offrandes[4].

La divinisation des animaux est encore plus naturelle, et nul ne sera surpris de la trouver dans le Japon primitif. La forêt, les hautes herbes sont pleines de ces êtres mystérieux qui, à la vie déjà si merveilleuse de la plante, ajoutent le mouvement volontaire, avec ses prodiges de grâce et de souplesse, la force et l'agilité si enviées du sauvage, l'instinct plus divin que la raison. C'est à eux que s'est adressé, par-dessus tout et avant tout, l'étonnement religieux de l'homme inculte[5] : c'est dans leurs corps admirés que son immense anthropomorphisme spirituel a projeté le premier rayon. A ses yeux, ces existences fascinantes sont de même essence que la sienne, avec un degré d'énergie en plus ; et c'est pourquoi, après

tabou polynésien. — Quant à l'idée de jeter des pêches contre les foudres, elle n'est pas plus étrange que l'emploi des rameaux bénits contre le tonnerre en Espagne, en Belgique, etc. (Mannhardt, *op. cit.*, 287 seq).

1) Au Japon, comme ailleurs, on la cherche partout : en 644, on croit la reconnaître sous la forme d'un champignon que des montagnards ont mangé, en dépit de son aspect vénéneux, et qui leur a donné une santé et une longévité merveilleuses (N, II, 186) ; en 679, la province de Kii en envoie un tribut à l'empereur (N, II, 344). — En Chine, au contraire, l'herbe d'immortalité est regardée plutôt comme une plante aquatique (De Groot, *op. cit.*, I, 167 et pass.).

2) « Tsouki-sakaki Idzou no mi-tama », dans N, I, 225. Voy. aussi N, I, 43, 47, 81, 219, 224, etc. ; et cf. plus haut, p. 315. (Pour donner une idée de ce fameux *sakaki*, il nous suffira d'indiquer que la famille des ternstrœmiacées, à laquelle il appartient, comprend aussi le camélia et le thé).

3) D'où le rôle symbolique du sakaki aux funérailles shinntoïstes. Cf. l'usage analogue des arbres verts, du cyprès surtout, dans toute l'antiquité occidentale, et aussi en Chine (Layard, *Recherches sur le culte du cyprès pyramidal* ; De Groot, *op. cit.*, I, 256 seq. ; et d'une manière plus générale, A. Réville, I, 158).

4) Cf. plus haut, p. 315, et aussi N, I, 219, 221, etc. ; pour le culte actuel, Griffis, *op. cit.*, 30 seq. — Remarquons que les offrandes d'étoffes aux arbres (N, I, 43, etc.) se retrouvent sur toute la surface du globe (Lubbock, *op. cit.*, 284-290 ; A. Réville, *op. cit.*, I, 62, II, 161 ; etc.), et notamment chez les Malais (Wallace, *Malay archipelago*, I, 338).

5) Voy. A. Réville, *op. cit.*, II, 228 seq. ; Bouché-Leclercq, *op. cit.*, I, 124 ; etc.

avoir donné aux animaux toute son âme, il ne les regarde même pas comme des égaux, faits à son image : il voit en eux des supérieurs[1] ; au Japon, des *Kamis*. Dans la mythologie shinntoïste, les animaux ont les attributs de l'homme, par exemple le don de la parole[2]; mais ils possèdent aussi des qualités plus rares, et le crapaud connaît des choses que les dieux mêmes ne savent pas[3]. Rien d'étonnant dès lors si les plus fameux héros de nos récits apparaissent souvent dans un état d'infériorité vis-à-vis des animaux qu'ils rencontrent[4]. A tout le moins, entre l'homme et l'animal, il existe une familiarité intime, une communauté de rapports fondée sur l'identité de nature, de même qu'entre l'animal et les dieux[5] ; ces trois groupes n'en font qu'un, et les animaux, n'étant point parqués dans les dures barrières qu'a dressées depuis notre orgueil, entrent dans la légende où ils vaguent en liberté, où ils se mêlent à toutes les aventures héroïques, où ils jouent enfin leur rôle, méchant ou secourable, au même titre que les autres personnages sacrés.

Comme ce drame religieux, étant primitif, est nécessairement guerrier ; comme la lutte engendre aussi des alliances ; et comme de telles ententes s'opèrent bien souvent, dans nos annales, entre des groupes divins ou des clans humains, on est conduit à se demander si les anciens habitants de l'archipel n'auraient pas conclu aussi des pactes d'union avec les animaux, autrement dit, s'ils n'auraient pas connu le totémisme. Mais il n'en est rien, et un examen attentif des vieux documents ne m'a révélé aucune trace de cette fameuse cou-

1) Pour la généralité de cette conception, cf. Waitz, *op. cit.*, II, 177; Lubbock, *op. cit.*, 261 ; Lang, *op. cit.*, 53; etc.

2) K, 68, 73, 86, 123, 138, etc.

3) K, 86. Cf. K, 123, etc.

4) Exemple : l'empereur Djimmou et toute son armée s'évanouissant à la vue d'un ours (K, 134).

5) Au point de vue physique même, la transition est représentée par les dieux à queue que Djimmou trouve sur son chemin. « Il paraît, dit Motoori, que dans les plus anciens temps, on rencontrait quelquefois de telles personnes. » (Voy. K, 137 et N, I, 118; cf. aussi notre étude sur *Hokusaï*, 263).

tume. Il est vrai qu'à l'époque où furent élaborés nos récits, les Japonais avaient déjà dépassé le stade social qu'on rattache d'ordinaire à cet état des croyances[1]. Sans parler de la polyandrie, qu'ils n'avaient sans doute jamais connue[2], ils avaient depuis longtemps oublié le matriarcat[3] et l'exoga-

1) Mac Lennan, *Primitive Marriage*; Tylor, *op. cit.*, II, 305 seq.; Lewis Morgan, *Systems of affinity and consanguinity in the human family*; Girard de Rialle, *La Mythologie comparée*; Lang, *op. cit.*, 61 seq.; Jevons, *An Introduction to the History of religion* (1896); etc.

2) On confond trop souvent l'amour libre, qui dut exister partout à l'origine, avec la polyandrie légale, c'est-à-dire le mariage exclusif d'une femme avec plusieurs hommes, qui au contraire ne constitue pas du tout, quoi qu'en aient dit Mac Lennan, Morgan et autres, une phase générale de l'évolution. (Pour les limites de ce système social, cf. Lubbock, *op. cit.*, 131 seq.). Il est donc naturel que nous ne trouvions pas, au Japon, le moindre vestige de polyandrie. Ce que nous y observons en réalité, c'est un mélange de monogamie et de polygamie. La monogamie s'explique assez par l'impossibilité matérielle où se trouvaient la plupart des hommes d'entretenir plusieurs femmes à la fois (voy. Dooman, *op. cit.*, 51; et cf. Spencer, *op. cit.*, II, 282, pour les mêmes raisons dans l'archipel indien). Quant à la polygamie, elle intervient sans cesse dans nos vieux récits, qui la signalent comme une institution reconnue (par ex., K, 197, N, I, 174). Cet état de choses est bien exprimé, après une querelle de jalousie, par ces vers suppliants de la princesse Yakami, la principale femme d'Oh-kouni-noushi, à son époux sur le point de la quitter : « O toi, l'auguste dieu aux Huit mille lances, toi, mon cher Maître du grand pays, en vérité, étant un homme, tu as sans doute sur tous les promontoires des îles que tu vois, sur tous les caps des rivages que tu regardes, une épouse pareille à l'herbe tendre. Mais pour moi, hélas! étant femme, je n'ai pas d'autre homme que toi, je n'ai point d'autre époux que toi... » Et elle lui offre la coupe de la réconciliation (K, 81). Autre document caractéristique : le poème bien militaire où l'empereur Djimmou, après un festin, donne à ses guerriers repus ce conseil : « Si ta plus vieille femme te demande du poisson, coupe-lui des morceaux menus comme une petite baie de *soba*; si ta plus jeune femme te demande du poisson, coupe-lui des morceaux abondants comme les baies du vigoureux *sakaki*! » (K, 140). Nous avons ici l'indication très précise d'un système de polygamie où la plus vieille femme est appelée *konami*, la plus jeune, *ouhanari*.

3) On peut voir un reste de matriarcat dans l'importance que certains textes accordent aux rapports de fraternité par la même mère (N, I, 143, 322, 323, 393 : *hara-kara*, « du même ventre »). Ces passages, il est vrai, peuvent être considérés aussi comme renfermant la simple affirmation, toujours utile dans une société polygame, que la filiation de ces frères ou sœurs, sous-entendue du côté du père, existait par surcroît du côté de la mère. (Cf. Weipert, *Jap. Familien und Erbrecht*, dans *Mittheilungen*, vol. V; Daigoro Goh, *The family relations in Japan*, et Aston, *The family and relationships in ancient Japan*,

mie[1]. Mais de ce qu'ils avaient traversé jadis cette double phase dans l'évolution de leur société, on ne saurait conclure qu'ils

prior to A. D. 1000, dans *Transactions and proceedings of the Japan Society*, vol. 2.) Mais comment expliquer, sans l'hypothèse d'un matriarcat disparu, la coutume ultérieure qui, tout en permettant le mariage entre enfants du même père par des mères différentes, l'interdisait entre enfants de la même mère? (N, I, 277; cf. la loi de Solon, et Lubbock, *op. cit.*, 142). Il est donc probable que les anciens Japonais, suivant l'évolution générale (voy. Spencer, *op. cit.*, II, 356, etc.), transportèrent peu à peu les rapports de parenté de la ligne féminine à la ligne masculine. A l'époque historique, en tout cas, ce dernier système avait prévalu, et dans le seule texte qui s'étende sur le sort d'un enfant après séparation des époux, nous pouvons constater qu'il reste avec son père (voy. K, 127).

1) « Les anthropologues, dit M. Chamberlain, aimeront à savoir que ni les coutumes anciennes, ni les coutumes modernes du Japon ne montrent la moindre trace d'exogamie. » (*Things japanese*, p. 275, et *Kojiki*, Introd., p. xxxviii). Pour les coutumes modernes, rien de plus évident. Quant aux coutumes anciennes, le problème est moins simple. A ne consulter que nos sources habituelles, il semblerait que les vieux Japonais n'aient connu ni l'endogamie, puisqu'on voit les conquérants s'unir aux femmes des barbares Aïnous eux-mêmes, ni l'exogamie, puisque, tout au rebours, les mariages entre proches parents ne sont pas rares (voy. N, I, 22, 145, 212, 277, 290, II, 26, 38, 40, 107, 185, 220, 221; et *cf.* aussi le R X, 61 et le K, 239, qui, ne condamnant l'inceste que dans la ligne ascendante, autorisent par là même les relations sexuelles entre frères et sœurs, à plus forte raison entre parents plus éloignés). Or, bien que l'exogamie n'empêche pas le mariage entre frères et sœurs de lits différents (voy. Lubbock, *op. cit.*, 121), et bien que l'idée du mariage entre frères et sœurs en général, admise dans les légendes de l'âge des dieux et conservée peut-être ensuite dans la langue (où le mot *imo*, qui signifie à la fois épouse et sœur cadette, n'est peut-être pas un simple terme d'affection), soit enfin condamnée dans les récits de la période pseudo-historique (où l'inceste du prince Karou avec sa sœur, attribué au début du v[e] siècle, soulève une révolte politique, entraîne le bannissement du coupable et aboutit au suicide des deux amants, K, 295-303, N, I, 323-325, 329), il n'en reste pas moins que le principe de l'exogamie n'est indiqué nulle part dans les textes japonais. Mais que devient la thèse de M. Chamberlain devant le témoignage d'un envoyé chinois qui, décrivant les Japonais en l'an 600 de notre ère, nous dit formellement que, « pour les mariages, ils ne prennent pas de femmes portant leur nom de clan? » (E. H. Parker, *Ma Twan-Lin's Account of Japan up to A. D. 1200*, dans T, XXII, part. I, p. 44.) Il nous faut donc admettre qu'à cette époque reculée, antérieure à tous les documents indigènes, l'exogamie existait encore dans l'archipel, tout en constatant aussi que, dans les annales rédigées plus d'un siècle après, on ne la voit plus apparaître; et cette conclusion est d'autant plus vraisemblable que, l'exogamie étant la règle en Chine, notre voyageur savait de quoi il parlait et ne pouvait faire aucune erreur sur ce point.

avaient dû, en même temps, pratiquer le totémisme : le matriarcat, l'exogamie sont des coutumes générales qui s'expliquent par d'autres motifs[1], et dont on ne doit rattacher la présence au totémisme que si l'on peut établir d'abord, par des preuves directes, l'existence historique de cet état d'esprit très particulier[2]. Voyons donc si nous trouverons, dans nos recueils mythiques, quelque indice qui puisse constituer la survivance d'un tel système religieux. Le premier vestige que nous devrions rencontrer, si les anciens Japonais avaient été totémistes, ce seraient des clans à noms d'animaux ; or l'étude des noms japonais, dont nos annales laissent bien entrevoir la formation antérieure, ne nous montre rien de pareil : les noms de clans sont empruntés à de tout autres concepts, et lorsqu'on distingue par hasard un nom individuel à forme animale, c'est toujours d'un symbolisme élémentaire qu'il provient[3]. A défaut de cette trace extérieure, observons le

1) Voir Lubbock, *op. cit.*, 124 seq., 137 seq. ; H. Spencer, *op. cit.*, II, 238 seq. ; etc.

2) Et non pas universel, comme le voudraient Robertson Smith (*The religion of the Semites*, 1890) et F. B. Jevons (*op. cit.*). Contre cette exagération, voir L. Marillier, *La place du totémisme dans l'évolution religieuse*, dans *Rev. d'Hist. des Religions*, XXXVI, 208 seq., 321 seq., XXXVII, 204 seq., 345 seq. ; et Bouché-Leclercq, à propos d'une communication de M. Salomon Reinach sur le totémisme, dans *Comptes-rendus de l'Acad. des Inscr.*, juillet-août 1900, 418, 425 seq. — Remarquons seulement que le totémisme est plus rare qu'on ne l'avait cru dans les domaines ethniques qui peuvent intéresser la religion japonaise. Son existence en Chine n'est nullement démontrée (de Groot ne l'affirme, *op. cit.*, 299, que parce qu'il confond le totémisme avec un naturisme élémentaire) ; et d'autre part, on ne le trouve presque pas chez les Océaniens (voy. Marillier, *loc. cit.*, XXXVI, 246, 251, XXXVII, 211, 389-391, et dans *Revue philosophique*, XLVIII, 238).

3) Les anciens Japonais avaient un nom personnel (*na*) ; ils ne connaissaient pas notre nom de famille proprement dit ; mais, à la place, ils avaient encore deux sortes de noms : l'*oudji*, que les savants indigènes font venir d'*outchi* (intérieur), et qui désignait une grande maison unie sous l'autorité d'un patriarche, puis le *kabané*, ou nom de classe, titre héréditaire plus général auquel se rattachaient un certain nombre d'*oudji*. (Sur ce point, qui a donné lieu à de perpétuelles confusions, voir Mootori, *Kodjiki-Denn*, vol. XXXIX, p. 14 ; Chamberlain, *Things japanese*, 303 seq., K, Introd., p. xv, xvi, xxxix, et p. 50, n. 5 ; Aston sur N, I, 27, n. 7 ; Florenz, *Altjapanische culturzustände*, dans les *Mittheilungen*, vol. V, p. 164 seq.). — Ceci expliqué, si on consulte le

fond même des idées. Allons-nous découvrir, dans ces clans

Séi-shi-rokou (catalogue des noms de famille dressé en 814 après J.-C.), et si, pour plus de sûreté, on relève la série des noms parsemés dans nos recueils d'annales, en remontant jusqu'à l'âge des dieux, on peut constater l'absence de noms totémiques, non seulement dans les *Kabané*, qui désignaient au début des charges héréditaires, mais même dans les *oudji*, qui sont surtout, soit encore des noms d'offices, soit des noms territoriaux. Or, on ne saurait admettre ici un abandon volontaire des noms d'animaux, tel qu'on a cru l'observer chez d'autres peuples (Lang, *op. cit.*, 75, 76, 510); car les Japonais n'ont jamais été honteux de la nature, et s'ils donnent aujourd'hui même à leurs filles des noms personnels tirés du monde végétal ou du règne inorganique, il est difficile de supposer que leurs vieux clans conservateurs aient pu éprouver, il y a près de deux mille ans, une répugnance subite pour des animaux qui triomphaient encore dans toutes les légendes. (Cf. d'ailleurs, pour cet esprit de tradition, le rétablissement des anciens noms avec ordalie par l'eau bouillante, au début du ve siècle, N, I, 316.) Quant aux no eux-mêmes, ils nous offrent bien parfois des noms d'animaux, depuis « l'Ours-crocodile » (*Kouma-ouani*, N, I, 219, et cf. 226) jusqu'au « Ver du son » (*Noukamoushi*, N, II, 354); mais ces sobriquets personnels ne sont pas des noms totémiques, comme le prouve bien ce fait que nos textes mêmes ajoutent parfois le nom du clan (par ex., N, I, 219). En somme, les noms japonais furent empruntés, comme l'avait déjà noté Hirata, aux fonctions ou métiers, aux noms de lieux, aux noms des parents, aux circonstances, aux objets; et parmi ces objets, nous trouvons sans doute les animaux, mais au même titre et sur le même pied que toutes les choses quelconques de l'immense nature où le Japonais primitif puisait ses impressions, ses comparaisons, par suite ses noms humains. (Voir au surplus K, 50 seq. et pass.; N, I, 27, 175, 190, 204, 225, 255, 316, 393, II, 185, 201, 223-226, 228, 354, 361, 364, 393, etc.) — Je me suis demandé enfin si nous n'aurions pas le dernier vestige d'un état d'esprit disparu, mais conservé par la tradition rituelle, dans un petit texte assez curieux qui nous conte l'origine légendaire des princesses de Sarou (prêtresses dont la fonction consistait surtout à danser la *sarou-mai*, ou danse du singe). Au moment où Ninighi va descendre sur terre pour gouverner le Japon, il est arrêté par l'apparition soudaine, sur la route céleste aux huit embranchements, d'un dieu « dont l'éclat s'élevait jusqu'à la Plaine des hauts cieux et s'abaissait jusqu'au Pays des prairies de roseaux »; interrogé par l'audacieuse Oudzoumé (*cf.* plus haut, p. 316), ce personnage explique qu'il est un dieu terrestre, le prince de Sarouta (Champ du singe); il se fait le guide du fils des dieux, qu'il conduit au pic de Takatchiho dans Tsoukoushi; et finalement, sa mission accomplie, il est escorté sur le chemin du retour par Oudzoumé elle-même, à qui Ninighi confère alors le nom du dieu qu'elle a su dévoiler. « C'est pourquoi les *Sarou-me no kimi* (c'est-à-dire, les princesses de Sarou, ou les « duchesses » de Sarou, comme traduit Chamberlain, pour distinguer *kimi* de *hiko* ou *hime*), portent le nom du dieu mâle, le prince de Sarouta, et ce sont les femmes qui sont princesses de Sarou ». (K, 108, 110, 113; et *cf.* N, I, 44, 76, 77, 79). Sous ce mythe explicatif d'une institution ecclésiastique qui déjà étonnait les hommes du viiie siècle, on pourrait supposer le lointain souvenir

antiques, l'opinion qu'ils descendent d'un animal, qu'ils sont ses parents, qu'ils lui demeurent unis par une mystique alliance ? En aucune manière ; et tout au rebours, non seulement les animaux ne sont considérés, au Japon, que comme des dieux quelconques, le plus souvent redoutés et en tout cas étrangers à la race humaine[1], mais les tatouages mêmes ne nous dévoilent aucun souvenir d'une telle parenté[2]. Reste

d'un clan du singe qui aurait connu, tout ensemble, le totémisme et le matriarcat. Mais, d'une part, le texte ne nous dit pas si les prêtresses de Sarou avaient un titre héréditaire par les femmes, ou un simple titre officiel (la version plus récente du N, I, 79 est encore moins nette que celle du K) ; et d'autre part, comme il s'agit évidemment ici d'une rencontre entre un pirate conquérant et un petit chef de Kioushiou qui se soumet à lui sans coup férir, nous n'aurions qu'une coutume locale étrangère aux habitudes de la race triomphante. On ne peut donc tirer aucune conclusion générale de ce texte unique, obscur et trop particulier.

1) La légende japonaise présente justement des échanges de noms entre hommes et dieux qui rappellent les alliances mystiques décrites par R. Smith, Jevons et Frazer; or, dans ces pactes religieux, d'un caractère vague et général, il n'y a aucune place pour le totémisme. (Voy. notamment K, 237-238, où interviennent des « dauphins au nez brisé », mais uniquement comme offrande alimentaire du dieu qui avait proposé l'échange de noms au jeune prince impérial. Cf. aussi N, I, 255.) On pourrait être tenté d'interpréter autrement un récit du N, I, 276-277, où l'empereur Ohdjinn et son premier ministre Takéoutchi, après avoir adopté l'un le nom du hibou (*dzoukou*), l'autre celui du roitelet (*sazaki*), échangent aussitôt ces noms, puis les transmettent à leurs enfants nouveau-nés qui deviennent ainsi, l'un le Grand Roitelet (*Oh-sazaki*), l'autre le Noble Hibou (*Dzoukou no soukoune*) ; mais l'anecdote s'explique tout simplement par ce fait que, l'impératrice et la femme du premier ministre ayant accouché en même temps, et un hibou étant entré ce jour-là chez la première tandis qu'un roitelet pénétrait chez la seconde, les deux hommes avaient voulu célébrer ce double présage heureux par l'échange des noms. (Cf. K, 241).

2) Le tatouage existait certainement dans le Japon primitif. A l'époque historique, il n'est guère signalé que comme un des châtiments de l'ancien droit pénal (par ex., N, I, 306; cf. aussi N, I, 200, où il est indiqué comme un usage des Emishi ; cependant, dans le K, 148, il semble bien qu'un héros japonais se soit allongé les yeux par ce procédé). M. Chamberlain inclinait à ne voir là, de nouveau, qu'une importation chinoise (K, Introd., p. XLII). Il était pourtant étrange d'admettre, au début de l'évolution sociale, l'absence extraordinaire d'une coutume qu'on retrouve à l'époque féodale, que M. Chamberlain lui-même a observée aux îles Liou-kiou (*The Luchu Islands and their inhabitants*, dans *Geographical Journal*, avril 1895), et dont j'ai pu à mon tour constater quelques derniers restes, très complets, en voyageant dans les provinces japonaises. Aussi M. Chamberlain a-t-il changé d'opinion en présence du récit

alors à se demander si les anciens Japonais regardaient les animaux comme des êtres sacrés, dont la vie est inviolable, ou dont le sacrifice, tout au moins, doit avoir un caractère religieux. Mais, ici encore, aucun indice rituel ne nous laisse deviner une vieille croyance totémique : dans le Japon primitif, on chasse et on pêche les animaux[1], on se nourrit de leur chair[2], on emploie leur peau[3], sans distinctions de groupes[4], sans interdictions particulières[5], et le sacrifice des victimes

d'un vieux voyageur chinois qui, bien avant l'époque historique, écrit qu'au Japon « tous les hommes se tatouent le visage et ornent leur corps de dessins dont la place et la dimension indiquent la différence de rang ». (*Things japanese*, 380). Mais nous ne savons rien de précis sur la nature de ces dessins (qui d'ailleurs, en toute hypothèse, ne pourraient être qu'un indice très peu sûr : cf. Marillier, *loc. cit.*, XXXVII, 352) ; et comme d'autre part nous n'avons trouvé aucune trace d'animaux dans les noms des classes, il est clair que cette phrase n'implique en aucune façon l'emploi du tatouage, comme chez les Australiens par exemple, en vue d'éviter le risque de rapprochements dangereux entre un homme et une femme ayant le même totem (voy. Lang, *op. cit.*, 63, 74 seq., et notamment 75, n. 1, où il fonde à tort toute l'exogamie sur ce tabou particulier).

1) Innombrables récits dans le K et dans le N ; pour n'en citer que deux, rappelons la pêche de l'impératrice Djinnghô (K, 234) et les chasses de l'empereur Yourîakou (N, II, 339). La chasse est si habituelle que, dans nos textes, on dit que l'empereur « sortit pour chasser » toutes les fois qu'il a quitté le palais, fût-ce pour aller cueillir des simples ; et la pêche est si nécessaire aux habitants de l'archipel qu'elle triomphera de l'interdiction bouddhique. Mais avant cette prohibition générale, applicable à tous les animaux, aucune limitation dans nos documents pour protéger telle espèce déterminée. (Cf. Georges Appert, *Essai sur les institutions japonaises*, dans *Nouv. Rev. hist. de droit*, 1896, p. 41, n. 1.)

2) Liberté complète à cet égard, avant l'introduction du bouddhisme. Par ex., repas de l'empereur Djimmou, dans N, I, 117.

3) Soit comme vêtement (*Ma Twan-Lin's Account*, 42, et cf. N, I, 62, etc.), soit pour s'asseoir (K, 122, 212 ; N, I, 102, etc...) ; mais aucun vestige de cérémonies où on aurait porté la peau d'un animal totem (cf. Lang, *op. cit.*, 258, 517). Dans le N, II, 263, il est question d'un certain Komaro qui, recevant chez lui des hôtes « de son propre nom de famille », les voit se retirer parce qu'il les a fait asseoir sur des peaux d'ours blancs ; mais le vrai motif, c'est qu'il avait emprunté des peaux officielles pour cette réunion privée.

4) Quand par hasard une restriction apparaît, c'est une fantaisie d'empereur, une interdiction de chasse sur un certain territoire, jamais une coutume de clan (voy. N, II, 239, etc.).

5) Le K, 230 et le R X énumèrent parmi les plus grands péchés le fait d'écor-

animales, bien loin d'avoir précédé celui des victimes humaines, n'apparaît au contraire que pour le remplacer[1].

cher un animal vivant en commençant par la queue (R X, 60, et *cf.* 83; voy. aussi plus haut, p. 314); mais cette prohibition n'est pas limitée à une certaine espèce d'animaux.

1) La théorie contraire, qu'impliquerait le sacrifice totémique tel que le conçoit Robertson Smith (*op. cit.*, 272 seq.), ne saurait être généralisée sans devenir une bizarre inversion de la réalité historique (cf. notamment, pour l'antiquité occidentale, Bouché-Leclercq, *loc. cit.*, 426, *Hist. de la Divination*, IV, 65, *Pontifes de l'ancienne Rome*, 98 seq.). Une idée analogue se retrouve en Chine, où Confucius pensait que l'offrande aux morts d'images articulées en bois, substituées elles-mêmes à de grossières effigies de paille, avait conduit aux sacrifices humains (Legge, *Chinese classics*, II, p. 9; de Groot, *op. cit.*, 642 seq.; Mayers, dans *Journal of the North China Branch of the Asiatic Society*, nouvelle série, XII; etc.). Rien de plus commun d'ailleurs que ces explications renversées (par ex., N, II, 224, décret de l'an 646 se plaignant qu'on donne à la légère des noms d'empereurs à des rivières ou à des plaines, alors qu'évidemment, comme nous l'avons vu plus haut, p. 330, n. 3, c'étaient ces noms de lieux qui avaient servi à baptiser les chefs primitifs). Mais par bonheur, dans le Shinntô, l'évolution des sacrifices est très nette. D'une part, en effet, un texte détaillé nous explique comment et pourquoi les victimes humaines qu'on enterrait vivantes au tombeau des chefs furent remplacées par des statuettes d'argile (*tsoutchi-ninnghio* : N, I, 178 seq., qui attribue cette réforme à l'an 3 de notre ère; et *cf.*, à Rome, cent ans plus tôt, la suppression correspondante, origine des poupées de jonc qu'on jetait dans le Tibre, Pline, *Hist. nat.*, liv. XXX, ch. 1). D'autre part, dans une curieuse légende du *Oudji Shoui Monogatari* (Contes omis dans le recueil d'Oudji, du x[e] siècle, T, XXVIII, 41 seq.), je trouve le souvenir local d'un dieu-serpent et d'un dieu-singe auxquels on immolait chaque année une vierge, puis, grâce à l'intervention mythique d'un chevalier dont l'histoire rappelle étrangement le récit du K, 60 seq., la suppression de cette coutume et la décision, prise par les prêtres du temple, de ne plus sacrifier à l'avenir que des sangliers et des daims. (Cf., en Grèce, l'immolation annuelle d'un jeune homme à Dionysos, remplacée par celle d'une chèvre à la prière des habitants de Potnie, dans Pausanias, IX, 8, 1.) Enfin, dans les temps modernes, le sacrifice humain n'apparaît plus qu'à titre purement volontaire, et le souvenir du sacrifice obligé ne survit que comme imitation rituelle (par ex., au temple de Sakatomyôdjinn, dans Kadzouça, après tirage au sort entre les fidèles, la victime désignée est placée sur un large étal, et le prêtre, armé d'un grand couperet, fait semblant de l'entailler par trois ois); tandis qu'au contraire on voit toujours subsister les *ostiæ animales* (par ex., au temple de Souwamyôdjinn, dans Shinano, offrandes fréquentes d'environ 75 sangliers et daims). Cet état de choses, qu'on peut observer à l'heure présente même (Katô Setsoudô, dans le *Tchouô Kôron*, *Japan Mail* du 4 juillet 1903), est le terme logique d'un développement religieux qui suit le progrès

Au demeurant, ce n'est pas tel ou tel clan spécial qui rend un culte à une divinité thériomorphique exclusive ; même lors-

moral. Nous y reviendrons d'ailleurs au sujet des Sacrifices.

Mais ces sacrifices d'animaux, à tout le moins, n'ont-ils pas pu avoir un caractère totémique? En aucune façon. Le seul rite qui pourrait y faire songer, c'est le fameux sacrifice de l'ours chez les Aïnous (voy. Batchelor, *op. cit.*, 162, 174 seq.; Scheube, *Le culte et la fête de l'ours chez les Aïnos*, dans *Rev. d'Ethnogr.*, I, 302 seq.; A. H. Savage Landor, *Alone with the Hairy Ainu*; Miss Bird (Mrs Bishop), *Unbeaten Tracks in Japan*, vol. 2; M. Ribaud, *Un été au Japon boréal*, 1897, 149 seq., 179 seq.; et cf., pour le même sacrifice chez les Ghiliaks de Sibérie, Seeland, *Die Ghiliaken*, dans *Russische Revue*, XI, fasc. 8 et 9; J. Deniker, *Les Ghiliaks*, dans *Rev. d'Ethnogr.*, II, 307 seq.); mais encore faudrait-il prouver ici un élément totémique, qu'on suppose sans l'établir autrement que par une vague adoption de l'animal (Frazer, *Totemism*, 14, Lang, *op. cit.*, 129), et qui est contredit par l'ensemble des coutumes aïnoues : nom de tribu signifiant « les Hommes » (Batchelor, 16), point de noms de famille, simples sobriquets individuels (*id.*, 142), tatouages géométriques (*id.*, 37, Chamberlain, *Things japanese*, 22), etc..., enfin et surtout culte général commun à toute la tribu (observation déjà faite par Marillier, *loc. cit.*, XXXVI, 366, XXXVII, 229); en sorte que, finalement, l'explication la plus sûre de cet usage paraît se trouver dans la simple idée de prévenir les vengeances d'un dieu mort (cf. en effet les mêmes excuses offertes à l'animal tué chez les Finnois, *Kalévala*, trad. Léouzon-Leduc, 446; chez les Ostiaks et les Koriaks de Sibérie, Pallas, *Voyages*, IV, 85, George, *Beschreibung aller Nationen des russischen Reichs*, 83, A. Bastian, *Der Mensch in der Geschichte*, III, 26, Ch. Rabot, dans *Rev. d'Ethnogr.*, VIII, 141; chez les Kamtchadales, Steller, *Beschreibung von dem Lande Kamtchatka*, 280 seq., Erman, *Travels in Siberia*, II, 43, Frazer, *op. cit.*, trad. Stiébel et Toutain, I, 388; chez les Esquimaux, Turner et autres auteurs indiqués par Marillier, *loc. cit.*, XXXVII, 220; chez les Peaux-Rouges, Lubbock, *op. cit.*, 274 seq., Lang, *op. cit.*, 70, Marillier, *loc. cit.*, XXXVII, 375; chez les Australiens, Lang, 67; chez les indigènes de Sumatra, Marsden, *History o Sumatra*, 292; chez les Stiengs du Cambodge, Mouhot, *Travels in the central parts of Indo-China*, I, 252, Moura, *Le Royaume du Cambodge*, I, 422; chez les nègres d'Afrique, Lubbock, 275 seq., Tylor, 543 seq.; et au Japon enfin, de même que les indigènes de Sibérie disent à l'ours que ce sont les Russes qui l'ont tué, Strahlenberg, *Voyage to Siberia*, 97, de même on rejette la faute sur autrui lorsqu'on se voit amené, pour un envoûtement, à planter un clou dans un arbre, Griffis, *op. cit.*, 31, ce qui implique un mouvement psychologique tout pareil en présence de végétaux qui n'ont rien de totémique : voir d'ailleurs plus haut, p. 192 et p. 324, n. 5). Au demeurant, les races conquérantes qui constituèrent le vrai peuple japonais ignoraient ce sacrifice rituel, limité à une espèce, qui apparaît comme une singularité chez leurs voisins ; et par conséquent, à supposer même que l'ours aïnou soit un animal-totem, il serait aussi exagéré d'en conclure à l'existence du totémisme au Japon que d'attribuer aux citoyens des États-Unis la religion des Peaux-Rouges.

qu'il s'agit d'un dieu local, quiconque l'approche l'adore[1]. Enfin, et par-dessus tout, ce ne sont pas certaines espèces animales précises que nos vieux Japonais vénèrent[2] : ce sont toutes les espèces, ou pour mieux dire, ce sont des animaux quelconques, pris un peu partout, chaque fois que leur carac-

1) Par ex., N. I, 208, etc. Or, évidemment, une tribu entière ne peut pas avoir le même totem (cf. Marillier, *loc. cit.*, XXXVI, 229, 231, 247, 368).

2) Le caractère individuel des animaux adorés éclate dans toutes nos légendes; et en effet, logiquement, la notion de l'individu devait précéder celle de l'espèce (cf. sur ce point Bouché-Leclercq, *loc. cit.*, 426-427). Nos Japonais primitifs classent les animaux en deux groupes : d'une part, « les choses au poil rude et les choses au poil doux », c'est-à-dire tout le gibier des montagnes, d'autre part « les choses aux larges nageoires et les choses aux nageoires étroites », c'est-à-dire tout le poisson de la mer (voy. K, 119, où est bien indiquée l'origine technique de cette distinction qu'on retrouve dans tous nos textes, notamment dans les listes d'offrandes des Rituels). Entre les individus et ces groupes immenses, il n'y a point de catégories artificielles par espèces, point de ces subdivisions du règne animal qui, dans le totémisme, reproduisent les divers compartiments sociaux d'une tribu (sur ces « formes primitives de classification », voy. Durkheim et Mauss, dans l'*Année sociologique*, 1901-1902). Enfin, bien que les dieux des Montagnes, le dieu de la Mer surtout jouent ici un certain rôle de direction générale, nous n'apercevons même pas, dans le domaine zoologique, de grands dieux précis comme ce dieu des Arbres et cette déesse des Herbes qui incarnaient dans le vieux Shinntô le plus ancien essai de classification botanique (voy. plus haut, p. 320, n. 2 à 4, et cf., chez les Grecs, l'*Histoire des plantes* de Théophraste, disciple d'Aristote, fondée sur la même distinction). Ainsi, pour les animaux, c'est surtout l'individu qui apparaît ; pour les plantes, ce sont surtout les deux grandes classes générales; et d'un côté comme de l'autre, entre ces extrêmes, ce n'est nulle part l'espèce-totem. — On conçoit dès lors que, si le totémisme animal n'existe pas dans le Japon primitif, à plus forte raison en sera-t-il de même du totémisme végétal. En effet, ici encore, les noms de plantes donnés à des personnes (comme dans K, 66, 115, etc.) s'expliquent par de simples comparaisons (cf. N, 1, 111-112, 310) ; le culte des arbres, celui des herbes, tant sauvages que cultivées, ne reposent que sur la loi d'animation universelle et sur les motifs utilitaires que nous avons observés (voy. plus haut, p. 322-324) ; les rites propitiatoires des divinités sylvestres (p. 324, n. 5) n'ont d'autre origine que la crainte de leurs vengeances possibles ; l'offrande nationale des prémices (R.XX) n'implique aucun tabou de clan (cf. en Nouvelle-Zélande, E. Tregear, *The Maoris*, dans *Journ. Anthrop. Inst.*, XIX, 110) ; bref, tandis que sur certains points la phytolâtrie du vieux Japon contredit l'idée totémique, sur aucun point l'intervention de cette théorie n'est nécessaire pour en élucider les raisons. (Cf. d'ailleurs, pour une critique plus générale de ces applications forcées du totémisme au culte des plantes, Marillier, *loc. cit.*, XXXVII, 379-393). L'étude du vieux Shinntô prouve donc l'inexactitude de la thèse qui faisait du totémisme une phase nécessaire de l'évolution.

tère, leur aspect, leurs fonctions, leur rôle dans les mythes ou quelque autre accident avaient permis de les englober dans la divinisation générale. On va s'en rendre compte en jetant un coup d'œil sur la ménagerie du vieux Shinntô.

Pour analyser cette faune religieuse, il faut renverser l'échelle animale telle que nous la concevons aujourd'hui. En effet, de même que le primitif adore moins volontiers l'homme que l'animal, parce que les formes de ce dernier le rendent plus distinct de son fidèle, plus surhumain, plus objectif, de même, entre toutes les bêtes variées qui s'offrent à son culte, il choisira de préférence celles qui sont les plus étranges, les plus mystérieuses, c'est-à-dire, de nouveau, les plus éloignées de lui. Rien d'étonnant donc si, en cherchant à classer d'après leur importance respective les groupes zoologiques vénérés au Japon, nous trouvons, au premier rang, les reptiles.

Le culte du serpent, si répandu dans le shinntoïsme[1], bien que, là comme ailleurs[2], on ait été porté à l'exagérer[3], s'explique tout à la fois par l'apparence inquiétante de cet animal rampant, glacé, souvent dangereux, et par son abondance dans les fourrés pullulants de la contrée primitive[4]. L'impression ordinaire qu'il produit, c'est la peur; et c'est bien d'un respect craintif qu'on le sent entouré dans la religion japonaise. Parcourons les deux premiers livres du Kodjiki : sa mauvaise réputation éclate dans tous les mythes, et soit qu'il

1) Aussi bien que dans les croyances chinoises (Fergusson, *Tree and serpent Worship*, 56), océaniennes (Lubbock, 267), et d'ailleurs partout où cet animal existe.

2) Par ex., G. Staniland Wake, *Serpent-Worship*, 1888.

3) C'est surtout un résultat de l'abus des interprétations étymologiques (voy. Florenz, *op. cit.*, 39, n. 4).

4) L'état de choses actuel (voy. plus bas, p. 339, n. 3) laisse assez deviner l'état ancien, quand presque tout le pays était encore inculte. Il est vrai que, sur dix espèces d'ophidiens qu'on trouve au Japon, une seule espèce terrestre (le *mamouchi*, *Trigonocephalus Blomhoffi*) est réellement venimeuse au point d'entraîner la mort. Mais plusieurs espèces océaniennes sont plus ou moins dangereuses, et ces serpents de mer (*oumi-hebi*), qui viennent des eaux tropicales, peuvent justement nous aider à mieux comprendre certains traits des mythes primitifs.

apparaisse comme l'esprit d'un cours d'eau[1] ou d'une montagne[2], soit qu'il devienne un monstre dévorateur de vierges[3], l'incarnation d'un dieu amoureux[4] ou le présage d'une trahison menaçante[5], toujours il se montre à nous sous un aspect redoutable ou tout au moins alarmant. D'autre part, observons le culte : dans le rituel de la Grande Purification, la morsure des serpents[6] est regardée comme un châtiment

1) Voy. plus haut, p. 196, n. 3. Dans le N, I, 209, des miasmes mortels s'élèvent d'un marais situé à l'embranchement d'une rivière : on les attribue à l'haleine empoisonnée d'un grand serpent aquatique ; un homme courageux le tue, après l'avoir défié de couler trois calebasses qu'il a jetées sur l'eau. (Cf. plus haut, p. 196, n. 5. Est-ce une simple épreuve, habilement fondée sur la difficulté qu'allait éprouver le dieu à faire sombrer de légères gourdes flottantes? Ou bien aurions-nous ici, en même temps, l'idée d'une vertu magique attribuée aux calebasses, qui dans l'Inde antique servaient d'antidote à la morsure des serpents? Voir V. Henry, 203; et cf. les gourdes en bois de saule employées comme amulettes en Chine, de Groot, 328 seq.) Pour le serpent, esprit des eaux, Waitz, III, 189; A. Réville, I, 175-176, 225, 247; etc.

2) Comme le grand serpent du mont Ibouki, qui causa la mort de Yamato-dake (N, I, 208-209), ou comme le dieu du mont Mimouro (voy. plus haut, p. 174, n. 3).

3) Type : le prodigieux serpent de Koshi : « Ses yeux sont pareils aux baies rouges de l'alkékenge (l'*akakagatchi* ou *hohodzouki*, *Physalis alkekengi*); il a huit têtes et huit queues; sur son corps croissent des mousses, des arbres à feu (*supra*, p. 179, n. 5) et des cèdres (*supra*, p. 321, n. 6); par sa longueur, il s'étend sur huit vallées et sur huit collines; et si on regarde son ventre, on le trouve toujours sanglant et enflammé. » (K, 61 ; et cf. plus haut, p. 164, n. 2. Aujourd'hui même, croyance à l'*ouwabami*, espèce de boa légendaire qui dévore les femmes et les enfants : voy. Chamberlain, *Things japanese*, 451.)

4) N, I, 158 : version japonaise du mythe de Psyché. Nous y reviendrons plus loin.

5) Songe de l'empereur Souinin : K, 187, 188, N, I, 171.

6) *Hafou moushi no ouadzahai*, « la calamité des vers rampants », c'est-à-dire non-seulement des serpents (cf. l'expression anglaise *blind-worm*, pour désigner un orvet), mais aussi des scolopendres et autres animaux de ce genre. (Les Japonais distinguent deux espèces de myriapodes, le *ghédji-ghédji*, petit mille-pattes inoffensif, et le *moukade*, scolopendre dangereuse. En 1898, à Kanagawa, on m'a signalé deux cas de mort dus à ce dernier insecte ; et lorsqu'on a éprouvé sa présence énervante dans les maisons japonaises les mieux construites, on comprend bien l'horreur qu'il devait inspirer aux habitants des huttes primitives, dépourvues de tout plancher protecteur.) Pour l'interprétation religieuse de ces morsures, voy. Lubbock, 261 ; cf. aussi les pratiques de la magie hindoue, V. Henry, 108 seq., 198 seq.

divin, qui entraîne l'amende expiatoire[1], et l'ordalie par le serpent[2] vient confirmer ce caractère religieux. L'ophiolâtrie du vieux Shinntô est donc une conception très sombre, née du voisinage des antiques forêts et des huttes qu'envahissaient les reptiles ; elle ne s'éclairera que sous la douceur de l'immense charité bouddhique[3] et sous le reflet de gloire que le

1) R X 61 ; R VIII, 194, où on cherche à écarter du palais impérial cette calamité des reptiles ; et cf. N, I, 59. Voy. aussi la légende du N, I, 296.

2) Observation d'un voyageur chinois, en l'an 600 : « On met un serpent dans une jarre ; les parties doivent l'en sortir ; et on suppose que celle qui est dans son tort aura les mains mordues. » (T, XXII, part. 1, p. 43. Cf. la même épreuve chez les noirs d'Afrique, A. Réville, I, 66). De cette ordalie, on peut rapprocher les épreuves auxquelles Szannoô soumet son futur gendre, Oh-kouni noushi, en l'obligeant à coucher dans la hutte des serpents, puis dans la hutte des myriapodes et des guêpes (*hatchi*, nom collectif des guêpes et autres vespiens) ; il n'y échappe que grâce aux écharpes magiques de la princesse Souséri ; et Szannoô finit par lui accorder son estime, parce qu'en le voyant cracher de la terre rouge mêlée à des baies de *moukou* (*aphananthe aspera*), il a cru qu'il mâchait les mille-pattes eux-mêmes (K, 72-73. Cf., outre nos vieux contes de fées, les épreuves que doit traverser le héros du *Kalévala* pour obtenir la princesse Louhi : à l'exposition de 1900, au pavillon finlandais, une grande fresque représentait justement Ilmarinen labourant le champ des vipères).

3) C'est sans doute à cette influence qu'il faut attribuer la bienveillance générale dont le serpent est l'objet aujourd'hui. Quiconque a vécu au Japon se rappelle le bruit familier des serpents qui, la nuit, frappent les plafonds à coups redoublés sous le déroulement de leurs anneaux rapides ; ils font ainsi la chasse aux rats, et nul ne songe à les inquiéter. (Cf. d'ailleurs l'emploi d'amulettes-serpents contre les rats dans certains districts séricicoles, *Japan Mail*, 4 juillet 1903, p. 14.) Quand j'arrivai à Tokio, un gros serpent habitait le creux d'un arbre, dans mon jardin : comme il était inoffensif, je le laissai tranquille. Quelque temps après, j'aperçus, devant ma porte, un petit serpent très venimeux ; aucun domestique ne voulant le tuer, j'allai chercher une baguette pour le faire moi-même ; mais à mon retour, l'un d'eux l'avait pris tout doucement par la queue et transporté chez le voisin. Au printemps, dans le parc de l'Université, j'ai enjambé cent fois des serpents qui restaient couchés en travers des allées, sachant bien que personne ne les dérangerait. Enfin, dans les montagnes d'Ikao, un serpent qui descendait un ravin ayant laissé sa peau sur un rocher, je la recueillis et l'apportai au village ; mais là, l'hôtelier me la demanda bien vite, pour s'en faire un fétiche. Nous avons ainsi les diverses nuances du sentiment contemporain : chez les domestiques de Tokio, l'effet du bouddhisme populaire ; chez les sceptiques de l'Université, l'habitude religieuse transformée en une morale raisonnable, qui juge inutile de mettre à mort des animaux inoffensifs ; chez l'homme d'Ikao, enfin, un reste des vieilles idées shinntoïstes

serpent indigène recevra du dragon chinois[1]. C'est de la même manière que le vieux crocodile des souvenirs océaniens[2] fera

(pour d'autres vestiges analogues, cf. témoignages de Griffis, *op. cit.*, 32; de Legendre, *Progressive Japan*, 258; de L. Hearn, *op. cit.*, I, 126, 185, 186, n. 1, II, 308; etc.) Mais dans les trois cas, la bienveillance domine et le serpent n'est plus l'antique ennemi, tandis qu'au contraire chez les Aïnous, demeurés à l'écart du mouvement bouddhique, il a conservé ce caractère primitif (voy. Batchelor, *op. cit.*, 200 seq.).

1) Voir Griffis, *The Mikado's Empire*, 477 seq., et *Religions of Japan*, 20 seq., 74, 115, 198, 242; Anderson, *op. cit.*, 48 seq.; etc. Dans le même ordre d'idées, légende de la Femme-serpent qui apparut à Nitchirenn, et qui est adorée, sous le nom de Shitchi-men Daï-miô-djinn, aux temples d'Ikégami, près Tokio, et de Nagoya (*Handbook*, 39, 76, et Griffis, *Religions...*, 278). En dehors des dragons divins, qui ne cesseront pas de recevoir un culte en divers temples (voy. *Japan Mail*, 4 juillet 1903, p. 14), le serpent se fera bouddhiste, deviendra l'attribut de la déesse Benntenn ou même quelquefois se confondra avec elle (Anderson, 41, 42). Quant au mille-pattes, il entrera tout naturellement au service de Bishamon, le dieu guerrier (cf. Anderson, 169, et *Japan Mail*, *loc. cit.*).

2) Voir plus haut, p. 187, n. 3. La princesse Toyo-tama-hime, dont la véritable forme était celle d'un crocodile (K, 127, N, I, 98), met au monde un enfant qui, à son tour, engendre le premier empereur. On pourrait donc être tenté de voir là une trace de totemisme. Mais, outre qu'il s'agit d'une légende isolée, ni le nom de l'enfant, ni ceux de ses quatre fils, y compris Djimmou, ni ceux enfin des empereurs suivants n'offrent le moindre rapport avec cette origine animale (voy. K, 127, 129; cf. N, I, 393, seul texte où le nom personnel d'un empereur nous soit livré, d'après un vieux manuscrit et en dépit du tabou : or ce nom secret, Ohoshi, signifie Grand-pied ou Grande-jambe); et d'ailleurs la forme animale n'est qu'un des deux aspects de la princesse, dont l'enfant apparaît comme purement humain. Notre légende n'est donc qu'un de ces récits de métamorphoses, fréquents dans la mythologie japonaise comme dans les autres, et qui ne prouvent nullement l'existence d'une parenté religieuse entre une lignée d'hommes et une espèce d'animaux. — En dehors de ce mythe, le crocodile intervient encore dans plus d'une ancienne tradition (N, I, 61, etc.). La plus populaire est l'aventure du lièvre blanc d'Inaba. Ne sachant comment traverser la mer, de l'île d'Oki au cap Kéta, il propose aux crocodiles de s'aligner tous en un seul rang, sous prétexte de vérifier si leur tribu est plus nombreuse que la sienne; puis, il passe sur le dos des monstres en les comptant ; mais comme il approchait du rivage, il se vante trop tôt de les avoir trompés, de sorte que le dernier des crocodiles l'attrape et le dépouille de sa peau. (Récit du K, 68-69, que le N passe sous silence, le jugeant déjà trop enfantin, mais qui justement sera un thème favori des bonnes grand-mères japonaises. Cf. aussi la version de l'*Inaba Foudoki*, traduite par K. Florenz, *op. cit.*, 304-305). — Remarquons que toutes ces légendes où paraît le crocodile sont parmi les plus anciennes dans l'ordre de nos recueils, tandis que, s'il s'était agi d'un dragon-roi emprunté à la

place à un dragon esthétique[1]; que la grande tortue verte des voyages primitifs[2] sera supplantée par la tortue de rocher, symbole de longévité et de prescience[3]; que le crapaud des anciens mythes[4] sera oublié pour la grenouille brillante des

zoologie mythique du continent, on le trouverait plutôt dans les parties plus récentes où l'influence chinoise domine. L'objection de M. Aston, que le crocodile habite les rivières, non la mer, n'infirme en rien notre hypothèse; car, sans même invoquer le fait que ces animaux forts et rapides s'aventurent parfois très loin des côtes, le palais du dieu de l'Océan, situé peut-être dans une île (poésie du K, 128), n'est pas regardé, en tout cas, comme bien éloigné de l'archipel japonais (voy. K, 124-125), et le conte du lièvre d'Inaba nous tient encore plus près du rivage. Peu importe d'ailleurs l'habitat attribué par les Japonais du VIII[e] siècle à un animal dont ils n'avaient plus qu'un très lointain souvenir : sa présence dans nos mythes n'en concorde pas moins avec les origines malaises de la nation conquérante. (Pour le culte du crocodile dans ce groupe ethnique, cf., outre Lang déjà cité, J. Perham, *Dyak Religion*, dans *Journal of the Straits Branch of the R. Asiat. Soc.*, n° 10, p. 221, et Perelaer, *Ethnographische Beschriving der Dayaks*, p. 7. Sur le crocodile continental, qui d'ailleurs n'est aussi qu'à l'état de souvenir fabuleux dans la Chine proprement dite, voir de Groot, *op. cit.*, 361 seq.).

1) Dans le K, 127 et le N, I, 98, la fille du dieu des Mers apparaît sous la forme d'un crocodile; dans le N, I, 95, elle est déjà un dragon; dans les représentations artistiques, la queue du dragon est surmontée par un corps de femme (illustration dans Aston, I, p. 95). Nous avons ainsi l'évolution progressive du naturisme primitif à un thériomorphisme plus raffiné et enfin à l'anthropomorphisme.

2) C'est sur la carapace d'une de ces tortues que voguait le « dieu terrestre » qui servit de pilote à Djimmou dans sa navigation vers l'est (K, 131). De même, la fille du dieu de l'Océan voyage sur une grosse tortue marine (N, I, 113).

3) La tortue, qui, en fait, peut vivre plus de cent ans, atteint au moins mille ans dans la légende; et comme son long passé doit lui donner beaucoup d'expérience, on en conclut qu'elle peut aussi prévoir l'avenir : d'où son rôle fatidique. La Chine a exercé ici une influence, que nous étudierons plus tard, sur les méthodes divinatoires du Japon. En même temps, le bouddhisme faisait de la tortue la servante du Kompira, et en conséquence les pêcheurs pieux, à l'exemple d'Ourashima, avaient soin de la relâcher lorsqu'ils la trouvaient dans leurs filets (voy. L. Hearn, *op. cit.*, II, 367, et cf. N, II, 368). Mais, bien auparavant, les tortues marines (*oumi-gamé*) qu'apporte le Courant Noir étaient déjà entrées dans la légende indigène. Le culte de la tortue est d'ailleurs très répandu (voy. A. Réville, I, 225; Lang, 69, 70, 73, 74, 75; en particulier, sacrifice rituel de la tortue au Nouveau-Mexique, F. H. Cushing, *My adventures in Zuni*, dans *The Century*, mai 1883, et pour une coutume analogue en Chine, de Groot, *op. cit.*, 49-50).

4) Le « rampant des vallées » (*tani-ghoukou*) intervient à la fois dans les

étangs modernes[1]. Mais sous ces formes nouvelles, on retrouvera toujours le culte primaire des reptiles et des batraciens antiques[2], comme on voit aujourd'hui, sous la transparence des sources japonaises, la salamandre géante, dernier témoin des âges disparus[3].

Des reptiles aux oiseaux, le passage semble brusque : mais s'il n'est pas conforme à l'ordre zoologique, il répond très bien à l'importance relative des divers animaux dans le Shinntô primitif. Les oiseaux, en effet, participent en quelque sorte de la nature supérieure du ciel ; l'homme envie leurs ailes et s'étonne de leur mystérieux langage ; il admire ces êtres au vol si prompt qui tantôt s'élèvent au séjour des dieux et tantôt redescendent, se posent en gazouillant près des autres créatures comme pour leur conter d'étranges secrets. C'est pourquoi, dans nos mythes, leur fonction essentielle est

mythes (K, 88) et dans le culte (R I, 115). Cet animal inconnu est pour Chamberlain un crapaud, pour Satow une grenouille (T, VII, part. 2, 130). Peut-être serait-ce le *Bufô vulgaris*, var. *jap.* (Dickins, dans le *Handbook*, Introd., 43), un crapaud plus gros que le nôtre, que les Japonais appellent aujourd'hui « grenouille rampante » (*hiki-gahérou*), et auquel ils attribuent une nature spirituelle qui lui permet d'échapper à la captivité. Pour la croyance aux dons surnaturels du crapaud, au XIX[e] siècle, voir dans Anderson, *op. cit.*, 401 seq., la fameuse histoire de Djiraïya, par Kiôdenn. Cf. la grenouille hindoue, qui appelle la pluie (de Gubernatis, *op. cit.*, 623 seq.), le crapaud lunaire des Chinois (de Groot, 485 seq.), et le rôle de la grenouille ou du crapaud dans bien d'autres mythologies (Lang, 40, 41, 72, 75, 138, etc. ; notamment, à la Côte d'Ivoire, croyance que le crapaud, mieux renseigné encore que celui du K, possède la vraie tradidition sur la création du monde : M. Delafosse, *Manuel de la langue agni*, 1901, 156).

1) Voir par ex. Lafcadio Hearn, *op. cit.*, II, 344-345.

2) Développement ultérieur dans la conception du monstrueux *Kappa*, au corps de tortue, aux membres de batracien, etc. (voy. notre étude sur *Hokusai*, p. 286), contre lequel on se protégeait, dans Kioushiou, en récitant des vers composés au IX[e] siècle par Sougawara no Mitchizané, et qu'on retrouva dans un étang, à Edo, en 1830 (récit détaillé dans un document conservé au British Museum, Anderson, 171).

3) Cette étrange espèce (*Salamandra maxima*), qui représente au Japon une rare survivance des époques géologiques, et qui peut atteindre plus d'un mètre et demi, avait naturellement frappé les esprits par sa longévité opiniâtre ; d'où son emploi dans la magie médicale. (Voy. Rein, *op. cit.*, 188 seq. ; Dickins, *loc. cit.*, 43 ; etc.).

celle de messagers divins[1], et presque toujours, lorsqu'on les voit paraître, on devine qu'ils vont apporter une nouvelle ou un ordre célestes, un conseil ou une direction d'en haut. Le premier couple est-il dans l'embarras pour la consommation de son mariage ? L'exemple d'un hoche-queue l'instruit[2]. Les divinités du ciel ont-elles besoin d'envoyer un ambassadeur sur la terre ? Elles choisissent le faisan[3]. S'agit-il de conduire la marche du premier conquérant ? Un corbeau[4] devient son guide, part en avant, négocie avec les rebelles[5]. Le même

1) Vieille poésie d'un prince impérial exilé : « Les oiseaux au céleste essor sont vraiment des messagers. Lorque tu entendras la voix de la grue, demande-lui mon nom (c'est-à-dire : de mes nouvelles). » (K. 300.) Voir aussi N, I, 344, etc. — Cf. dans l'antiquité occidentale : Bouché-Leclercq, op. *cit.*, I, 126, 127, 128, n. 5.

2) « Cupiebant coire, sed artis nescii erant. Tum erat motacilla quæ advolavit, atque concussit suum caput et suam caudam. Quod cum vidissent duo Dei, imitati sunt eam, et in hoc modo artem coeundi potiti sunt. » (N, I, 17.) Tradition conservée dans le nom de l'île du Hoche-queue (Sékiréi-shima), d'après Hirata (T, III, app., 50). De nos jours, on respecte la vie de cet oiseau (voy. L. Hearn, *op. cit.*, 298). *Cf.* aussi K, 324.

3) K, 95-98 ; N, I, 65-66. *Cf.* aussi K, 76 ; N, I, 73, 90, II, 124. (Le vieux nom de cet oiseau, *kighishi* ou *kighissou*, est une onomatopée, ou s'explique ainsi que le K et le N l'appellent *Na-naki* ou *Na-naki-mé*, « la Femme qui crie son nom ». Voy. Aston, p. 65, n. 5 ; cf. cependant Chamberlain, p. 95, n. 9).

4) *Karassou* (par onomatopée). Le corbeau ne produit pas au Japon la même impression que chez nous. On l'accueille volontiers dans les parcs, autour des temples ; dans mes souvenirs, il reste associé à cette belle lumière dorée, à cette atmosphère transparente du printemps et surtout de l'automne japonais, où on le voit s'ébattre en paix, voletant d'arbre en arbre ou racontant des histoires à ses congénères, sans même se déranger lorsqu'on passe près de lui ; c'est en quelque sorte un accessoire obligé du paysage indigène. Son caractère est bien marqué dans une vieille légende où il est l'ami du daim et où, en lui becquetant l'oreille, il vient fraternellement l'avertir des dangers qui le menacent (T, XXVIII, 33). Voir d'ailleurs sa mission utile, à la note suivante. Pour son rôle en d'autres pays, cf. A. Réville, I, 224, 277 ; Bouché-Leclercq, I, 126, 133, 136 ; V. Henry, 164, 173, 176 ; Lubbock, 270, 272 ; Lang, 77, 112, 369, 509 ; etc.

5) K, 136 seq. ; N, I, 115 seq., 125, 134. C'est le fameux *ya-ta-garassou* qui a soulevé tant de discussions entre les commentateurs. On peut traduire : « un corbeau long de huit pieds », c'est-à-dire de grande envergure (Chamberlain, p. 136, n. 2), ou « le corbeau à huit pattes », c'est-à-dire aux pattes multiples (Aston, p. 115, n. 3). L'intérêt de la distinction, c'est qu'en forçant un peu l'interprétation du texte, M. Aston n'hésite pas à découvrir, ici encore, l'in-

Djimmou se trouve-t-il arrêté par des forces supérieures? Un milan d'or, étincelant comme l'éclair, vient percher sur son arc, éblouit, égare ses adversaires, donne la victoire à l'empereur[1]. Les oiseaux volent ainsi, de page en page, à travers toute la légende, où vous rencontrez, dès l'époque mythique[2], le cormoran[3], le pluvier[4], le martin-pêcheur[5], le

fluence chinoise. Le corbeau japonais serait le *yang-wu*, l'oiseau rouge à trois pattes qui habite le soleil (voy. de Groot, 495, et cf. l'oiseau à trois pattes des vieilles monnaies de Pamphylie et de Lycie, Goblet d'Alviella, *La migration des symboles*, 222). Cette identification nous paraît d'une hardiesse excessive. Laissons de côté l'expression écrite, qui, comme le fait observer M. Aston lui-même, ne peut qu'induire en erreur, et contentons-nous du mot japonais que les caractères chinois essaient de rendre. M. Aston trouve l'explication de ce mot dans un dictionnaire du xe siècle, imbu d'idées chinoises, et fonde là-dessus toute son argumentation. Mais n'est-il pas plus sûr de chercher nos éclaircissements dans le document le plus ancien, c'est-à-dire dans le K lui-même? Or, le rédacteur du K, dans sa Préface (p. 6), avait donné d'avance le meilleur commentaire de son texte en nous montrant Djimmou sous la conduite d'un « grand corbeau », et non pas d'un oiseau rouge ou d'un oiseau à trois pattes (tandis qu'au contraire, dans d'autres textes, on nous signale avec précision un moineau à trois pattes, N, II, 357, un poulet ou une poule à quatre pattes, II, 300, 368, au même titre que d'autres raretés comme un daim à huit jambes, II, 296, ou un homme à deux visages, I, 298). Le mythe japonais s'explique de lui-même. C'est un récit pareil à toutes les légendes où des conquérants, des fondateurs de colonies sont conduits par un animal quelconque (Lang, *Custom and Myth*, II, 71, *Mythes*..., 259, 388, etc.), par un oiseau (les grues de Mégares, Bouché-Leclercq, *op. cit.*, I, 146, la colombe des Chalkidiens, Lang, *Mythes*..., 388, le pivert des Picentins, Bouché-Leclercq, IV, 121, l'oiseau-mouche des Aztèques, Lang, 386-388, et G. Raynaud, dans *Rev. d'Hist. des Rel.*, XXIX, 188), par un corbeau notamment (légende de Battos, P. Decharme, *op. cit.*, 116). La mythologie chinoise a pu compliquer ensuite l'ancienne notion japonaise (voy. N, II, 237, et cf. les drapeaux solaires représentés dans T, XXII, part. 1, p. 27 seq.); mais l'histoire de Djimmou n'offre aucun rapport avec ces développements ultérieurs.

1) N, I, 126-127. L'intervention d'un oiseau de proie est ici bien naturelle. — Le 11 février 1890, création d'une nouvelle décoration japonaise, l'ordre militaire du Milan, en souvenir de cet incident fabuleux. — Cf. l'aigle de Zeus (P. Decharme, *op. cit.*, 60, Bouché-Leclercq, I, 126, 133), et la fameuse apparition de cet oiseau, planant sur Alexandre, à la bataille d'Arbelles.

2) Dans un des plus anciens récits, c'est une assemblée d'oiseaux qui procède aux funérailles du dieu Amé-ouaka-hiko, le « Céleste jeune Prince » (K, 97; N, I, 66. Nous y reviendrons au sujet des rites funèbres).

3) *Ou*. Notamment, légende du K, 126 seq., et du N, 95, 98 seq., où la fille du dieu des Mers accouche dans une hutte couverte en plumes de cormorans; et cf.

héron[1], le cygne[2], la bécasse[3], le passereau[4], l'oie[5] et le canard[6] sauvages, le coq[7], le *nouyé* fabuleux[8], puis, dans la période pseudo-historique, le faucon[9], le hibou[10], le roitelet[11], l'alouette[12], la caille[13], la grue[14], la grèbe[15], la colombe[16], sans

la coutume d'aider la délivrance en faisant tenir à la femme une plume de cormoran dans la main. Dans le K, 104, le « dieu aux Huit âmes prodigieuses » se change en cormoran. Voy. aussi K, 144, 181 ; N, I, 119, 126, 341 ; et cf. T, XXII, part. 1, p. 44 et part. 3, p. VII.

4) Le *tchidori*, nom collectif du pluvier, de la maubèche et du guignard. Le fameux Yamato-daké, après sa mort, se transforme en un *tchidori* blanc (K, 221 seq. ; N, I, 210 seq.). Voy. aussi K, 77, etc... Cet oiseau sera perpétuellement célébré dans la poésie japonaise (par ex., 78e *tannka* du *Hyakouninn-isshiou* ; et cf. Anderson, *op. cit.*, 301).

5) *Soni-dori*. K, 97 ; N, I, 66. Cf. Lubbock, 270.

1) *Saghi*. K, 97. Cf. Bouché-Leclercq, I, 134 ; Lubbock, 270.

2) *Shiro-tori*. C'est à la vue de cet oiseau qu'un prince impérial muet pousse son premier cri (K, 192). Cf. Paul Decharme, *op. cit.*, 41, 104, 605 ; Lubbock, 272 ; Lang, 257.

3) *Shighi*. K, 140 ; N, I, 118.

4) *Souzoumé*. K, 97, 324 ; N, I, 66.

5) *Kamo*. K, 85, 97, 283 ; N, I, 66, 295, II, 270. Cf. Lubbock, 272.

6) *Kari*. K, 128 ; N, I, 104.

7) Voy. plus haut, p. 315, et N, I, 42. Même rôle solaire du coq en Chine : de Groot, Index, vo coq ; ce qui ne prouve pas d'ailleurs l'origine coréenne que semble admettre M. Aston, *op. cit.*, p. 425. Voir aussi K, 76 ; N, I, 66, 348. Cf. Griffis, *op. cit.*, 84. Pour l'antiquité occidentale, Bouché-Leclercq, I, 144 seq.

8) K, 76. Maboutchi l'identifie au hibou ; mais c'est sans nul doute un animal légendaire (voy. Chamberlain, sur K, 76, n. 4, et cf. la légende du *nouyé* tué par Yorimaça, au XIIe siècle : illustration du XVIIe siècle dans Anderson, *op. cit.*, 389).

9) *Hayabousa*. K, 281 ; N, I, 291, 294, II, 239. Cf. Bouché-Leclercq, I, 134.

10) Comme oiseau fatidique : voir plus haut, p. 332, n. 1 ; cf. A. Réville, I, 224, Lang, 352, *etc.* — Pour les croyances ultérieures, L. Hearn, *op. cit.*, 378 (présage de mort), et cf., chez nous, les superstitions relatives au cri de l'espèce de chouette appelée effraie (A. Couteaux, dans le *Temps* du 24 janvier 1899).

11) K, 241, 281 ; N, I, 62, 66, 277, 291. Cf. Bouché-Leclercq, I, 134.

12) *Hibari*. K, 281.

13) *Oudzoura*. K, 324.

14) *Tadzou* ou *tsourou*. K, 300. La grue tiendra plus tard la même place que la tortue dans les croyances populaires, comme symbole de longévité, et au XVIIe siècle, Kæmpfer l'entendra toujours appeler par les paysans « Oh Tsourou sama ». Cf. Anderson, *op. cit.*, 130.

15) *Niho-dori*. K, 237, 246.

16) *Hato*. K, 299 ; N, I, 68. Chose curieuse, elle devait être consacrée plus tard

oublier enfin le dieu des Epouvantails[1], qui met en fuite toute cette troupe ailée[2].

au dieu de la *guerre*, Hatchiman. — J'écarte les oiseaux qui ne se trouvent pas dans le K, mais seulement dans les dernières parties du N, et qui, d'une manière générale, ne sont que des importations chinoises ou coréennes : par ex., la pie (N, II, 124), le perroquet (II, 230, 251), le paon (II, 230), etc. Certains oiseaux, comme le coucou, qui se rattacheront plus tard aux idées bouddhiques, n'apparaissent pas non plus dans les mythes primitifs.

1) Sohodo no Kami, identifié avec le mystérieux Kouyé-biko du K, 86. Hirata conseille de mettre son image devant la porte du sanctuaire domestique. « Sans doute, dit-il, c'est un être affreux et misérable ; mais les livres sacrés disent de lui que c'est un dieu qui sait toutes choses dans l'empire, bien que ses jambes ne puissent pas marcher. Comme les esprits de tous les dieux ont recours à lui, et accomplissent alors des prodiges, c'est une divinité très redoutable. Etc... » (T, III, app., 83). Cf., au XVII[e] siècle, l'usage de coller aux portes des maisons, pour écarter les esprits malins, des papiers avec représentations de corbeaux ou autres oiseaux noirs ; et aussi la curieuse ordalie qui consistait à faire avaler au prévenu un petit morceau de ce papier dans un trait d'eau, pour l'amener à confesser son crime (Kaempfer, *Hist. du Japon*, livre III, ch. 5 ; p. 51 de l'éd. franç. de 1732).

2) Le N, I, 59 nous dit qu'Oh-kouni-noushi et le petit dieu Soukouna-bikona, qui dans nos mythes joue surtout le rôle d'un sorcier, établirent les moyens de protection destinés à écarter « les calamités des oiseaux, des bêtes sauvages et des choses rampantes ». Ces moyens, désignés dans la glose du texte sous le nom de *majinai*, c. à. d. de magie, se réfèrent sans doute au rituel de la Grande Purification, qui, lui aussi, après les « calamités des reptiles », vise celles des « hauts dieux » et celles des « oiseaux d'en haut. » (R X, 61). Les premières (*taka-tsou-kami no ouadzahai*), sont, d'après les commentateurs, les maux envoyés par le dieu du Tonnerre et par les Tenghou, ou « Chiens célestes », animaux fabuleux ailés et armés de griffes, peut-être d'origine hindoue (opinion de M. Tsuboi, cité par Florenz, p. 5, n. 9), qui souvent rendent service aux hommes (cf. Anderson, 410), mais qui parfois aussi les entraînent dans la montagne. (Pour leur culte à l'heure présente, voy. *Japan Mail*, 4 juillet 1903, p. 14). Les secondes (*taka-tsou-tori no ouadzahai*), sont mieux précisées dans le rituel pour la Prospérité du Grand Palais, qui indique nettement la « calamité des oiseaux volant par le trou à fumée du toit ». (R VIII, 194). En effet, le toit de chaume de la hutte antique paraît avoir eu, à chaque extrémité, un pignon, avec un trou pour laisser passer la fumée ; et on s'explique ainsi comment les oiseaux, entrant et venant percher sur les poutres supérieures, pouvaient souiller les aliments ou le feu de bois sur lequel on les cuisait (Satow, T, IX, part. 2, 192). Pollution très redoutée : car, non seulement les oiseaux laissent tomber de leurs serres des choses malpropres, mais on croyait aussi leurs excréments vénéneux. (Cf. V. Henry, *op. cit.*, 176). L'explication de Harouyama qui, d'après M. Florenz (T, XXVII, part. 1, 93), range parmi ces calamités les enlèvements d'enfants par des oiseaux de proie, n'est évidemment pas applicable au texte qu'elle prétend éclairer.

Les quadrupèdes, souvent plus redoutables, sont en revanche moins mystérieux, et ils ne viennent qu'après dans l'échelle sacrée. Cependant, ici encore, nombre d'animaux nous apparaissent comme des dieux ou comme des agents divins[1], en tout cas comme des êtres doués de facultés qui leur assurent une haute place dans les mythes. A leur tête vient l'ours, qui, en l'absence du tigre et des autres grands félins[2], représente dans notre archipel la bête féroce par excellence[3]. Son importance aux yeux des Japonais primitifs résulte assez clairement du caractère terrible que lui prête la légende[4]; elle éclate aussi dans l'abondance des noms de lieux[5], de plantes[6], d'animaux[7], d'hommes[8] et même de

1) La distinction n'est pas toujours facile. Par exemple, Yamato-daké lui-même ne sait pas si un sanglier blanc qu'il rencontre est le dieu du mont Ibouki ou seulement un messager de ce dieu (voy. K, 217).

2) Le tigre (*tora*) n'entre dans les croyances du Japon qu'avec l'introduction du bouddhisme. N, II, 60 : un tigre divin, qui a enlevé un enfant, est tué par son père. II, 190 : un tigre enseigne à un jeune prêtre la magie et l'acupuncture. II, 70 : le léopard est divinisé sous le nom de Naka-tsou-kami (dieu du Milieu : pour le sens magique probable des queues de léopard mentionnées dans ce texte, *cf.* Frazer, *op. cit.*, trad. Stiébel et Toutain, I, 43). Mais ce sont trois aventures coréennes. — Pour le rôle futur du tigre chinois, voir Anderson, 51-52.

3) Cf., aux origines de la religion grecque, le culte du dieu-ours Arcas (G. Fougères, op. *cit.*, 205 seq.). — On peut supposer que l'ours brun d'Ezo (*ursus arctos*) se trouvait aussi dans les îles principales, à l'époque où les Japonais commençaient à peine à refouler les Aïnous vers le nord. L'ours noir ordinaire (*ursus japonicus*), qui est beaucoup plus petit, ne répondrait guère à nos légendes. L'ours polaire lui-même (*thalassarctos maritimus*) était sans nul doute plus abondant alors qu'aujourd'hui sur les rivages d'Ezo, comme en témoignent plusieurs passages du N (II, 257, 263, 371).

4) K, 134.

5) N, I, 59, 232, 367 ; II, 19, 283.

6) K, 220, 312, etc.,. Cf. Florenz, *op. cit.*, p. 148, n. 39.

7) Plus significatifs que des noms de plantes comme *kouma-dzaça* (un bambou nain) ou *kouma-troudzoura* (la verveine), parce que ces noms d'animaux s'appliquent de préférence à la plus grosse variété d'une certaine espèce. Par ex. : *kouma-batchi*, abeille-ours, le bourdon ; *kouma-ghéra*, pic-ours, le *picus martius*, adoré aussi en Nouvelle-Zélande, à Tahiti, Lubbock, 270, tout comme aux origines romaines ; etc... (voy. *Dict.* de Hepburn, v° *kouma*, et cf. Aston, p. 61, n. 3). De même, un crocodile monstrueux est appelé *kouma-ouani* (N, I, 61).

8) N, I, 197, 219 (Kouma-ouani, *cf.* note précédente, reparaissant ici comme un nom personnel), 226 (Kouma-ouashi, l'Aigle-ours, nom propre de même

dieux qui montrent l'étendue de son ancien habitat ou qui rappellent sa puissance ; et si la tribu conquérante ignore le sacrifice rituel de l'ours[2], elle n'en éprouve pas moins une crainte religieuse quand l'animal sort de sa tanière pour venir menacer les guerriers impériaux[3]. Le sanglier[4] aussi promène ses dévastations dans la légende shinntoïste, et plus d'un récit témoigne de la terreur qu'il inspire aux Japonais primitifs[5] ; pourtant, à l'exception du mythe où le dieu d'une montagne prend les apparences d'un sanglier blanc, grand comme un taureau[6], il semble que nos annales ne voient déjà plus en lui une divinité proprement dite[7]. Il en est autrement du

nature : et la légende nous dit en effet que c'était un gaillard au corps puissant, qui de plus avait des ailes et savait voler dans les airs, un brigand terrible qui pillait tout le monde jusqu'au jour où l'impératrice Djinnghô le mit à mort) ; II, 239, etc. Cf. aussi le nom de *Koumacos* donné aux indigènes du sud de Kioushiou (K, 23, 206, etc. ; N, I, 192, 196, 201, 219, 221).

1) N, II, 59 : un dieu méchant, maître d'une baie dont les eaux sont empoisonnées.

2) Voir plus haut, p. 334, n. 1. M. Florenz (*op. cit.*, p. 148, n. 89) pense que les plus anciens immigrants avaient pu s'approprier le culte de l'ours, au moins pour un temps, au contact des Aïnous ; mais cette hypothèse me semble inadmissible. En effet, d'une part, les Japonais primitifs n'avaient pas besoin de cet exemple dour diviniser l'ours, comme tous les animaux supérieurs (cf. d'ailleurs le culte de l'ours chez les Scandinaves, les Germains, les Australiens, les Peaux-Rouges, etc., Lang, 55, 127, 325, Marillier, *Rev. philos.*, XLVIII, 238, 239, etc.) ; et d'autre part, non-seulement aucun texte ne nous dit que les conquérants aient pratiqué le sacrifice de l'ours, trait caractéristique du culte aïnou, mais encore, lorsqu'on nous signale des sacrifices d'animaux, ce sont des sangliers et des daims qui sont choisis de préférence comme victimes (cf. le vieux mot *shishi*, chair, employé ensuite pour désigner le sanglier et le daim : Hepburn, *Dict.*, v° *shishi*).

3) Le N, I, 114-115, a soin d'omettre cet incident du K, 134 ; mais voy. la Préface du K, où « l'ours farouche sortit ses griffes » (K, 5). — Cf., après le bouddhisme, les ours philanthropes de l'histoire de Toshikaghé, dans les *Contes de l'arbre creux* (*Outsoubo Monogatari*, x° siècle).

4) Ancien nom : *Oui* ou *i*. On l'appelle aujourd'hui *inoshishi*, ou encore *yamâkoujira*, baleine des montagnes (voy. Chamberlain, *Things japanese*, 161), et peut-être est-ce le sanglier que désigne déjà, sous le nom de baleine, un chant militaire de Djimmou (K, 140, N, I, 118 ; pour le rapport entre le sanglier et la guerre, cf. V. Henry, *op. cit.*, 152, 264).

5) K, 70, 217, 235, 318 ; N, I, 237, 344, etc.

6) K, 217.

7) Dans le K, 70, les frères d'Oh-kouni-noushi, voulant le perdre, lui ordonnen.

loup[1], qui reste un dieu, et même un « Grand dieu », à l'époque historique[2]. Pour des motifs tout différents, le daim[3] est vénéré ; et tandis que l'accoutumance affaiblit le culte des bêtes féroces, ce fauve pacifique s'impose par degrés à l'attention et à l'admiration fraternelles qui bientôt, sous l'influence du bouddhisme, feront de lui un animal sacré[4]. Au début, il est vrai, on le tue sans scrupules[5], bien qu'à l'occasion on le regarde comme une espèce de magicien[6] ; mais déjà son omoplate fournit le plus ancien instrument de la divination shinn-

d'attendre au bas d'une montagne un sanglier rouge qu'ils vont lui envoyer ; puis ils font rougir au feu une grosse pierre ressemblant à la bête, la laissent rouler sur les pentes, et Oh-kouni-noushi, qui la saisit, est brûlé : le sanglier ici n'est qu'un gibier vulgaire. Dans le K, 235, un prince étant monté sur un chêne pour y chercher des présages à la veille d'une expédition, un sanglier survient, déracine l'arbre et dévore le prince ; mais le frère de ce dernier n'en poursuit pas moins l'entreprise (cf. cependant N, I, 237). Dans le N, I, 344, l'empereur Youriakou étant en chasse, l'arrivée soudaine d'un sanglier épouvante ses courtisans, qui grimpent bien vite sur des aunes ; mais le court poème qu'ils improvisent ensuite, et où ils célèbrent naïvement leur frayeur, ne donne au sanglier aucune épithète divine (cf. aussi K, 318). — Plus tard, le sanglier blanc deviendra l'attribut de Marishi-Tenn (voy. Anderson, 78-79).

1) Nos légendes font sans doute allusion au *yama-inou*, ou chien des montagnes (*canis hodophylax*), qui rappelle le loup européen ; car ce dernier n'existe pas au Japon (voy. Dickins, *loc. cit.*, p. 40).

2) On lui donne en effet le nom d'*Oh-kami*. (Cf. plus haut, p. 29, n. 1). Dans le N, II, 36, histoire d'un brave marchand qui, rencontrant sur le chemin d'Isé deux loups occupés à se battre, les sépare après de sages remontrances, étanche leur sang, essuie leur poil souillé, et finalement renvoie en paix ces « divinités augustes » ; l'empereur, plein d'admiration, le nomme au ministère des Finances. Bien que l'anecdote soit attribuée au début du v[e] siècle, elle a une certaine saveur bouddhique ; mais elle n'en montre pas moins la déification persistante de cet animal dans le vieux Japon. Voir aussi N, I, 208, et pour l'adoration actuelle du loup, au nom de qui on rédige des charmes contre les voleurs, *Japan Mail*, 4 juillet 1903, p. 14. Cf., pour le même culte chez d'autres peuples, Lang, 60, 256, 258, 259, 421, 517 (notamment, en Grèce, G. Fougères, *op. cit.*, 203).

3) *Shika*. Voir Dickins, *loc. cit.*, 41.

4) Pour bien s'en rendre compte, il faut aller à Nara, la capitale du VIII[e] siècle, et se promener derrière le temple de Kasouga, dans les clairières des bois que fréquentent les daims familiers consacrés au dieu. Cf. aussi le N, II, 236-237.

5) Par ex., K, 94 et N, I, 65.

6) N, I, 208. — Le daim sera dans l'art, comme la tortue et la grue, un symbole de longévité (voy. Anderson, 32).

toïste[1] ; et lorsqu'on voit, dans un récit populaire[2], un couple de daims converser la nuit sur l'interprétation d'un songe que vient de faire l'un d'eux, on ne peut s'étonner que Ninntokou, le plus sage des vieux empereurs, en arrive à punir le meurtrier d'un daim dont le cri plaintif avait charmé ses insomnies[3]. Un autre animal fameux, c'est le renard, qui n'apparaît pas dans les légendes primitives, mais qui va jouer un si grand rôle dans le shinntoïsme par sa confusion progressive avec le dieu Inari[4], dans le bouddhisme par sa transformation en agent des possessions démoniaques[5]. Nous avons déjà rencontré le lièvre, habitant de la lune[6], mais qui se fait aussi, sur terre, le protecteur d'un jeune dieu persécuté[7], en

1) Nous y reviendrons au chap. de la *Divination*. Cf. l'*omoplatoscopie* en Grèce, dans l'antiquité (Bouché-Leclercq, I, 180) et même de nos jours (Georges Perrot, dans *Mémoires d'Archéologie*, 1875, 328).

2) Recueilli dans le N, I, 290.

3) N, I, 289-290. Cf. une légende du *Oudji Shoui Monogatari*, T, XXVIII, 34. Le cri du daim exprimera, pour tous les poètes japonais, les mélancolies de l'automne (par ex. : 83e *tannka* du *Hyakouninn-isshiou*). — Cf. en Grèce : Paul Decharme, *op. cit.*, 487.

4) Sur les rapports du *Kitsouné* avec Inari, « l'Homme du Riz », et d'Inari avec Ouka no Mi-tama, « l'auguste Esprit de la Nourriture », hypostase de la déesse de la Nourriture, voy. Satow, dans T, III, app. 75-76, VII, part. 2, p. 122, n. 16 ; *Handbook*, 36, 365 ; Chamberlain, *Things japanese*, 105, 148, 150, 323 ; G. Appert, *Ancien Japon*, 183 ; Anderson, *op. cit.*, 322 ; L. Hearn, *op. cit.*, 312, n. 1, 316, 321 ; K. Florenz, *op. cit.*, 5, n. 9, 39, n. 3, 292-293 (trad. du *Yamashiro-Foudoki*) ; *Japan Mail*, 4 juillet 1903, p. 14 ; etc.

5) Voir plus haut, p. 143, n. 4. Cf. aussi Anderson, *op. cit.*, 391, 424 ; J. M. James, dans T, VII, part. 4, p. 276 seq. : un curieux ouvrage du Rév. John L. Nevius, ancien missionnaire en Chine, *Demon possession and allied themes*, 1893, pp. 46, 51, 71, 104, 202 ; etc. M. Aston (*op. cit.*, 59, n. 10), range à tort parmi les calamités rituelles les enchantements du renard et du blaireau (c. à. d., en réalité, du *tanouki*, *nyctereutes procyonoïdes*, le chien à figure de raton), cette conception étant étrangère au vieux shinntoïsme. Cf. enfin N, I, 184, II, 155. — Exemple récent de ces croyances : le train-fantôme qui apparut, en 1889, au mécanicien d'un train réel lancé sur la ligne de Tokio à Yokohama : après une poursuite éperdue, le premier fut atteint par le second, et on trouva un renard écrasé sous les roues de la vraie locomotive (voy. Chamberlain, *Things japanese*, 105).

6) P. 154, n. 3. Cf. Anderson, *op. cit.*, 257 ; Dooman, dans T, XXV, 80 ; et pour des illustrations, Aston, dans T, XXII, part. 1, p. 27 seq.

7) Légende du lièvre blanc d'Inaba. Après que les crocodiles l'ont dépouillé de

même temps d'ailleurs que le rat[1] et d'autres animaux secourables[2]. Parmi les mammifères, rappelons encore le singe[3], et laissant de côté le phoque[4] et la baleine[5], à peine signalés

sa peau (voy. plus haut, p. 340, n. 2), les quatre-vingts frères d'Oh-kouni-noushi conseillent au pauvre animal de se baigner dans l'eau de mer, puis de s'exposer au vent sur la montagne, ce qui a pour conséquence naturelle de redoubler ses souffrances et de le faire pleurer de douleur. Survient Oh-kouni-noushi, accablé sous le poids du sac dont les méchants dieux l'ont chargé : pris de compassion, il engage le lièvre à se laver dans l'eau fraîche de la rivière, puis à se rouler dans le pollen des laiches qui croissent près de là, si bien que sa fourrure repousse. L'animal reconnaissant prédit alors à l'humble porteur du sac que ses quatre-vingts frères, tous amoureux de la princesse d'Inaba, échoueront dans leur entreprise, et que c'est lui-même qu'elle épousera. (K, 68-69, et cf. la version de l'*Inaba-Foudoki*, *loc. cit.*, 305). — Pour le titre de dieu donné au Lièvre, voir T, IX, part. 2, p. 206.

1) *Nédzoumi*, mot vague qui désigne la souris ou le rat. C'est à un de ces animaux qu'Oh-kouni-noushi doit son salut, dans la légende du K, 73. Plus tard, les migrations des rats sont observées de près (N, II, 226, 245, etc..., et cf. Bouché-Leclercq, I, 148). — En revanche, le rat n'est pas l'attribut, l'animal favori du dieu des Moissons, comme on le croit en général d'après les représentations figurées, et comme le dit notamment M. Lang, qui compare sur ce point Daïkokou à Apollon Smintheus (*op. cit.*, 256, 316, et *Custom and Myth*, 103, seq.). La vérité est plus complexe. Au début, Daïkokou n'était pas un dieu des Moissons, mais une forme japonaise de Mahâkâla, la divinité bouddhique, au noir visage, qui défendait les portes des anciens temples hindous et chinois (voy. Anderson, *op. cit.*, 33 seq.). Plus tard, il fut confondu avec Oh-kouni-noushi, qu'on représentait portant un sac sur ses épaules (car cf. K, 68-69), par cette simple raison qu'en mettant de côté les caractères idéographiques, Daïkokou peut avoir le même sens qu'Oh-kouni (c. à d. : Grand Pays) ; et au IX[e] siècle, Kôbô Daïshi ayant vu apparaître ce dieu comme « le Maître des cinq céréales », on lui donna de nouveaux attributs : c'est ainsi que la feuille de lotus sur laquelle il siégeait fut remplacée par des balles de riz empilées (*Sannzaï-dzoue*, vol. LXXIV, p. 30). Quant au rat blanc qui accompagne Daïkokou, sa présence s'explique par ce fait que le jour consacré au dieu, dans l'ancien calendrier, était le jour du Rat (peut-être encore par suite d'une assimilation avec la légende d'Oh-kouni-noushi) ; et en effet, il eût été étrange qu'un dieu des Moissons prît pour symbole ce rongeur de grains dont le voisinage menace de si près ses provisions.

2) K, 70.

3) Voir p. 330, n. 3 et 334, n. 1. Dans le N, II, 190, cris de singes invisibles qu'on croit être les messagers de la déesse du Soleil. Cf., pour le singe dans le bouddhisme, *Handbook*, 446 et L. Hearn, I, 46, 127. Voy. aussi, pour le singe fabuleux appelé *Shôdjô*, Anderson, *op. cit.*, 204, et G. Appert, *Ancien Japon*, 224.

4) *Mitchi*. K, 122 ; N, I, 102.

5) *Koujira*. N, I, 522, etc.

dans nos légendes, arrivons enfin au monde des poissons.

Dans la plupart des mythologies, ce groupe marin est négligé. Les poissons, en effet, sont moins inquiétants que les reptiles, moins mystérieux que les oiseaux, moins redoutés que les quadrupèdes. L'antiquité occidentale, en dépit des exemples venus de l'Inde et de la Chaldée, met au dernier degré de l'échelle ces habitants d'un séjour étranger, qui, par surcroît, sont muets et ne peuvent révéler à l'homme aucun mystère[1]. Au Japon aussi, les poissons viennent à un rang inférieur. Cependant, d'une part, la curiosité à leur endroit est plus vive : ce qui s'explique par la prodigieuse variété d'espèces tantôt admirables, tantôt monstrueuses, tantôt dangereuses que le pêcheur est amené à trouver dans le pullulement de ces mers, les plus riches du globe[2]. Ouvrez la légende sacrée : dès le début, pour donner quelque idée de la terre primitive, « encore jeune et pareille à de l'huile flottante », c'est à l'image d'une méduse[3] que le rédacteur emprunte sa comparaison. D'autre part, et sans doute par suite de cette familiarité avec les êtres aquatiques, on leur accorde à tous ce don de la parole qui, ailleurs, ne leur était prêté que par exception[4]. Dans un des plus vieux récits, Oudzoumé rassemble « toutes les choses aux larges nageoires et toutes les choses aux nageoires étroites », pour leur demander si elles veulent servir le fils des dieux; et comme la bêche-de-mer[5], seule, ne répond rien, elle lui fend la bouche : c'est la raison de son aspect actuel. Peu après ce mythe explicatif, nous retrouvons la légende océanienne où, tout d'une voix, les poissons dénoncent la Femme-rouge[6] qui détenait le hameçon

1) Voir Bouché-Leclercq, *op. cit.*, I, 151-152.

2) Voy. Dickins, *loc. cit.*, 47-48.

3) *Kouraghé*. K, 15.

4) Bouché-Leclercq, I, 151, n. 2.

5) *Ko*, aujourd'hui *namako* (l'holothurie). K, 114.

6) K, 123, N, I, 99 ; cf. plus haut p. 187, n. 3. — Dans deux variantes du N (I, 99 et 106), c'est Koutchimé (m. à m., Femme-bouche, c. à. d. le *nayoshi* d'aujourd'hui, le mulet), qui joue ce rôle dans la légende. — Le *tai*, dont la

perdu. Par ces exemples, on voit déjà que les poissons sont les serviteurs des dieux, plutôt que des dieux eux-mêmes. Un autre récit typique est celui où tous, grands et petits, portent le navire de Djinnghô et l'aident ainsi à conquérir la Corée[1] : service qui n'empêche pas l'héroïne, aussitôt après son retour dans Tsoukoushi, de venir s'asseoir à l'Ile-Joyau, sur la baie des Pins, pour y pêcher, après déjeuner, la truite des rivières[2], avec des fils tirés de son vêtement en guise de ligne et des grains de riz pour appât[3]. D'autres poissons encore, la perche[4], le dauphin[5], une espèce de thon[6], sont intronisés dans la légende. Mais il y a plus : les mollusques eux-mêmes y vont jouer un rôle actif et divin. Quand Oh-kouni-noushi, brûlé par la pierre rouge[7], vient d'expirer aux pieds de sa mère, Kami-mousou-bi, du haut du ciel, envoie sur terre deux coquillages, la princesse Kisa-ghaï[8] et la princesse Oumoughi[9], dont les procédés magiques le rendent à la vie[10]. En revanche, un jour que le dieu Sarouta[11] était allé à la pêche, c'est un mollusque[12] qui, le saisissant par la main, l'entraîne et le noie dans « la mer salée ». Les autres espèces de coquillages mentionnées dans le Kodjiki ne le sont que

Femme-rouge n'est qu'une variété, deviendra l'attribut du dieu Ebisou (voy. Anderson, 27, 36).

1) K, 232.

2) *Ayo*, ou *ai*, *plecoglossus altivelis*, espèce de petit saumon.

3) Cette scène champêtre est encore un mythe explicatif d'une coutume observée par les femmes du VIIIe siècle (voy. K, 234).

4) *Soudzouki* (*percalabrax japonicus*). K, Introd., XXXIII.

5) *Irouka*. K, 238.

6) *Shibi* (*thynnus sibi*). K, 330-332.

7) Voir plus haut, p. 348, n. 7.

8) Aujourd'hui, *aka-ghai*, l'*arca inflata*.

9) Aujourd'hui, *hama-ghouri*, la *cytherea meretrix*.

10) K, 70. Ces procédés semblent inspirés par les noms mêmes des deux divinités, bien que Motoori (voy. Chamberlain, *loc. cit.*, n. 9) ne manque pas de supposer l'inverse.

11) Voy. plus haut, p. 330, n. 3.

12) *Hirabou*, sans doute l'*arca subcrenata*, dont le nom moderne, *saroubo-ghai*, serait venu de cette aventure (opinion de Motoori ; cf. Chamberlain, sur K, 114, n. 2).

comme images poétiques[1] ; mais dans le Nihonnghi, nous avons encore l'histoire merveilleuse d'une perle, grosse comme une pêche, que réclame le dieu de l'île d'Awadji, Izanaghi lui-même, et qu'un plongeur, en sacrifiant sa vie, finit par rapporter du sein des profondeurs, enfermée dans une haliotide[2]. Enfin, les crustacés ne sont pas omis, et le crabe se montre déjà dans la légende primitive[3], en attendant de reparaître plus tard dans les croyances populaires qu'éveilleront les luttes du monde féodal[4].

Les insectes aussi ont leur part dans nos mythes. Ce sont d'abord les insectes malfaisants que nous avons déjà rencontrés : les mouches, essaim des mauvais esprits, présage funeste[5] ; les guêpes, dont la piqûre doit être écartée par des procédés magiques[6] ; les myriapodes, dont la morsure dangereuse est un châtiment divin[7]. Ce sont ensuite les insectes neutres, indifférents, qu'on regarde plutôt avec quelque sympathie : la libellule brillante, dont le nom est donné à l'archipel même du Japon[8] ; l'araignée, qui sans doute produit une impression de laideur, mais qui n'inspire pas une répulsion bien vive, et dont l'apparition sur les vêtements d'une personne annonce, tout au contraire, la venue d'un ami[9] ; la

1) *Shita-dami*, une petite conque de la famille des *turbinida* (K, 143 ; cf. A. Locard, *Les Coquilles sacrées dans les religions hindoues*, *Annales du Musée Guimet*, t. VII, p. 294 et pass.) ; *Kaki*, l'huître (K, 301).

2) *Ahabi* (*haliotis tuberculata*), N, I, 323.

3) *Kani*, K, 246. — Cf. Lang, *op. cit.*, 72.

4) Voy. Chamberlain, *Things japanese*, 452, et cf. Dickins, *loc. cit.*, 51.

5) Sur les mouches (*hai*), voir plus haut, p. 144, n. 2, et pour l'époque historique, N, II, 155, 270. Cf. Lang, 257 ; Marillier, *loc. cit.*, XXXVI, 219 ; etc.

6) Voir p. 339, n. 2. — A l'heure présente même, emploi de charmes contre les insectes. M. Aston (*op. cit.*, p. 59, n. 10) en donne un exemple amusant. Pour éviter l'envahissement des fourmis dans une maison, afficher à l'endroit par où elles viennent cet avis : « Entrée : un sou par personne. » La fourmi économe s'arrête.

7) Voir p. 338, n. 6, 339, n. 1 ; et 339, n. 2 sur la légende du K, 73, où les poux (*shirami*) sont aussi mentionnés.

8) *Akitzou*, K, 317 ; N, I, 134, 342-343. La même légende fait intervenir l'œstre (l'*amou* ou *abou*, qui pique les chevaux).

9) Pour désigner les habitants des cavernes, les conquérants emploient l'expression « Araignées de terre » (*Tsoutchi-ghoumo*, K, 141, etc., N, I, 129,

chenille, qui, au moins dans un cas singulier, devient une divinité et reçoit un culte[1]. Ce sont enfin les insectes bienfaisants, comme l'abeille[2], comme le ver à soie surtout[3], dont on observe les mœurs avec une curiosité attentive, et dont on aurait fait sans nul doute un être surnaturel si on avait connu plus tôt, au temps où la légende se formait, « l'étrange insecte aux trois métamorphoses[4] ».

Nous arrivons ainsi à une dernière catégorie d'animaux : les animaux domestiques[5]. L'élevage étant peu développé au Japon[6], ils tiennent peu de place dans la légende et ils n'y offrent pas, au point de vue religieux, le même intérêt que chez certains peuples pasteurs[7]. Cependant, nos Japonais pri-

194, 195, 198); mais cette comparaison n'implique pas d'horreur particulière à l'endroit de l'araignée, que les Japonais d'aujourd'hui, lorsqu'ils veulent s'en défaire, prennent avec la main et jettent doucement hors de la maison; et ce sont bien ces dispositions tranquilles que laisse deviner déjà, avant toute influence bouddhique, le présage noté chez leurs aïeux (N, I, 320). Pour l'idée de l'araignée au moyen-âge japonais, intéressante légende dans Anderson, 109 seq., et cf. 143, 146 ; voy. aussi L. Hearn, *op. cit.*, 375-376. Pour son rôle chez d'autres peuples, cf. Bouché-Leclerq, *op. cit.*, I, 148 ; Codrington, *The Melanesians*, 152 seq. ; Lubbock, 271 (en Nouvelle-Zélande), 273; Delafosse, *op. cit.*, 174 seq. ; etc...

1) Voir plus haut, p. 132, n. 2.

2) N, II, 184 (importation coréenne).

3) *Kahiko*. K, 279 ; N, I, 21, 33, 347, II, 5. Pour le mûrier, I, 288, 347, 366, et cf. I, 49 ; pour la soie, N, I, 166, II, *pass.*

4) K. 279. — Cf. Chamberlain, *Things japanese*, 370 seq. ; Rein, *op. cit.*, II, 378 seq. ; etc.

5) *Kémono*. Sur l'étymologie obscure de ce mot, voir K. Florenz, dans T. XXVII, 91. — Le cheval et le bœuf naissent, comme le ver à soie, du cadavre de la déesse de la Nourriture (N, II, 31-32 : les premiers, du sommet de sa tête; le second, de ses sourcils), de même qu'auparavant étaient sorties de sa bouche les diverses espèces de gibiers et de poissons (N, I, 31, et voir plus haut, p. 31). Cf. l'origine des cochons, aux îles Hervey (Gill, *Myths and Songs from the South Pacific*, 135 seq. ; Lang, *op. cit.*, 134).

6) Voy. N, II, 32. — Pour le crime de tuer les animaux du voisin, R X, 61. — En 675, décret impérial, d'inspiration bouddhiste, interdisant de manger la chair des animaux domestiques (N, II, 329).

7) Dans l'Inde antique, V. Henry, *op. cit.*, 102 seq., surtout 103, n. 1 et 104 ; en Arcadie, G. Fougères, *op. cit.*, 59 seq. ; chez d'autres peuples anciens, Lubbock, *op. cit.*, 274 ; chez nombre de peuplades actuelles, Lubbock, 272 seq.,

mitifs connaissent le cheval[1] et la vache[2], le chien[3] et la poule[4],

Lang, 165, L. Marillier, dans *Rev. philos.*, XLVIII, 239, n. 4 à 7, et dans *Rev. d'Hist. des Religions*, XXXVI, 248 seq. et XXXVII, 227 seq.

1) *Oumma* ou *koma*. K, 53, 230, etc.

2) *Oushi*, bœuf ou vache. K, 217, 230, 259, etc...

3) *Inou*. K, 230, etc... N, I, 178, etc..., II, 32. — Les anciens Japonais aimaient leurs chiens, au nom desquels ils ajoutaient le mot *maro*, terme d'affection qu'on appliquait aussi à un général populaire, ou à un savant fameux, etc. (voy. Chamberlain, *Things japanese*, 276). Ce sentiment ne les empêchait pas de se livrer parfois à la chasse aux chiens, *inou ou mono* (voy. *ibid.*, 237), et à poursuivre alors ces compagnons favoris en leur lançant des flèches émoussées, dans le dessein avoué de s'endurcir le cœur en vue de futurs exploits guerriers. Peut-être y avait-il aussi, au fond de cette coutume, quelque sourde influence de la croyance populaire qui attribuait des vertus magiques au chien et qui le faisait ainsi regarder avec une certaine défiance. C'est dans le même esprit que les Aïnous font peser sur cet animal le souvenir d'un vieux péché originel, conservé dans un mythe explicatif étrange : jadis, les chiens avaient le don de la parole ; un jour, l'un d'eux entraîna son maître dans la forêt, où il le fit dévorer par un ours, puis revint à la maison et pressa sa veuve de se remarier avec lui, affirmant que c'était la volonté du défunt ; sur quoi la pauvre femme, furieuse de ce mensonge, fit taire l'imposteur en lui jetant une poignée de poussière dans la gueule ; et c'est depuis lors que les chiens ne peuvent plus parler. (Chamberlain, *op. cit.*, 23 ; et cf. une légende australienne, Lang, *op. cit.*, 56.) La croyance aux pouvoirs surnaturels du chien, représentée chez les Aïnous par l'idée que lui seul peut sentir et reconnaître les âmes des morts (Batchelor, *The Ainu of Japan*, 226), se traduit dans le Japon primitif par diverses légendes merveilleuses (N, I, 208, 361), et surtout par un curieux procédé magique appelé *inou-gami* (m. à m. : divinité-chien). On enchaîne un chien affamé devant une pâtée qu'il ne peut atteindre ; tandis qu'il tend le cou pour la saisir, on lui tranche la tête, qui s'élance alors, engloutit la nourriture tant désirée ; on met cette tête dans une boîte, où on la conserve : l'esprit ainsi enfermé (le *réikon*) peut désormais servir aux envoûtements. Ce sombre rite, qui est encore pratiqué dans les provinces du sud-ouest, et dont Mabouchi a cru retrouver la trace dans un passage obscur du R X, 61, paraît bien être d'origine shintoïste. (En ce sens, K. Florenz, dans T, XXVII, part. 1, p. 95 ; pour l'opinion contraire, Chamberlain, *op. cit.*, 105, 110). — Quant au chat, il jouit aussi de pouvoirs magiques, et dans le langage présent, de même qu'on appelle « renardes » les courtisanes, aux enchantements dangereux, on donne le nom de « chattes » aux chanteuses, séductrices des hommes. C'est l'expression contemporaine des croyances répandues depuis des siècles dans le peuple, et qui ont toujours eu pour effet de tenir les chats à l'écart des maisons, bien qu'on les emploie parfois, aujourd'hui même, à bord des navires, pour éloigner les *OA-baké*, les « honorables spectres », c'est-à-dire les âmes redoutées des noyés, errantes sous les flots (voy. L. Hearn, *op. cit.*, 369, 508-509, et Chamberlain, *loc. cit.*, 78).

4) *Kake*. K, 76, 230, etc. — Cf. Lubbock, 271, 272, 273.

qui interviennent dans les plus anciens récits; et les sentiments qu'ils éprouvent à leur endroit montrent bien que, sans les regarder en principe comme des dieux proprement dits, ils voient du moins en eux des êtres doués de facultés supérieures. Ils ne les adorent pas comme le serpent mystérieux ou comme le fauve redoutable; ils ne cherchent pas en eux des étrangers inconnus qui veulent être craints et apaisés : mais, précisément parce qu'ils trouvent dans ces utiles serviteurs les compagnons de leur vie journalière, ils s'unissent à eux par les liens d'une familiarité intime, parfois même excessive[1]; et finalement c'est à eux, mieux encore qu'aux bêtes sauvages, trop lointaines, qu'ils attribuent le plus volontiers une âme humaine, une nature pareille à la leur. Chaque jour, sous nos yeux, l'enfant parle à l'animal comme à une personne raisonnable, et l'enfant japonais est peut-être celui qui va le plus loin dans cette direction[2]; l'homme du peuple s'adresse à un serpent comme s'il comprenait ses paroles[3], et tel vieux Japonais fraternise avec le premier singe qu'il rencontre en chemin[4]. S'il en est ainsi dans les rapports de ce primitif avec

1) Le rituel de la Grande Purification mentionne en effet le « péché de cohabitation avec les animaux domestiques » (*kémono okaérou tsoumi*, R. X, 61), et le K, 230, énumère quatre cas de bestialité qui correspondent justement aux animaux que nous avons indiqués, à savoir l'union avec les chevaux (*oummatahaké*), avec le bétail (*oushi-tahaké*), avec les oiseaux de basse-cour (*tori-tahaké*) et avec les chiens (*inou-tahaké*).

2) On peut s'en rendre compte aisément par les chants traditionnels qu'il adresse, non seulement aux escargots, comme chez nous, mais encore aux papillons, aux libellules, aux lucioles, aux moineaux, aux milans, aux oies sauvages, aux corbeaux, etc... Ces chants ont été fidèlement notés par L. Hearn, *op. cit.*, II, 366, 369, 372, 375, 380, et par E. R. Edwards, *Etude phonétique de la langue japonaise*, 149 seq.

3) Voy. T, XIII, part. 1, p. 69 seq.

4) Jolie légende du N, II, 187 : un montagnard, apercevant un singe qui fait sa sieste, le prend tout doucement par le coude; l'animal n'ouvre même pas les yeux, et improvise un chant où il exprime sa joie de sentir la douce main de cet ami : l'homme le laisse en paix et se retire. — On pourrait être tenté d'attribuer ces sentiments à l'influence bouddhique (comme dans l'interdiction de manger la chair du singe, N. II, 320); mais il ne faut pas oublier que la même notion d'égalité familière avec les animaux se retrouve aussi bien chez les diverses peuplades océaniennes (voy. Lang, *op. cit.*, 76).

les animaux sauvages, combien plus dans ses relations avec les animaux domestiques qui partagent son existence, la soutiennent, deviennent peu à peu ses camarades, ses amis ! C'est pourquoi le paysan japonais, après avoir longtemps travaillé sur un pied d'égalité familière avec son cheval ou son bœuf, croit ensuite fermement, lorsque l'animal meurt, à la survivance de son âme et entoure d'honneurs son tombeau[1]. C'est pourquoi encore, dans tel ancien récit, un chien qui a voulu périr avec son maître est appelé à la même sépulture[2]. C'est pourquoi enfin, de nos jours même, dans un grand temple de Tokio, on dira chaque matin des prières bouddhiques pour le repos éternel des animaux ensevelis en terre sainte[3], tandis qu'aux services shinntoïstes célébrés après la guerre sino-japonaise, les mânes des chevaux morts ne seront pas oubliés[4].

Est-il nécessaire d'évoquer, après cela, les animaux sacrés qui habitent les temples ? Si la foi populaire voit de saints personnages dans les chiens qui ont fait le pèlerinage d'Icé[5], à plus forte raison s'inclinera-t-elle devant les chevaux blancs du Soleil, comme devant tous les autres animaux que le développement du culte aura intronisés aux demeures des dieux[6]. Mais ce ne seront là que des floraisons secondaires de

1) Le fait m'a été signalé plus d'une fois au Japon, et M. L. Hearn a été témoin de divers enterrements de ce genre, dans les provinces de l'ouest (*op. cit.*, 125, n. 2). Cf. aussi les prières adressées à diverses divinités, notamment à Batô-Kannonn (la « Kannonn à tête de cheval », c. à d. ayant une tête de cheval sculptée sur sa tiare : voir Anderson, 65, et le *Handbook*, 444-445), en vue d'obtenir, non seulement la guérison des chevaux ou des vaches malades, mais encore leur bonheur dans le monde futur (L. Hearn, *ibid*, 124-125, et *Japan Mail*, 4 juillet 1903, p. 14). — Mêmes enterrements d'animaux en Égypte, en Grèce, comme de nos jours en Océanie (Lang, 129, 256, 352).

2) N, II, 116. Autre histoire du même genre : *ibid.*, 117.

3) Au temple d'E-kô-inn (sur lequel voy. *Handbook*, 34). Cf. L. Hearn, *op. cit*, 125.

4) *Japan Times*, n° du 13 mai 1899.

5) Voyez T, II, 101.

6) R I, 114, etc..., et voy. plus haut, p. 318, n. 2, pour les croyances contemporaines. Autre exemple actuel : le cheval blanc d'Iyéyas (*Handbook*, 446), que j'ai vu plus d'une fois, entouré d'une vénération religieuse, au grand temple

la croyance primitive. La racine essentielle de cette croyance, sous toutes ses formes, qu'elle s'adresse à des dieux animaux ou à des animaux attributs des dieux, qu'elle se fonde sur la crainte, l'admiration ou l'utilité, qu'elle aboutisse enfin à une haute adoration ou à une vénération mitigée, c'est toujours le vieux naturisme, l'instinct profond qui, spontanément, sans l'aide du totémisme ou d'autres notions particulières, prête à tout son esprit, humanise et déifie les animaux comme les plantes, élève d'un même souffle aux régions supérieures les humbles vies de l'univers organique et les phénomènes mouvants du monde matériel. Cette immense animation prépare une voie royale au bouddhisme, et déjà, dans ce vieux Shinntô, on croit entendre la grande parole annonçant que les animaux, les plantes, les pierres, tous les êtres entreront dans le Nirvâna.

Michel Revon.

(*A suivre.*)

de Nikkô. — Cf. le cheval solaire dans l'Inde antique (V. Henry, *op. cit.*, 201), en Grèce (P. Decharme, *op. cit.*, 580 seq.), etc.

LES PROGRÈS
DE L'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE ANCIENNE

AU XIX[e] SIÈCLE ET SON ÉTAT ACTUEL

Mémoire présenté au Congrès des Sciences et des Arts de l'Exposition de Saint-Louis (Division B, 8[e] département, section e).

Nous devons, dans ce Rapport, résumer les progrès de l'histoire ecclésiastique durant le XIX[e] siècle et caractériser son état actuel. L'histoire ecclésiastique, c'est-à-dire l'histoire de l'Église chrétienne dans toutes ses variétés et de la religion chrétienne sous toutes ses formes, est une discipline très vaste, puisqu'elle comprend toute l'histoire religieuse et morale des sociétés chrétiennes. Or celle-ci est, elle-même, intimement associée à leur évolution spirituelle toute entière ainsi qu'à leurs transformations politiques, sociales et économiques. Ce n'est pas dans l'espace de quelques minutes que l'on peut dresser l'inventaire d'un pareil passé[1]. Notre ambition se borne à fixer quelques points de repère qui permettent de reconnaître la marche progressive de cette histoire, surtout en ce qui concerne le Christianisme antique, et de montrer l'orientation actuelle de nos études.

L'Histoire ecclésiastique est fille de la Renaissance et de la Réforme[2]. Le moyen âge a connu des chroniqueurs, mais

1) D'après le règlement du Congrès de Saint-Louis, chacun des rapporteurs invités par le Comité d'organisation ne pouvait disposer en séance publique que de 45 minutes.

2) Nous parlons ici de l'Histoire ecclésiastique dans la chrétienté moderne. L'antiquité chrétienne a eu un historien ecclésiastique de premier ordre : Eusèbe de Césarée, et d'autres qui, sans le valoir de bien loin, nous ont cependant laissé des écrits utiles. Mais ce n'est pas leur faire tort de dire que le sens de l'histoire, tel que nous l'entendons aujourd'hui, leur manquait.

pas d'historiens de l'Église. La Réforme, prétendant être un retour à la doctrine et aux institutions de la chrétienté primitive, altérées et corrompues par l'Église du moyen âge, ne pouvait pas se dispenser de justifier cette prétention par des preuves historiques[1]. Les catholiques, à leur tour, s'efforcèrent de réfuter l'argumentation historique des protestants[2]. L'histoire ecclésiastique, mise ainsi au service de la controverse, prit dès l'abord un caractère confessionnel. Mais l'ardeur même de la lutte et la grandeur des intérêts qui étaient en jeu donnèrent aux recherches érudites un essor qu'elles n'auraient certainement pas eu sans ce stimulant perpétuel et assurèrent à l'histoire ecclésiastique une avance considérable sur les autres sections des études historiques[3].

Chez beaucoup, d'ailleurs, la joie inhérente à la recherche de la vérité prévalut sur les préoccupations de l'apologétique confessionnelle. On ne saurait trop louer les admirables travaux des religieux érudits et des maîtres des écoles protestantes en France et aux Pays-Bas, au XVII[e] et durant la première moitié du XVIII[e] siècle[4]. Ils ont solidement construit les assises sur lesquelles les savants du XIX[e] siècle ont élevé l'édifice qui nous abrite. Il convient dans une solennité

1) Voir notamment Flacius et les Centuries de Magdebourg.

2) Voir Baronius et ses continuateurs.

3) On peut dire que c'est dans le domaine de l'histoire ecclésiastique que la critique historique a pris naissance. De là elle s'est étendue plus tard au domaine de l'histoire dite profane.

4) A citer parmi les Jésuites : les PP. Sirmond, Fronton du Duc, Petau, Labbe, les premiers Bollandistes ; — parmi les PP. de l'Oratoire : Jean Morin, Le Cointe, Thomassin, Richard Simon ; — parmi les Bénédictins de Saint-Maur les PP. Mabillon, d'Achéry, Martène, Durand, Montfaucon, Ruinart, etc. ; — parmi les hommes de Port-Royal : Le Nain de Tillemont ; — les auteurs de la *Gallia Christiana* ; — puis encore Élie Du Pin, d'Herbelot, Baluze etc., etc. Et parmi les maîtres des Académies Réformées : G. Vossius, Fr. Spanheim, Vitringa, Hottinger (en Suisse), Louis Cappel, D. Blondel, Jean Daillé, Basnage, Le Clerc, de Beausobre, Samuel Bochart, etc. — On pourrait y ajouter en Angleterre : John Pearson et Usher. — En Allemagne le seul auteur qui, à la fin du XVII[e] siècle, ait certaines qualités de l'historien est Arnold, qui sut un des premiers reconnaître la valeur du rôle des hérétiques.

comme celle-ci de rendre hommage aux ancêtres qui ont assuré la grandeur de la maison.

Cependant le résultat de la formidable controverse entre l'érudition catholique et l'érudition protestante fut tout autre que les antagonistes ne l'avaient prévu. Elle avait mis en lumière les erreurs des uns et des autres, leurs préjugés et leurs partis-pris. La critique non confessionnelle en profita pour affirmer ses droits. Ce fut l'avènement de l'histoire rationaliste. Celle-ci fleurit surtout dans les pays protestants, en Angleterre et en Allemagne. En France la persécution des protestants et des jansénistes, l'affaiblissement graduel du gallicanisme, avaient tari la source des études religieuses scientifiques[1]. La philosophie française du XVIIIe siècle jugeait inutile d'étudier le passé d'une religion et d'une église convaincues d'erreur ou d'imposture, et l'Église romaine ne se souciait guère d'encourager des recherches, dont les conséquences lui paraissaient dangereuses pour elle. Depuis lors, jusqu'au pontificat de Léon XIII, les pays catholiques n'ont plus contribué aux progrès de l'histoire ecclésiastique que sur de petites questions d'érudition spéciale (archéologie; histoire locale) ou par l'organe de quelques-uns de leurs sujets libres-penseurs ou protestants.

L'histoire ecclésiastique rationaliste, tout en se proclamant libre de préjugés dogmatiques, n'en était pas moins dominée par des idées d'ordre doctrinal. Tantôt, notamment en Angleterre, elle visa surtout à établir l'identité du Christianisme véritable avec la religion naturelle, et à dénoncer comme autant d'altérations accidentelles ou intéressées tout ce qui s'écartait de cette religion, dite religion naturelle

1) Pierre Bayle, chez les protestants, Huet, évêque d'Avranches, chez les catholiques, sont au début du XVIIIe siècle, les derniers représentants de l'histoire ecclésiastique savante (avec quelques Bénédictins qui continuèrent, d'une façon moins fructueuse, l'œuvre de leurs devanciers). Tous deux sont des esprits antidogmatiques, mais chez Huet le scepticisme aboutit à l'abdication de la raison devant l'autorité ecclésiastique, chez Bayle, au contraire, elle conduit à la tolérance et à la libre critique. Bayle, mort en 1706, est à beaucoup d'égards un précurseur.

parce qu'elle était l'expression de la philosophie religieuse de cette époque et de ce milieu[1]. Tantôt, surtout en Allemagne, elle s'efforça de montrer, non seulement que toutes choses dans l'histoire de l'Église doivent s'expliquer d'une façon satisfaisante pour la raison — ce qui est en effet un postulat de l'histoire scientifique —, mais encore que tous les enseignements du Christianisme, surnaturels ou naturels, sont parfaitement rationnels[2].

Les historiens rationalistes du XVIII[e] siècle ont accompli une œuvre de déblayage extrêmement utile. Leur critique a la vue courte; ils ne savent pas aller au fond des choses; le sens propre de la religion est peu développé chez eux et leur philosophie de l'histoire est très pauvre. Ils n'en portèrent pas moins à la conception traditionnelle, dogmatique, de l'histoire ecclésiastique des coups dont elle ne se releva pas. Leur œuvre sera reprise aux abords du XIX[e] siècle par des hommes d'un esprit plus libre et d'un bon sens moins vulgaire, tels que Schröckh, Stäudlin, Spittler, Planck, et surtout plus tard par Gieseler et par Hase, chez qui le sens de la religion et la conscience de la continuité historique fécondèrent l'érudition respectueuse des textes et des documents.

Mais n'anticipons pas. Entre les historiens rationalistes du XVIII[e] siècle et ces illustres maîtres de l'histoire scientifique

1) Voir les travaux de lord Cherbury, lord Shaftesbury, Mathew Tindal, Toland, Collins et les historiens de l'école de Locke. Le scepticisme de Hume et de son école coupa l'herbe sous les pieds du rationalisme et favorisa, pour des raisons d'ordre pratique, la renaissance de la foi d'autorité.

2) Voir les travaux de Semler, J.A. Ernesti, Michaelis, Walch, Mosheim (ce dernier a été qualifié parfois de « père de l'histoire ecclésiastique »), etc. La plupart des premiers historiens rationalistes étaient supranaturalistes, mais cherchaient à expliquer le miracle rationnellement. Ils furent les premiers représentants de l'érudition allemande. — Il faut tenir compte aussi de l'action exercée par le piétisme de l'école de Spener, qui, sans être favorable à l'étude scientifique des phénomènes religieux, contribua à briser le joug de l'intellectualisme orthodoxe en insistant sur l'importance de la piété au détriment de la pureté de doctrine et qui porta ses adhérents à s'occuper de l'histoire de la vie et du sentiment religieux, presque complètement négligés jusqu'alors.

au XIXe siècle, une grande et féconde révolution avait transformé le monde spirituel et ouvert des horizons nouveaux à la science. Sur le terrain de l'histoire ecclésiastique, nettoyé par le rationalisme, la philosophie idéaliste a semé des principes et des idées qui vont produire une moisson abondante.

L'histoire ecclésiastique, assurément, comme toute science d'observation, doit être indépendante de tout parti-pris et de tout préjugé dogmatique ou philosophique. Sa seule ambition légitime doit être de reconstituer les faits et les hommes du passé dans leur réalité objective et de montrer comment les événements procèdent les uns des autres. Mais l'expérience prouve que le travail de recherche historique, pour être fructueux, doit être guidé par certains principes, et ces principes, c'est la philosophie qui les inspire. En fait, nous constatons que tous les progrès de nos études sont dus à l'action de certaines idées régulatrices qui dirigent l'activité de notre esprit. L'hypothèse, qui est comme le coup de sonde de la science, procède de l'effet produit sur notre esprit par la première observation des faits et, par conséquent, l'état de notre esprit, c'est-à-dire l'ensemble de nos connaissances et de nos convictions, contribue pour une grande part à la faire naître. Pas plus que l'ingénieur ou le géologue ne peuvent rechercher la présence de richesses minières dans une région quelconque, sans être guidés par certains principes ou certaines observations préalables, pas plus l'historien ne peut sonder le passé sans se guider d'après certaines présuppositions. Son art consiste justement à se laisser guider par l'hypothèse sans lui être asservi et à savoir en changer toutes les fois que l'analyse critique des documents l'y invite.

Dans l'ordre des études historiques, ce n'est pas, comme dans celui des études philosophiques, la pensée de Kant qui a directement exercé une influence vivifiante. L'idéalisme abstrait et la critique toute statique du philosophe de Kœnigsberg ne se soucient guère de l'histoire. Comme les théoriciens de la Révolution française il ne voit que l'homme

en soi; il ne l'étudie pas dans l'espace et dans le temps. Les principes fécondants sont venus à l'histoire ecclésiastique d'autres maîtres, — de *Lessing*, qui vivifie le rationalisme trop intellectualiste par le sens esthétique des réalités profondes de la vie spirituelle et par une conception largement humaine de la religion et de la morale; — de *Herder*, le poète et le voyant, le premier peut-être qui ait eu le sens vivant de l'histoire telle que nous la comprenons aujourd'hui, l'un des premiers en tous cas qui ait eu ce don précieux de savoir se mettre en communion de pensée avec des civilisations et des sociétés autres que la sienne, au lieu de prétendre les juger toutes à travers les lunettes de son temps et à la mesure de son propre esprit, le généreux écrivain qui a énoncé la conception organique de l'histoire comme le tableau de l'éducation de l'humanité, sans séparer l'individu de la société ni la société humaine de la nature; — de *Schleiermacher*, qui a reconnu le caractère spécifique de la religion, c'est-à-dire la conscience du lien de l'être fini et de l'être infini, et appris ainsi aux théologiens à dégager dans toute religion déterminée ce qu'il y a en elle de temporaire, de local, de particulariste, d'avec ce qui est proprement religieux; — et surtout de *Hegel* qui, par sa philosophie de l'esprit, a proclamé l'identité du réel et du rationnel, comme par l'identification de l'être et du devenir il assignait à la science, — morale ou physique — la mission, non contestée depuis lors, de reconnaître l'évolution logique des êtres et des choses. L'histoire religieuse de l'humanité entière rentrait dès lors dans l'unité organique de l'évolution universelle, comme la plus haute manifestation de la dialectique inhérente à l'être ou à l'esprit.

Certes, l'influence de ces grands penseurs fut loin d'être toujours bienfaisante. Les historiens qui s'inspirèrent trop exclusivement de l'un ou de l'autre firent œuvre d'imagination, de théologie ou de spéculation, plutôt que d'histoire scientifique. Les disciples trop romantiques de Herder ou de Schelling firent du roman au lieu d'histoire sévère et con-

scieucieuse. Les théologiens disciples de Schleiermacher, trop soucieux de concilier leur œuvre scientifique avec leurs convictions ecclésiastiques ou dogmatiques, compromirent des trésors d'érudition dans les fâcheuses combinaisons de la *Vermittlungstheologie*[1]. Les adeptes trop zélés de Hegel subordonnèrent l'histoire à la spéculation et, sous des formes plus austères, composèrent des romans historiques qui, au point de vue scientifique, ne valaient guère mieux que ceux des romantiques.

Mais ceux qui surent bénéficier de cette forte éducation spirituelle, sans lui sacrifier les exigences de la rigueur historique, en tirèrent un grand profit. Il suffit de rappeler que de Schleiermacher procède Neander, l'historien qui a peut-être le mieux su faire revivre quelques-unes des grandes individualités chrétiennes du passé, et que l'école hégélienne nous a donné F. Chr. Baur et D. F. Strauss.

L'œuvre de Strauss a été surtout négative. Par sa critique incisive il n'a pas seulement renversé les échafaudages précaires des théologiens moyenneurs, mais encore montré la faiblesse de beaucoup d'assurances traditionnelles que l'on croyait inattaquables. Au point de vue positif sa critique, trop théorique, trop dédaigneuse des textes et des faits précis, n'a pas produit de résultats durables.

Il en est tout autrement de F. Chr. Baur. Avec lui s'ouvre l'ère véritablement moderne de l'histoire ecclésiastique. Baur a définitivement dégagé les tendances principales dont le conflit forme la trame du christianisme primitif. Il a pu se tromper dans ses appréciations chronologiques et critiques sur certains documents de la première littérature chrétienne; il a pu se laisser entraîner par la dialectique hégélienne plus qu'il n'aurait fallu, être trop intellectualiste, trop soucieux de l'évolution de l'idée et pas assez de celle des sentiments,

1) La plupart des représentants de cette Vermittlungstheologie sont des dogmaticiens plutôt que des historiens. Tels sont : Twesten, Nitzsch, Julius Müller, Dorner. Plus historiens sont Ullmann et surtout Alexander Schweizer (prof. à Zurich), le plus original parmi les continuateurs de Schleiermacher.

de la vie religieuse ni des conditions réelles et complexes de la vie sociale. Il n'en reste pas moins que son analyse de la chrétienté primitive, avec l'antithèse du christianisme judaïsant et du christianisme universaliste, avec l'importance capitale reconnue au mouvement gnostique (déjà entrevue par Neander, il est vrai), a fourni des résultats décisifs qui sont désormais entrés dans l'histoire et que personne ne conteste plus. Nul avant lui n'avait saisi aussi nettement la dialectique interne des origines de l'Église catholique et du développement dogmatique de l'Église. Enfin peu d'historiens ecclésiastiques avaient jusqu'alors senti d'une façon aussi nette l'importance qu'a pour l'histoire du christianisme antique la connaissance des autres religions, ses contemporaines.

L'histoire ecclésiastique telle que la conçoit Baur est tout juste le contraire de celle que pratiquaient les rationalistes de l'école pragmatique, tels que Schröckh et Planck. Ceux-ci s'en tenaient aux données des témoignages historiques, rapportaient les faits aux dispositions et aux besoins des individus qui les accomplissent, expliquaient l'histoire par une téléologie générale extérieure et la jugeaient au point de vue de leur propre raison et de leur propre conscience, sans tenir compte de la différence des temps et des milieux. Déjà Neander avait fortement réagi contre cette façon extérieure d'écrire l'histoire de l'Église. Négligeant volontiers les institutions et le cadre réaliste de la vie, il avait tenté de pénétrer dans l'intimité des âmes d'autrefois et cherché dans l'évocation de quelques grandes individualités représentatives du passé l'explication des phases successives du Christianisme. Doué d'une puissance extraordinaire de sympathie large et généreuse, il s'était attaché de préférence au côté édifiant de l'histoire. Il y voyait une école de l'expérience chrétienne. Mais s'il a tracé d'une façon magistrale l'histoire de certaines âmes d'élite, il a produit ainsi plutôt une série de tableaux juxtaposés qu'une histoire organique se déroulant d'une façon satisfaisante pour l'esprit.

Baur, au contraire, voit dans l'histoire du Christianisme

avant tout l'évolution des idées. Les grandes individualités sont sacrifiées ou plutôt elles ne sont plus que des représentants de l'idée, je dirais presque des symboles. Ce ne sont pas elles qui déterminent l'histoire; elles sont elles-mêmes des organes de la dialectique interne qui se déroule à travers les siècles. Construction grandiose et qui — hâtons-nous de l'ajouter — n'est pas chez lui une simple élaboration théorique, puisque les matériaux lui en sont fournis par une érudition infatigable et par d'innombrables recherches critiques. Mais, malgré tout, construction parfois artificielle, où la part faite à l'idée, c'est-à-dire à l'élément intellectuel, est prépondérante, au détriment du sentiment, de la piété et de la vie intuitive.

L'œuvre de Baur, pour fondamentale qu'elle soit, a donc besoin d'être corrigée et complétée. Déjà quelques-uns de ses disciples s'en sont chargés, tels que Ed. Zeller et Weizsäcker[1]. D'autres, comme Ritschl et l'école qui procède de lui, ont réagi avec une vigueur assurément excessive contre la tendance trop spéculative et trop abstraite de sa conception historique. Ailleurs encore les continuateurs de l'ancien rationalisme[2], les Gieseler et les Hase, tout en profitant des travaux de l'École de Tubingue, surent se mettre en garde contre les entraînements de la spéculation et les séductions du sentimentalisme schleiermacherien, et conserver à l'histoire ecclésiastique un caractère plus objectif et un esprit plus mesuré.

Dès lors nous entrons dans la période toute moderne et

1) Les historiens qui procèdent, directement ou indirectement, de l'École de Tubingue sont très nombreux. Nous nous bornons à citer : Schwegler, Köstlin, Hilgenfeld, H. Holtzmann, Hausrath, Holsten, Pfleiderer, etc.

2) L'ancien rationalisme, qui s'était survécu en la personne de Paulus, avait puisé une force nouvelle dans la philosophie kantienne, avec des hommes comme Bretschneider et Wegscheider; il avait été revivifié, sous l'influence de Schleiermacher et du philosophe Fries, par de Wette. Il est inutile de parler du supranaturalisme doctrinaire et intellectualiste de Hengstenberg, puisque la recherche scientifique était ici complètement subordonnée au dogme et à la tradition ecclésiastique.

presque contemporaine de nos études. Ici notre tâche devient plus délicate, non seulement parce qu'il faudrait parler de savants dont plusieurs sont encore vivants, comme Pfleiderer et Harnack, les deux maîtres que nous avons le privilège de pouvoir saluer ici-même, mais de plus parce que le recul n'est pas encore suffisant pour juger impartialement la valeur respective des hommes et des tendances.

Deux constatations s'imposent de prime abord. Tandis que pendant la première moitié du XIX[e] siècle l'histoire ecclésiastique scientifique n'a guère été cultivée que dans les Universités allemandes[1], depuis 1860 environ d'autres pays ont collaboré d'une façon de plus en plus active à l'œuvre scientifique commune, à commencer par la Hollande, avec la grande école de

1) Nous n'avons garde de méconnaître que la part de l'Allemagne dans la production scientifique sur le terrain de l'histoire ecclésiastique est encore aujourd'hui tout à fait prépondérante. Plusieurs revues spéciales, des collections incomparables de Manuels, témoignent de l'abondance des ressources qui sont offertes aux jeunes gens et aux travailleurs. Nous renonçons ici à citer des noms ; il faudrait en remplir des pages. Bornons-nous à signaler les collaborateurs des *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, collection dirigée par Ad. Harnack, von Gebhardt et autrefois aussi par Zahn, de la *Theologische Literaturzeitung* dirigée par Ad. Harnack et E. Schürer, de la *Theologische Rundschau*, publiée par Bousset, ceux de la *Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 2e et 3e édition dirigée par A. Hauck, de la *Byzantinische Zeitschrift*, dirigée par Krumbacher, de la *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, publiée par Brieger, de la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, publiée par Preuschen et Krüger, de la *Zeitschrift für Theologie u. Kirche*, publiée par Gottschick, de la *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* publiée par Hilgenfeld. Ajoutez-y les *Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche*, dirigés par Bonwetsch, les *Protestantische Monatshefte*, les *Theologische Studien und Kritiken*, la *Schweizerische Theologische Zeitschrift*, publiée par Meili, à Zurich.

Les théologiens catholiques ont pris, de leur côté, une part active à l'œuvre de l'histoire ecclésiastique, non seulement autrefois avec Moehler, puis avec les vieux catholiques Friedrich et Döllinger, mais dans la période plus récente avec Funk, Bardenhewer, Denifle, Ehrle, Ehrhardt, etc. Voir les collaborateurs de l'*Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, les *Biblische Studien*, les *Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte*, les *Kirchengeschichtliche Studien*, la *Theologische Quartalschrift*, la *Zeitschrift für katholische Theologie*.

Leyde[1], en continuant par l'Angleterre[2], les États-Unis, et l'on me permettra d'ajouter sans fausse modestie, la France, qui, sous l'influence de l'École française de Strasbourg[3] et de Renan, surtout depuis la régénération de son enseignement supérieur à partir de 1870, a pris une part sans cesse accrue à la production scientifique sur le terrain de l'histoire ecclésiastique[4].

1) Il suffit de rappeler les noms de Scholten, Kuenen, Rauwenhoff, Tiele, etc. Pour l'histoire ecclésiastique en Hollande, voir les collaborateurs du *Theologisch Tijdschrift*, du *Nederlandsch Archief voor kerkgeschiedenis*, de *Teyler's Theologish Tijdschrift*, des *Theologische Studien*.

2) Depuis les *Essays and Reviews*, de 1860, et surtout depuis la courageuse activité de Robertson Smith, un mouvement d'émancipation à l'égard de la tradition ecclésiastique a permis à la libre critique historique de prendre son essor. Nous nous bornerons à signaler l'évêque de Durham (Lighfoot), Davidson, Edwin Hatch, Estlin Carpenter, Armitage Robinson et ses collaborateurs des *Texts and studies, contributions to biblical and patristic literature*, les auteurs des *Studia biblica et ecclesiastica*, d'Oxford, etc., les collaborateurs de la *Critical Review*, de *l'Expositor*, du *Hibbert Journal*. La manifestation la plus éclatante de l'essor pris par la libre critique dans le champ de l'histoire religieuse en Angleterre, c'est la récente publication simultanée du *Dictionary of the Bible*, publié par J. Hastings, et de l'*Encyclopaedia Biblica* conçue par Robertson Smith, mais publiée pas T. K. Cheyne et Sutherland Black.

3) A signaler ici Édouard Reuss, Baum, Cunitz, Ch. Schmidt, Colani, de Pressensé, Albert Réville, Aug. Sabatier. Après la guerre de 1870 la faculté de théologie protestante française de Strasbourg a été transférée à Paris, par Lichtenberger et Sabatier. Elle est le siège de ce qu'on appelle dans le monde théologique l'École de Paris, dont le représentant le plus autorisé est maintenant Ménégoz. Son doyen est M. Stapfer.

4) Sous l'influence de M. Duchesne, il s'est formé dans le clergé catholique français contemporain une jeune école d'historiens savants et libres d'esprit, tels que les abbés Loisy, Lejay, Hemmer, Houtin, etc. Voir les collaborateurs du *Bulletin Critique*, de la *Revue Biblique internationale*, publiée par les Dominicains de Jérusalem, de la *Revue d'histoire* et de *littérature religieuses*, des *Mélanges d'histoire et d'archéologie* publiés par l'École française de Rome. Voir aussi en Belgique les *Anecdota Maredsolana* et la *Revue Bénédictine*, publiés par les Bénédictins de Maredsous, le *Muséon* et la *Revue de l'Histoire ecclésiastique*, publiée à Louvain par Cauchie et Ladeuze, — et pour les vieux catholiques de Suisse, la *Revue internationale de théologie*, publiée à Berne, par Michaud. Que restera-t-il de tout ce bel essor de l'histoire ecclésiastique sous l'inspiration de Léon XIII, si les tendances qui semblent prévaloir actuellement à Rome parviennent à l'emporter? — A citer encore la *Revue de l'Orient latin* et la *Bibliothèque de l'École des Chartes*, la *Revue de l'Histoire des religions*, sans caractère ecclésiastique; il n'y a pas de revue française protestante spécialement consacrée à l'histoire ecclésiatique; mais la *Revue de théologie et de*

Ce qui caractérise notre époque actuelle, c'est l'effroyable quantité de publications de toute sorte qui paraissent chaque année dans cinq ou six langues différentes, en sorte qu'il est de plus en plus difficile de se tenir au courant de la production historique. Rien que l'énumération des titres des livres, brochures ou articles, livrés au public chaque année suffit à remplir un volume[1]. Où est l'homme qui, dans ces conditions, puisse encore prétendre étudier par lui-même et de première main l'histoire ecclésiastique tout entière? Chacun de nous est obligé de se spécialiser sur une partie de cette vaste histoire et cette spécialisation à outrance n'est guère favorable à l'éducation de l'esprit ni à la formation du jugement historique. Il importe que les revues suppléent toujours plus à notre impuissance en publiant des comptes-rendus sérieux et impartiaux du plus grand nombre possible de travaux.

Cette surabondance de publications sur l'histoire ecclésiastique ne provient pas seulement de ce que l'aire de la production scientifique s'est beaucoup étendue. Elle tient surtout — et c'est là notre seconde constatation — au triomphe incontesté de la méthode historique dans l'ordre des études religieuses. Non seulement la concurrence scientifique comme la concurrence économique est devenue « mondiale », mais partout les études de l'ordre historique et critique ont pris une prépondérance telle dans les sciences religieuses qu'elles finissent quelquefois par absorber toutes les autres. Prenez les programmes de n'importe quelle faculté de théologie ou école des sciences religieuses. Vous verrez que tous les professeurs y font de l'histoire ou de la critique historique et philologique : le professeur de dogmatique

philosophie, à Lausanne, et la *Revue de théologie et des questions religieuses*, à Montauban, la *Revue chrétienne*, dirigée par M. Viénot à Paris, publient souvent des travaux historiques. Il faut citer aussi le *Bulletin de la Société d'histoire du protestantisme français*, dirigé par M. Weiss et les *Annales de bibliographie théologique*, publiées par M. E. Ehrhardt, à Paris.

1) Voir le *Theologischer Jahresbericht*, publié par l'éditeur Schwetschke et la *Bibliographie der theologischen Literatur*. publiée chaque année par la même maison.

fonde son enseignement sur l'histoire du dogme, le professeur d'exégèse sur l'histoire du texte et sur l'explication historique de la personnalité des écrivains, de leurs idées ou de leur style, et ainsi des autres.

Dans le domaine des sciences religieuses, comme pour toutes les autres sciences morales, la seconde moitié du xixe siècle a été surtout l'âge de la méthode historique. Ce qui caractérise la production surabondante que nous venons de dénoncer, c'est le triomphe de la méthode scientifique ou critique, même chez ceux que leurs convictions dogmatiques ou philosophiques devraient porter à se réclamer d'autres facteurs dans l'histoire que ceux du déterminisme rationnel auxquels la critique historique fait appel. Aujourd'hui l'historien qui se fonde sur le miracle ou sur des considérations de nature confessionnelle, est en quelque sorte disqualifié auprès de ceux qui ne sont pas imbus de la même dogmatique confessionnelle que lui-même. Aussi les supranaturalistes les plus avérés et les hommes de parti les plus marqués se gardent-ils bien, le plus souvent, d'invoquer leurs thèses dogmatiques dans leurs travaux historiques.

La spéculation philosophique n'est guère plus appréciée aujourd'hui dans les œuvres historiques que les préjugés confessionnels ou dogmatiques. L'évolutionnisme dialectique de Hegel a été corrigé par celui de Darwin et de Spencer et le positivisme d'Auguste Comte a déteint sur nous tous, même sur ceux qui ne sont pas positivistes. Sous le mythe et sous la légende nous voulons trouver le fait réel qui leur a donné naissance. Le grand essor des sciences expérimentales a réagi sur les sciences morales en développant le sens de la réalité et le besoin de précision. Le respect du document, l'autorité des faits dûment constatés, sont plus répandus et plus enracinés dans l'esprit des historiens ecclésiastiques aujourd'hui qu'autrefois ; on se défie des théories, fussent-elles inspirées par la plus forte des dialectiques. Faire le dénombrement le plus complet possible des documents, les interpréter d'après les principes les plus assurés de la philologie,

les soumettre à une critique rigoureuse, mais sans parti pris, les analyser minutieusement, voir les choses telles qu'elles sont et non telles que nous voudrions qu'elles soient, rechercher la vérité pour elle-même en dehors de toute considération apologétique, replacer les hommes du passé dans leur milieu réel, et non dans un cadre abstrait en dehors des conditions réelles où ils ont vécu, reconnaître à chaque événement, à chaque fait, à chaque action des hommes la raison suffisante qui permet de les expliquer rationnellement et de les situer dans l'enchaînement universel des phénomènes, telles sont les exigences essentielles que nous adressons aux historiens ecclésiastiques, comme à tous les historiens, et dont doivent se pénétrer tous ceux qui prétendent à quelque autorité pour leurs travaux.

Ceci nous amène à constater un autre caractère de l'histoire ecclésiastique telle que l'entendent nos contemporains les plus autorisés. Ce n'est plus une histoire à part, d'une nature différente des autres et à laquelle il faille appliquer des critères spéciaux. Tandis qu'autrefois on traitait volontiers l'histoire du Christianisme en elle-même, à part du reste de l'histoire, comme un compartiment spécial isolé du reste, comme un territoire sacré séparé du monde profane, le progrès de nos connaissances historiques générales nous a conduits à reconnaître toujours mieux que l'histoire du Christianisme — de la religion comme de l'église chrétiennes — est intimement liée, dès ses origines, avec l'histoire économique, morale, sociale et religieuse du monde ambiant. La cloison étanche qui séparait les études dites « profanes » des études dites « sacrées » a disparu, même pour la période du Nouveau Testament. Non seulement la même méthode s'applique aux unes et aux autres, mais personne aujourd'hui ne peut se refuser à reconnaître que le Christianisme primitif se rattache, non pas seulement au Judaïsme biblique, mais à un Judaïsme tout pénétré d'éléments chaldéens, iraniens, judéo-alexandrins; personne ne peut méconnaître que dans le Christianisme victorieux du monde antique il y a

une très large part d'hellénisme et de tradition romaine païenne; personne ne peut contester que dans le Christianisme du moyen âge les religions et les mœurs celtiques ou germaniques n'aient constitué un apport considérable. L'évolution du Christianisme n'est pas autonome et ne s'est pas faite simplement en vertu d'une logique interne, indépendante du milieu ambiant; elle a été continuellement conditionnée par la nature des sociétés au sein desquelles elle s'opérait et par les antécédents des hommes par lesquels elle s'accomplissait.

Ce caractère de l'histoire ecclésiastique contemporaine me paraît si nettement marqué, qu'il n'est pas téméraire de l'énoncer comme le trait le plus distinctif de l'état actuel de nos études. Assurément cela implique une transformation profonde de l'ancienne notion de la révélation divine, plus profonde même que ne se le représentent la plupart des théologiens[1], qui pratiquent cette méthode historique moderne tout en conservant une doctrine particulariste plus ou moins traditionnelle sur l'origine et sur les destinées de la religion chrétienne. Nous n'avons pas à nous préoccuper ici de ce côté dogmatique de la question. Il nous suffit de constater le fait.

L'histoire du Christianisme est devenue ainsi une section de l'histoire générale des religions[2]. Elle se sécularise. Voilà le

1) Dans l'énumération des périodiques consacrés à l'histoire ecclésiastique nous avons vu que la distinction entre organes catholiques et protestants est encore très répandue. Cela tient à ce que la plupart de ces revues se rattachent à des facultés ou des écoles servant au recrutement des ministres des différentes confessions religieuses. Mais leurs contributions ne jouissent plus d'autorité que dans la mesure où elles ont dépouillé le caractère confessionnel ou le parti pris philosophique ou théologique.

2) Il faut noter le grand essor pris dans les vingt dernières années par l'histoire générale des religions : création d'enseignements consacrés à l'histoire religieuse générale en Hollande, en Suisse, en France, en Suède, et surtout aux États-Unis où ce mouvement a trouvé dès l'abord un accueil très favorable (Everett, Warren, Goodspeed, Toy, Morris Jastrow jun.; G. F. Moore, Nathaniel Schmidt etc.; collection des *Handbooks on the history of religions*, etc.). Deux revues spéciales lui sont consacrées : la *Revue de l'Histoire des Religions*, en France, dirigée par Jean Réville, et l'*Archiv für Religionswissenschaft*, en Allemagne, dirigée par Achelis, et depuis 1904, aussi par A. Dieterich. Voir sur

fait capital que révèle l'état actuel de nos études et c'est à cette condition seulement qu'elle a le droit de réclamer sa place dans le chœur des disciplines scientifiques. N'est-ce pas ce que le programme même de ce Congrès de Saint-Louis proclame[1] ?

C'est dans la direction indiquée par cette orientation moderne de nos études qu'il faut pousser plus avant nos recherches pour les faire véritablement progresser. Là sont, à l'heure actuelle, les problèmes capitaux qui réclament une solution. D'une part, nous ne pouvons comprendre la psychologie religieuse de christianisme antique et sa formation théologique ou ecclésiastique qu'en pénétrant plus avant dans la connaissance de l'état religieux antérieur des populations qui sont venues à lui, et en nous familiarisant avec le monde païen où il s'est constitué ; d'autre part, nous ne pouvons émettre des jugements de valeur sur les phénomènes du passé chrétien qu'en étant capables de les comparer avec des phénomènes de même nature dans des religions correspondantes. Par exemple, pour comprendre la genèse du monachisme chrétien, il est indispensable de connaître, non pas seulement les tendances qui, à l'intérieur même de l'Eglise chrétienne, provoquèrent l'exode hors du monde d'un si grand nombre de fidèles, mais aussi les tendances parallèles qui agissaient au sein de la société païenne à la même époque. Et pour être capable de juger ce phénomène historique, combien n'est-il pas utile de pouvoir comparer l'ascétisme et le monachisme chrétiens avec les manifestations analogues dans d'autres religions, comme par exemple le Bouddhisme?

Il ne faut pas nous absorber dans le culte de la petite monographie. Certes elle est indispensable. Mais, à elle seule,

cet essor de l'histoire religieuse générale la *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XLIII, p. 58 et suiv.

1) L'Histoire ecclésiastique (History of the Church) y figure dans la division B (Historical science), département 8 (History of religion), section *e* (à la suite de Buddhism and Brahmanism, Mohammedism, Old Testament, New Testament).

elle est stérile. Il reste assurément encore beaucoup de questions de détail à élucider dans le champ propre de l'histoire ecclésiastique, spécialement pour la période postérieure au Concile de Nicée; mais ce sont surtout des questions d'ordre secondaire. Que l'on continue à consacrer beaucoup de monographies à des sujets de cet ordre! C'est nécessaire; c'est excellent! Toutefois cette poussière d'érudition ne fera progresser la science qu'à la condition qu'il y ait des hommes d'esprit plus large et plus compréhensif, capables d'utiliser tous ces petits morceaux de pierre péniblement reconstitués pour composer la mosaïque sur laquelle se lit l'histoire vivante. C'est hélas! ce qui manque le plus. Ils sont rares ceux qui savent, comme le maître à côté duquel j'ai l'honneur de parler aujourd'hui[1], unir une érudition de détail prodigieuse à des vues d'ensemble harmonieuses et puissantes.

Le dernier mot des recherches scientifiques n'est pas de reprendre toujours les mêmes sujets. Gardons-nous soigneusement des généralisations hâtives ou prématurées. Elles sont la négation même de la méthode scientifique. Mais ne craignons pas d'étendre le champ de nos investigations et de prendre chez les voisins tout ce qui peut éclairer notre jugement.

Enrichir notre documentation historique, telle doit être notre plus grande ambition[2]. S'il est à craindre qu'il n'y ait

1) M. le professeur Harnack, de Berlin, qui avait été chargé de présenter un rapport sur les relations de l'histoire ecclésiastique avec les autres disciplines scientifiques.

2) Par exemple la découverte d'un document comme les *Philosophoumena* a plus fait pour le progrès de notre connaissance du gnosticisme que toutes les dissertations sur les textes déjà connus. Dans le dernier quart de siècle la documentation historique du Christianisme antique s'est enrichie de textes très précieux, tels que la version syriaque sinaïtique des évangiles, la *Didaché*, divers *Logia Jesu*, les fragments de l'Évangile et de l'Apocalypse de Pierre, les Actes de Paul, des fragments de diverses apocalypses et d'actes apostoliques notamment de Jean et de Pierre, des évangiles apocryphes coptes, la vieille traduction latine de l'Épître de Clément Romain aux Corinthiens, de nouvelles versions de la *Didascalia*, l'Apologie d'Aristide, de nouveaux textes gnos-

hélas ! plus grand'chose d'important à trouver dans les bibliothèques de l'Europe occidentale et centrale, — sinon peut-être dans quelques palimpsestes[1] — il y a vraisemblablement encore de belles découvertes à faire dans les pays orientaux. Nous n'avons étudié à fond que le Christianisme tel qu'il s'est développé dans le monde gréco-latin et germanique. Combien ne reste-t-il pas à faire pour connaître le développement de ce même Christianisme parmi les populations orientales ou slaves? Combien nous sommes encore ignorants des transformations religieuses qui firent passer une partie de la chrétienté de la religion de Jésus à celle de Mohammed ! L'Asie Mineure, la Syrie, la Palestine, l'Égypte, peut-être la Perse, renferment sans doute encore bien des trésors historiques inexplorés. De ce côté aussi il importe de pousser les recherches.

Je voudrais encore ajouter un mot pour déterminer plus exactement ce qu'il faut entendre par la sécularisation de l'histoire ecclésiastique dont je viens de parler. Les études d'histoire religieuse doivent être traitées par la même méthode strictement rationnelle et critique dont on fait usage dans toute autre partie des études historiques. C'est là désormais un fait acquis. Mais pour être en état de les mener à bien, il importe néanmoins d'être capable par soi-même de comprendre ce que c'est qu'un sentiment religieux ou une émotion religieuse. Un savant tout à fait dépourvu d'apti-

tiques (notamment la *Pistis Sophia*, les traités du Codex Brucianus, et des formules magiques ou des conjurations), des actes de martyrs, des originaux de Libelli, des écrits d'Hippolyte (notamment le Commentaire sur Daniel) et de Methodius, des fragments de Méliton de Sardes, d'Origène, de Pierre d'Alexandrie, des traités de Priscillien, la Peregrinatio Silviae ad loca sancta, l'Histoire de Dioscore, par Théopiste, et de nombreux fragments de Pères de l'Église. D'autre part les écrits des PP. latins sont réédités dans les meilleures conditions dans le Corpus de Vienne et ceux des écrivains chrétiens grecs des trois premiers siècles bénéficient de toutes les ressources de la paléographie et de la diplomatique modernes, dans le Corpus dont la publication a été commencée par l'Académie des Sciences de Berlin.

1) Comme le prouvent, par exemple, les découvertes de dom Morin publiées dans les « Anecdota Maredsolana ».

tude religieuse ne pourrait étudier les phénomènes religieux que comme un sourd pourrait étudier l'histoire de la musique ou un aveugle celle de la peinture. Il lui manque le sens qui seul permet de reconnaître et d'apprécier la valeur intime des doctrines, des institutions ou des rites de l'ordre religieux.

Ne l'oublions pas : dans l'histoire de l'Église chrétienne comme dans celle de toute religion, l'œuvre qui s'impose n'est pas seulement intellectuelle. Il faut pénétrer jusqu'à l'âme des hommes du passé, être capable de revivre leurs états d'esprit, de cœur ou de conscience, savoir saisir la vie et non pas seulement la formule. Il ne s'agit pas d'en revenir à l'histoire édifiante, telle que la concevaient les piétistes ou Neander. Laissons aux prédicateurs et aux moralistes le soin de tirer de l'histoire les leçons précieuses qu'elle leur apporte. Il s'agit simplement de justice et de vérité. Tant que nous n'avons pas reconnu les sentiments, les émotions, même simplement les impressions qu'une doctrine, une individualité[1], une institution, un culte, un phénomène religieux quelconque ont produits, les besoins auxquels ils ont donné satisfaction et les dispositions morales auxquelles ils correspondent, nous ne pouvons prétendre à les connaître véritablement. Tant que nous n'aurons pas reconnu les expériences religieuses et morales dont l'histoire des dogmes et des pratiques cultuelles n'est que la notation intellectuelle, nous n'aurons que la coquille de l'histoire, non la noix. Ce qui revient à dire qu'il nous faut faire une part plus large à la psychologie religieuse, mais à une psychologie généreuse à l'égard de toute espèce de manifestation de la vie religieuse

1) Dans toute histoire religieuse il y a lieu de faire une place importante à l'action des grandes individualités. L'expérience contemporaine aussi bien que les témoignages les plus sûrs du passé attestent à quel point l'influence personnelle de certaines individualités est décisive comme facteur dynamique de la vie morale et religieuse. Le nombre des âmes qui croient en quelqu'un est peut-être plus grand que de celles qui croient à quelque chose (doctrine, idée, pratique). Cela est vrai surtout dans les religions éthiques.

de l'humanité ; une psychologie non sectaire, douée de cette sympathie qui seule permet de pénétrer dans l'intimité d'autrui et qui seule permet de comprendre même les expériences morales les plus étrangères à notre propre esprit, parce qu'elle nous fait nous dépouiller nous-mêmes pour revivre en autrui. L'histoire ecclésiastique sécularisée ne doit pas être une histoire desséchée, une simple anatomie. Ce qu'il nous faut reconstituer pour nos contemporains, ce ne sont pas des fossiles, ce sont des êtres vivants, qui ont adoré, imploré, glorifié, chanté et pleuré, qui ont tremblé devant le grand mystère, qui se sont révoltés ou recueillis, qui ont aimé et prié, — et non pas simplement des théologiens, des prêtres ou des rituels.

JEAN RÉVILLE.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

P. Elred Laur. — **Die Prophetennamen des Alten Testaments**. Ein Beitrag zur Theologie des Alten Testaments. — Fribourg (Suisse), B. Veith, 1903. 1 vol. in-8, 164 pages. Prix : 5 fr.

C'est ici une étude très savante et consciencieuse. L'auteur la justifie dans une introduction, en y faisant ressortir l'importance du prophétisme hébreu et les jugements fort divers que les savants ont exprimés à ce sujet, jusqu'à ce jour. Il commence son travail par une étude minutieuse du sens étymologique du terme de *nebiim*, par lequel on désigne généralement les prophètes, dans la Bible hébraïque. Il se range à l'avis des savants qui donnent à ce terme un sens actif et non un sens passif, comme on le faisait de préférence autrefois. Il le traduit par *Sprecher*. Les prophètes sont donc principalement pour lui des hommes qui *parlent* au nom de Dieu.

Sous un autre rapport, il se sépare de beaucoup de savants modernes qui assignent aux *nebiim* une origine cananéenne et les opposent aux *roïm* ou voyants, d'origine israélite. Il est porté à identifier les uns et les autres et à ne voir, dans le second de ces termes, qu'une désignation plus antique, qui fut remplacée peu à peu par l'autre, plus moderne et qui est aussi devenue la plus générale. Par contre, il pense que la Bible ne met nullement sur la même ligne les prophètes proprement dits, que ce soient des *roïm* ou des *nebiim*, et les *bené-nebiim*, les fils de prophètes ou élèves de prophètes. Ceux-ci n'avaient pas la même dignité, la même autorité et le même pouvoir que ceux-là.

Beaucoup d'observations faites à cet égard et à d'autres par notre auteur nous paraissent fort justes. Nous croyons qu'il a rectifié plus d'un jugement erroné répandu à ce sujet par des savants anciens et modernes.

Mais lui-même tombe dans certaines erreurs : il a visiblement un parti-pris contre la théologie moderne ; il se laisse trop dominer par la doctrine traditionnelle sur la révélation ; il méconnaît le développement historique auquel le prophétisme israélite fut soumis, comme la religion israélite en général ; il cherche par suite à présenter le prophétisme comme un produit exclusivement divin et à lui attribuer, pour cette raison, un caractère immuable à travers tous les temps. Cette dernière thèse est au contraire démentie par des faits nombreux et indéniables. Malgré la grande valeur de beaucoup d'études de détail de notre travail, nous croyons donc qu'il souffre d'un vice général, qui l'empêche d'être aussi utile à la science que si la méthode historique y avait été appliquée intégralement.

La tendance trop théorique de ce travail éclate surtout, d'une manière caractéristique, à propos de ce qui est dit touchant l'action de l'Esprit de Dieu sur les prophètes. D'après la dogmatique traditionnelle, c'est cet Esprit qui a été l'agent révélateur par excellence rendant les prophètes capables de remplir leur ministère. Or il se trouve que cette idée est rarement exprimée par les prophètes eux-mêmes. Il y a des livres prophétiques entiers où il n'y a pas la moindre allusion de ce genre. Si nous nous plaçons simplement au point de vue des faits et de l'histoire, il n'y a là aucune difficulté. Les prophètes ayant été des hommes de leur temps, ont mis en œuvre les conceptions et la langue de leur temps. Et comme celles-ci ont varié à travers les siècles, en Israël comme ailleurs, il est naturel que les prophètes n'aient pas tout conçu et désigné de la même façon. Oui, mais quand on part de l'opinion traditionnelle, partagée par notre auteur, que les prophètes ont exclusivement parlé sous l'influence divine, les différences de vues et de langage entre eux ne sont pas sans présenter de sérieuses difficultés. De là les subtilités auxquelles il a recours pour les mettre tous parfaitement d'accord, malgré leur langage différent.

La tendance doctrinaire de l'auteur éclate surtout dans ses conclusions, où il sent le besoin de ramener à l'unité tous les noms divers qui ont été donnés aux prophètes dans l'Ancien Testament, de montrer l'accord de ces conclusions avec la théologie de saint Thomas et l'accomplissement du prophétisme hébreu dans la personne de Jésus-Christ. Il y a certes une part de vérité dans tout cela, mais il y a aussi beaucoup d'artifice. Le plus grand défaut de ce travail est évidemment qu'il cherche à caractériser le prophétisme, en partant uniquement des titres des prophètes. C'est donner à l'appréciation une base trop étroite.

Primitivement, l'auteur voulait fournir une étude plus complète sur le prophétisme. Nous regrettons vivement qu'il n'ait pas réalisé son premier projet. Car il aurait pu fournir ainsi un ouvrage d'une valeur beaucoup plus grande. Il possède très bien la littérature qui se rapporte au sujet et il a un sens critique pénétrant. Si, au lieu d'étudier simplement les noms qui ont été donnés aux prophètes ou qu'ils se sont donnés eux-mêmes, il avait approfondi tous leurs écrits et considéré attentivement leur vie, pour autant qu'elle nous est connue, son travail aurait trouvé là un correctif et un complément indispensables. C'est là au fond le seul moyen de se faire des prophètes et de leur enseignement une idée concrète et conforme à la réalité : de cette manière, on sent aussi le besoin d'accorder plus d'importance à l'activité pratique et à l'influence des prophètes, qu'à leurs titres ou à des questions purement théoriques et relativement accessoires qui les concernent. On trouve enfin que ces hommes, considérés dans toute leur réalité et diversité historiques, sont assez grands pour n'avoir pas besoin d'être idéalisés en vertu d'une théorie quelconque.

C. Piepenbring.

Friedrich Bohn. — **Der Sabbat im Alten Testament und im altjüdischen religiösen Aberglauben.** — Güterloh, C. Bertelsmann, 1903. Une brochure in-8, 97 pages.

Ce travail a un caractère apologétique prononcé, malgré ses allures historiques. D'après son titre, on pourrait croire qu'il renferme seulement une comparaison des prescriptions de l'Ancien Testament et de celles du judaïsme postérieur. En réalité, l'auteur prend aussi en considération un grand nombre de prescriptions semblables de la religion assyro-babylonienne et de la religion égytienne. Son but est en effet de montrer la supériorité de la religion israélite, conçue comme une véritable révélation divine, à la fois sur le judaïsme rabbinique et talmudique et sur les religions naturelles. Subsidiairement, il tend à défendre les vues traditionnelles ou conservatrices sur la Bible hébraïque contre la critique de l'école de Wellhausen.

Voici un exemple de la méthode qu'il suit et des raisonnements qu'il fait dans ce but. Longtemps avant Moïse, les Égyptiens et les Babyloniens avaient un culte fort riche et raffiné. Cela réduit à néant

l'hypothèse d'après laquelle le peuple d'Israël, pendant son séjour dans le désert, végétait religieusement et n'avait qu'un culte spontané, sans règles fixes. L'histoire bien documentée des peuples voisins impose, au contraire, la conviction que le voyage du peuple d'Israël à travers le désert, pendant plusieurs dizaines d'années, n'a pas pu s'effectuer sans un culte réglé. Il est également inadmissible qu'un fondateur de religion, comme Moïse, n'ait pas, pendant tout ce temps, donné à son peuple les formes nécessaires du culte pour l'usage présent et futur. Les documents de la législation du désert sont, d'après la théologie qui croit à une révélation, renfermés dans les principales parties de l'*Exode*, du *Lévitique* et des *Nombres*, et furent sans doute réunis pour servir au culte du temple de Salomon. Pour s'en convaincre, on n'a qu'à considérer quel apparat de règles exigeait un tel culte en Égypte, en Babylonie et en Assyrie (p. 16 s.).

Quels procédés! D'abord on attribue ici à la critique moderne des vues qui lui sont généralement étrangères, à savoir que du temps de Moïse Israël n'aurait pas eu de culte réglé. Puis on prétend que ce qui s'est passé dans la vallée du Nil et dans celle de l'Euphrate, parmi des peuples qui avaient une très longue civilisation derrière eux, a dû se passer exactement parmi les anciennes tribus nomades d'Israël, ce qui est un faux raisonnement, les circonstances n'ayant nullement été les mêmes de part et d'autre. Mais ce raisonnement a en outre contre lui les faits. Si notre auteur procède par simple analogie pour établir quel culte a dû exister en Israël, dans les anciens temps, la critique moderne, dont il parle avec un superbe dédain, a prouvé, par des faits et des textes nombreux, que le culte du code sacerdotal n'était pas en vigueur, n'était pas même connu en Israël, avant l'exil. Ce n'est donc pas la critique qui oppose de simples hypothèses à des faits historiques bien établis, comme notre auteur le lui reproche gratuitement, c'est lui qui tombe dans ce défaut.

M. Bohn n'est pas plus heureux avec la seconde et principale thèse de son travail. Par l'étude comparative du sabbat et d'usages semblables en Israël, d'un côté, parmi les Juifs, les Égyptiens, les Babyloniens, les Assyriens et aussi les anciens Mexicains, de l'autre, il cherche à montrer que les religions naturelles, ainsi que le judaïsme talmudique, sont dominés, sous ce rapport, par la crainte de la Divinité et par une conception dualiste du monde, ce qui a pour conséquence des pratiques ascétiques et superstitieuses. Il pense au contraire qu'en Israël le sabbat eut un caractère joyeux, exempt d'ascétisme et de superstition,

grâce à l'influence bienfaisante de la révélation divine. Suivant lui, l'institution du sabbat en Israël eut déjà un caractère vraiment évangélique.

Notre auteur méconnaît tout d'abord qu'en Israël aussi la crainte de Dieu était le sentiment dominant de la piété et qu'à cet égard la religion israélite ne diffère pas essentiellement des autres religions de l'antiquité. Il perd en outre de vue que le judaïsme rabbinique et tamuldique n'a fait que continuer et développer la tendance déjà fort ritualiste de la législation du Pentateuque et principalement du code sacerdotal, et que la distinction tranchée qu'il établit entre le culte israélite et le culte talmudique est purement artificielle. Celui-ci est encore plus compliqué que l'autre, mais l'esprit général qui a inspiré les deux est le même. M. Bohn a aussi tort de placer tout ce que le canon de l'Ancien Testament dit du sabbat et du culte en général sur la même ligne. La vérité la voici : En Israël, comme chez tous les anciens, le culte était essentiellement ritualiste. Les plus grands prophètes, au contraire, ont combattu le ritualisme traditionnel et prêché une religion purement éthique. Ils n'ont guère ou point accordé de valeur à la célébration des jours de fête et des cérémonies du culte. Sous cette influence, on a aussi cherché à imprimer au sabbat un caractère humanitaire. Jésus, s'inspirant du prophétisme, a pris la même attitude à l'égard du sabbat et du culte en général, influencés de nouveau, depuis des siècles, par l'ancien formalisme ritualiste, consacré par la législation du Pentateuque et accentué par le rabbinisme juif. Nous avons là deux courants diamétralement opposés. Et quand notre auteur cherche à en faire un tout harmonieux, parce qu'il le trouve dans le canon biblique, il confond des choses fort différentes. En général, il établit, d'une part, des distinctions artificielles entre des choses semblables et, d'autre part, il identifie des choses dissemblables, et cela dans un intérêt dogmatique.

C. Piepenbring.

A. B. Davidson. — **The Theology of the Old Testament**, edited from the author's manuscripts by S. D. F. Salmond. — Edinbourg, T. et T. Clark, 1904. 1 vol. in-8, 553 pages. Prix : 12 s.

C'est un ouvrage posthume que nous avons devant nous. Dans la préface, l'éditeur nous apprend en quel état se trouvaient les manuscrits

de l'auteur qu'il avait à sa disposition pour cette publication. Il en a respecté, le plus possible, le texte original. Il a cependant dû faire souvent un choix entre plusieurs opinions exposées par l'auteur sur le même sujet. Les manuscrits n'étaient en effet pas préparés pour la publication, mais existaient seulement tels qu'ils avaient successivement été rédigés en vue du cours que M. Davidson avait l'haditude de faire sur la matière.

L'ouvrage est divisé en douze chapitres. Dans le premier sont traitées une série de questions préliminaires : notion générale de la théologie de l'Ancien Testament; rapport de cette discipline avec la littérature de l'Ancien Testament et l'histoire du peuple d'Israël; caractère historique de ce travail; divisions et principales périodes du sujet; attitude à l'égard de la critique moderne.

Les chapitres suivants traitent successivement de Dieu, de ses noms, de sa nature, de son essence, de son esprit et de ses attributs; de l'homme, de sa nature et du péché; de la rédemption, comprenant l'alliance avec Israël et ses conditions, les anges et les démons, le sacerdoce et l'expiation, les idées messianiques et l'immortalité de l'âme. On voit par là que, dans l'exposition du sujet, notre ouvrage suit la méthode traditionnelle et non celle qu'on adopte de plus en plus et qui consiste à exposer le développement historique de la religion d'Israël, bien que l'auteur n'ait pas complètement méconnu ce développement.

Dès les premières pages se rapportant à la doctrine de Dieu, on peut constater combien son travail laisse à désirer sous ce rapport et sous d'autres. Dans une simple et courte note (p. 31 s.), il est fait allusion à l'ancien culte des pierres, des sources et des arbres sacrés, parmi les Hébreux. L'auteur ne croit pas devoir s'y arrêter, parce que, dit-il, dans les temps historiques, toutes ces pratiques étaient prohibées en Israël comme des superstitions païennes. C'est là complètement fausser l'histoire. En réalité, ces pratiques firent partie du culte jahviste pendant de longs siècles; ce sont les grands prophètes écrivains qui les ont combattues, et il a fallu l'exil, la rupture complète avec le passé, pour y mettre fin. Il est donc impossible de se faire une idée saine du développement religieux d'Israël, quand on méconnaît ou néglige des faits d'une telle importance et qu'on commence l'exposition de la doctrine de Dieu dans l'Ancien Testament, en partant des conceptions les plus élevées des prophètes et des psaumes, comme on le fait ici. Ce procédé a permis à l'auteur de soutenir l'opinion si peu historique que, s'il ne faut pas attribuer aux fidèles de l'époque patriarcale nos conceptions abstraites

du monothéisme ou de la spiritualité de Dieu, ces conceptions n'auront pourtant pas différé grandement des nôtres (p. 43). Il est donc naturel qu'il attribue, à plus forte raison, à Moïse, à Samuel, à David, une notion parfaite du monothéisme et de la spiritualité de Dieu. Mais les preuves qu'il met en avant pour soutenir cette thèse, sont loin d'être probants (p. 60-67). Et il méconnait la valeur des raisons qui plaident en faveur d'un autre point de vue.

Il voit sans doute les éléments inférieurs qu'on rencontre si fréquemment dans la religion d'Israël, jusqu'à l'exil, mais il y trouve les traces d'une décadence de la religion primitive; il ne remarque pas que c'est la continuation de celle-ci. Il y a certes des textes dans l'Ancien Testament qui autorisent une telle construction de l'histoire. Mais une étude attentive prouve que ce sont des textes récents et fictifs, qu'il faut corger par d'autres, plus anciens et plus historiques. M. Davidson n'a pas su faire ce triage indispensable pour saisir la vérité. D'après lui, Dieu s'est révélé parfaitement à Abraham et à Moïse, en sorte que toutes les idées religieuses inférieures que nous rencontrons plus tard en Israël, ne peuvent être que des écarts de la révélation primitive. D'après les données de l'histoire, au contraire, les anciens Hébreux ont partagé les principales conceptions imparfaites des Sémites en général et ils ne se sont élevés que peu à peu à des notions plus pures, sous l'influence du prophétisme. Avant de parler de la révélation parfaite dont Abraham et Moïse auraient été favorisés, il faudrait en établir la réalité, ce dont il n'y a pas trace dans notre ouvrage.

Une autre preuve que notre auteur s'est encore trop laissé dominer par l'opinion traditionnelle et dogmatique sur la Bible, au lieu de considérer celle-ci du point de vue historique, c'est qu'il n'a pas seulement négligé de distinguer entre la réalité et la fiction, entre les différents livres de l'Ancien Testament ou les différentes périodes du développement religieux d'Israël, mais souvent même il recourt aux textes du Nouveau Testament pour exposer la théologie de l'Ancien. Le canon biblique lui apparaît trop comme un seul bloc dont toutes les parties peuvent être placées sur la même ligne. C'est ainsi qu'il part de *Jean*, IV, 24 pour soutenir que, d'après toute l'Écriture, Dieu est Esprit. Il semble pourtant que, lorsqu'on veut faire connaître la notion de Dieu d'après l'Ancien Testament, il ne faudrait pas perdre de vue que, suivant celui-ci, Dieu a mangé des galettes dans la tente d'Abraham et qu'il a lutté corps à corps avec Jacob. Est-ce que ces traits concordent pleinement avec la théologie johannique? M. Davidson les ignore tout simplement,

ainsi que d'autres semblables, pour n'avoir égard qu'à ceux qui sont plus ou moins favorables à sa thèse. Des parties entières de son ouvrage se rapportant aux attributs de Dieu, ne prennent en considération que des textes du second Esaïe (p. 160 ss.). S'il recourt souvent au Nouveau Testament pour expliquer l'Ancien, il ne prend au contraire à peu près jamais en considération les Apocryphes de l'Ancien Testament ni l'ancienne littérature juive en général, qui trouvent leur place naturelle entre les deux recueils du canon biblique et qui les complètent à tant d'égards.

Partout il est en outre préoccupé des différents dogmes chrétiens, même sous leur forme la plus scolastique, et il s'applique à montrer jusqu'à quel point on les retrouve dans l'Ancien Testament. Son travail prend ainsi un caractère apologétique prononcé, mais qui nuit souvent à la vérité historique. Quand on veut exposer impartialement la religion d'Israël, il faut évidemment chercher avant tout à saisir ce que les anciens Hébreux ont pensé et non quelles sont les vues des dogmaticiens chrétiens. Cette tendance de notre auteur le porte à soulever des questions auxquelles personne n'a certainement songé dans l'ancien Israël. Il affirme souvent que la religion hébraïque était essentiellement pratique et non spéculative. Cela est fort juste. Mais alors pourquoi soulève-t-il, à chaque instant, des questions dogmatiques, métaphysiques, spéculatives, quelquefois fort subtiles? Pour avoir une preuve des subtilités auxquelles il peut se laisser aller, qu'on lise, par exemple, comment il cherche à établir que la doctrine si personnelle de l'apôtre Paul sur la justification par la foi et le salut par pure grâce forme la base et l'essence de l'ancienne alliance (p. 278 ss.).

Si la religion d'Israël était essentiellement pratique, comme le reconnaît M. Davidson, les questions pratiques, se rapportant au culte et à la vie morale, devraient aussi occuper la plus large place dans son exposition. Au lieu de cela, ces questions n'occupent qu'une place minime comparativement aux questions purement théoriques. Notre auteur ne voit pas non plus que le culte repose, en grande partie, sur l'ancien sémitisme. Il y trouve également, non un produit de l'histoire, qu'il faut expliquer historiquement, mais le résultat d'une révélation surnaturelle. Dès lors tous les détails de ce culte doivent nécessairement avoir une valeur particulière et supérieure. Et pour s'en rendre compte, il faut recourir au symbolisme, à la typologie. Le culte israélite doit préfigurer symboliquement le salut manifesté en Jésus-Christ. La vérité chrétienne est donc déjà renfermée dans l'Ancien Testament sous forme de types.

Si, par exemple, les prêtres hébreux portaient des vêtements blancs et parfaitement propres, ce n'était pas en vertu d'un usage général dans l'antiquité orientale, mais pour symboliser la pureté parfaite qui seule peut subsister devant Dieu, et pour enseigner aux hommes que, puisque personne ne réalisait cet idéal, il fallait attendre Celui qui seul y atteindrait (p. 238). Ces vues surannées apparaîtront à tous ceux qui ont un véritable sens historique comme un jeu d'esprit qui n'est plus digne de la science moderne, bien qu'on s'y soit livré trop souvent jusqu'à ce jour.

Une défectuosité de cet ouvrage est aussi qu'à côté de certaines lacunes sensibles, on y rencontre un trop grand nombre de répétitions. C'est ainsi qu'à propos de la justice et de la sainteté de Dieu, les termes et les notions de sainteté et de justice sont déjà envisagés sous tous les rapports et expliqués dans tous les sens (p. 129-160). Plus loin, à propos de l'alliance avec Jahvé et de la conduite qu'elle impose à Israël, les mêmes termes et notions sont de nouveau expliqués comme si cela n'avait pas été fait précédemment (p. 252 ss. et 264 ss.). De même, ce qui concerne la nature de l'homme est développé à la fois dans la partie anthropologique et dans celle qui se rapporte à l'immortalité de l'âme (p. 182 ss. et 417 ss.). D'autres exemples du même genre pourraient être relevés. Des répétitions pareilles peuvent avoir leur raison d'être dans un cours oral, où certaines parties qui touchent par un côté à d'autres sont traitées longtemps après elles ; mais dans un ouvrage imprimé, des repétitions de ce genre sont fatigantes et inutiles. L'éditeur de notre travail aurait dû éviter au moins un certain nombre de ces répétitions, toutes ne pouvant sans doute pas l'être sans exiger un trop grand remaniement des manuscrits dont il s'est servi.

Nous avons dit qu'il y a également des lacunes dans cet ouvrage. Signalons quelques-unes des plus graves. Nous n'y apprenons absolument rien sur l'histoire du sacerdoce en Israël. En cinq pages, il résume, de la manière la plus sommaire, le point de vue du code sacerdotal sur cet important sujet, sans dire un seul mot de toutes les phases antérieures. Il ne soulève pas même la question si intéressante et si instructive des lieux de culte. Après l'avoir lu, on ne se douterait pas qu'il y avait anciennement en Israël de nombreux sanctuaires, que vers l'exil seulement se fit sentir la nécessité de centraliser le culte à Jérusalem et le service du temple entre les mains des Lévites. Aux sacrifices, cette partie cardinale du culte israélite, comme de tous les cultes antiques, ne sont pas même consacrées quatre pages entières. Et ce qu'on en dit se borne à quelques

généralités. La question de l'expiation, par contre, occupe seule une quarantaine de pages sur les cinquante consacrées au culte (p. 315-356). Encore ici, l'auteur ne s'est nullement préoccupé de la vérité et du développement historiques ; il s'en est tenu aux seuls points qui lui paraissaient intéressants pour la dogmatique chrétienne.

Tandis qu'au culte, dont il est question dans toutes les parties de l'Ancien Testament, ne sont consacrées qu'une dizaine de pages, abstraction faite de la question de l'expiation, cent trente le sont à la question de l'immortalité, bien que celle-ci ne soit explicitement enseignée dans aucun texte canonique de ce recueil sacré et que la résurrection des morts ne figure que dans un seul, à la fin du livre de Daniel. Il est vrai que, dans ce chapitre démesurément long, sont développées les questions les plus diverses, dont un grand nombre trouveraient mieux leur place ailleurs, dont beaucoup sont aussi fort déplacées dans une théologie de l'Ancien Testament.

Nous avons surtout critiqué cet ouvrage, parce qu'il prête beaucoup à la critique. Mais cela ne veut pas dire qu'il n'ait pas sa valeur. Celle-ci ressort de notre critique même, qui a fait voir que les préoccupations de l'auteur étaient moins historiques que dogmatiques. On sait que, lorsque la théologie biblique fut séparée, au XVIIIe siècle, de la théologie dogmatique, elle fut longtemps considérée comme un simple auxiliaire de celle-ci. M. Davidson s'est encore grandement laissé influencer par ce vieux point de vue. Il est évident que la théologie biblique, envisagée et exposée de cette façon, a son utilité et peut rendre de sérieux services à la dogmatique. Mais notre ouvrage prouve aussi, une fois de plus, le grand danger de cette manière de procéder. Quand les préoccupations dogmatiques guident avant tout l'auteur d'une théologie biblique, il est trop enclin à leur sacrifier l'intérêt historique du sujet, comme c'est presque généralement le cas ici. Nous croyons donc qu'il vaut beaucoup mieux abandonner complètement cette vieille méthode et exposer la religion d'Israël suivant la même méthode historique qu'on suit de nos jours pour faire connaître les religions historiques en général. La doctrine chrétienne n'y perdra rien, et la vérité historique y gagnera beaucoup.

C. Piepenbring.

Dr William W. Guth. — **Die ältere Schicht in den Erzählungen über Saul und David.** — Berlin, Mayer und Müller, 1904. Une brochure in-8, 82 pages.

On sait que dans les récits bibliques qui s'étendent de I *Samuel*, IX à I *Rois*, II, se rapportant principalement à Saül et à David, il y a deux couches principales et souvent deux récits parallèles sur le même sujet. Il est évident, pour tout lecteur impartial, que ces récits parallèles, mais différents, ont été empruntés au moins à deux sources différentes. Là-dessus, la critique qui se laisse guider par la méthode purement exégétique est pleinement d'accord. Mais plusieurs questions fort intéressantes qui ont trait à ce sujet, ne sont pas encore suffisamment élucidées. M. Guth cherche à y répandre quelque lumière nouvelle. Il s'occupe principalement de la couche la plus ancienne de ces récits, qui se distinguent des autres par leur simplicité et leur plus grande vraisemblance historique.

Dans une première partie de son étude, l'auteur s'applique d'abord à fixer plus nettement quels textes sont les plus anciens dans la portion du Canon biblique qui fait l'objet de ses investigations, en justifiant son point de vue contre celui des critiques qui partagent un autre avis. Voici ces textes, rangés dans les trois groupes suivants : 1) I *Sam.*, IX, 1-8, 10-X, 7, 8-16, XI, 1-8 *a*, 9-11, 15, XIII, 1-7 *a*, 16-19, 23, XIV, 1-46; 2) I *Sam.*, XIV, 52, XVI, 14-23, XVIII, 1 *b*, 3-9, 20-29 *a*, XX, 1 *b*-8, 11, 17-39, XXII, 1-6 *a*, 7-10 *a*, 11-XXIII, 14 *a*, 19-XXV, 44, XXVII, 1-XXVIII, 2, XXIX, XXX, XXVIII, 3-25, XXXI, 1-II *Sam.*, I, 4, 11-12, 17-III, 1, 6-29, 31-V, 25, XXI, 15-22, XXIII, 8-39; 3) II *Sam.*, VI, IX-XX, 22, I *Rois*, I, II, 13-26, 28-46.

Dans la partie suivante de son travail, l'auteur recherche si ces textes sont empruntés à une seule et même source ou non. Certains savants, entre autres Wellhausen et Stade, ont soutenu que les trois groupes de textes ou de récits mentionnés sont chacun d'une provenance différente. D'autres les ont fait dériver tous les trois d'une seule et même source, surtout Löhr. Notre auteur se range à ce dernier avis et ajoute, aux arguments que Löhr a fait valoir en faveur de cette manière de voir, un grand nombre d'autres, basés principalement sur le langage identique ou semblable qu'on rencontre fréquemment dans ces trois groupes de textes.

Notre auteur soulève enfin une troisième question, celle de savoir si

ces textes ont assez de parenté avec la source jahviste de l'Hexateuque pour qu'on puisse les considérer comme une suite de ce document. Cette question n'est pas nouvelle non plus. Elle a au contraire été soulevée fréquemment par la critique moderne et résolue affirmativement par certains savants, négativement par d'autres. M. Guth prend en sérieuse considération les arguments qu'on a avancés dans le premier sens, mais démontre qu'ils sont insuffisants pour établir avec certitude que nos textes sont une partie intégrante et la suite du document jahviste. Ces textes n'ont en effet pas une parenté particulière avec ce document. Leur parenté s'explique suffisamment par la supposition naturelle que, de part et d'autre, les rédacteurs de nos documents ont puisé à un fonds commun, le langage et la tradition des anciens Hébreux. M. Guth est même porté à croire que les textes dont il s'est spécialement occupé ont été rédigés avant la source jahviste de l'Hexateuque.

Ce savant n'a certainement pas la prétention d'avoir dit le dernier mot sur les questions délicates qu'il a abordées et qui présentent des difficultés particulières. Mais on peut lui rendre le témoignage qu'il les a étudiées avec une grande compétence et suivant une méthode aussi saine que fructueuse. Il a élucidé bien des points obscurs qui s'y rapportent et il a rendu, de cette façon, un véritable service à la critique biblique.

C. Piepenbring.

Dom H. Leclercq. — **L'Afrique chrétienne.** — Paris, V. Lecoffre, 1904, 2 vol. in-12, de la « Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique ».

D. Leclerq est, à l'heure présente, un des érudits les mieux au fait des antiquités chrétiennes : sa bibliographie est presque parfaite et il dispose assurément d'un jeu de fiches très enviable. Sans parler de ses *Martyrs*, où le souci d'édifier s'accorde assez heureusement avec celui d'instruire, tout en le gênant peut-être quelquefois, il a déjà rendu à la science de notables services, soit en collaborant par d'excellentes dissertations au *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* de D. Cabrol, soit en publiant, avec le même D. Cabrol, les *Monumenta ecclesiae liturgica*, dont le premier volume, tout plein de choses, a paru en 1902. C'est donc avec grand plaisir que nous avons vu une érudition

si vaste et si précise s'appliquer à l'Afrique chrétienne et se résumer en un manuel. Le livre est d'une probité scientifique parfaite ; l'auteur aborde les questions franchement et donne toujours son opinion sans tergiverser ; sur les points délicats, le lecteur sait que cette opinion est celle d'un catholique convaincu mais averti et sa candeur n'est jamais surprise ; il peut se défendre s'il le juge à propos (I, pp. 141, 179, etc.). D. L. a personnellement examiné tous les textes qu'il met en œuvre et il a eu sans cesse sous les yeux les travaux anciens et modernes qui pouvaient l'aider dans son étude ; autant que j'en ai pu juger il est tout à fait « au courant » et son livre est parfaitement solide.

C'est en ce qui regarde la rédaction que je ferai d'abord quelques réserves. J'ai l'impression qu'elle a été un peu précipitée ; elle n'a pas toujours cette netteté, cette rigueur dans la suite, qu'on peut trouver sans doute trop scolaires, mais qui sont tout de même commodes, surtout dans un manuel. Il me serait aisé de relever des répétitions, non seulement d'idées — ce qui est naturel — mais encore de développements, ce qui ralentit inutilement l'exposition et rompt l'équilibre du plan. Dans l'intérieur même de chaque chapitre, maint développement peut paraître un peu égaré parce qu'il n'est pas assez étroitement rattaché au précédent. Tout cela n'est pas grave et n'entraine que d'assez minces inconvénients dans les parties du livre où l'auteur raconte et discute, car il écrit avec chaleur et l'intérêt est toujours soutenu ; le malaise du lecteur s'accroît, en revanche, dans celles qui sont consacrées à l'exposition des idées générales. L'*Introduction*, par exemple, témoigne de réflexions intéressantes, d'une ampleur et d'une variété de connaissances que n'ont pas toujours les spécialistes même excellents ; pourtant — c'est peut-être ma faute — elle ne m'a pas laissé une impression nette. L'auteur prétend y exposer son dessein, qui est de « faire ressortir l'enchainement psychologique qui domine et semble expliquer les vicissitudes » d'une « existence sociale », c'est-à-dire de l'Église d'Afrique (p. xiii). Or la suite de l'*Introduction*, si je l'ai comprise, établit que nous sommes encore très éloignés de pouvoir fonder une psychologie de l'Afrique, que la question préalable de la réalité de l'*africanisme* n'est même pas tout à fait tranchée, qu'en tous cas nous n'avons pas le dernier mot de l'âme africaine et du génie africain (pp. xxxiii-xliv) ; l'exécution du dessein de l'auteur ne nous paraît donc pas des plus aisées. Mais voici pourtant qu'il découvre et fixe quelques traits : très partisan de la théorie des milieux, il nous montre l'Africain se haussant difficilement jusqu'à la généralisation parce qu'il se disperse

dans le milieu de lutte où il vit (p. XI); ne s'intéressant aux problèmes qui s'agitent devant lui qu'au jour le jour, pour lui seul et toujours en se plaçant au point de vue pratique; ne s'élevant jamais au-dessus d'un idéal très terre à terre, à cause de l'instabilité de son équilibre mental et moral, etc. Si je ne me trompe, c'est là une psychologie de l'Africain, si précise même que je ne vois pas bien par quels traits plus essentiels on pourrait déterminer l'*âme* de l'Afrique. Et alors....

D'autre part, D. L. en vient à se poser le problème tant de fois débattu de la nature et du sens de l'histoire et visiblement deux conceptions très différentes se sont présentées à son esprit, sans qu'il les ait parfaitement conciliées pour nous. Selon l'une, l'histoire consiste à « définir l'originalité de chacune des synthèses vivantes qu'a engendrées le mouvement de la vie générale » (p. XIX). Et cette définition réjouirait sans doute M. Durkheim, car l'histoire entendue ainsi n'est guère que le fondement de la sociologie de l'avenir. Or, quelques pages plus loin, D. L. me paraît bien revenir à la conception peut-être un peu démodée de l'histoire-tribunal qui « marque au front » les coupables (p. XXI). De même, en plusieurs endroits de cette *Introduction*, il est parlé de l'Afrique romaine comme si c'était déjà une *nation*, une *patrie* (pp. XX et s.); et ailleurs nous lisons — ce qui me paraît beaucoup plus juste — qu'il n'y a pas, à proprement parler, de nation africaine. Je ne prétends nullement que ces divers exemples supposent une seule contradiction dans l'esprit de l'auteur; j'entrevois même sans peine les nuances de transition et de conciliation qui rendraient très naturel le passage d'une idée à une autre; j'ai seulement voulu expliquer pourquoi la rédaction m'avait paru un peu précipitée.

Préoccupé de faire œuvre solide, D. L. a voulu aussi faire œuvre sage et il ne s'est point écarté sur les questions capitales de ce qui est généralement admis. Je ne lui en fais pas reproche; mais il s'en suit qu'à moins d'entrer dans des discussions interminables, son livre n'offre guère prise à la critique que sur des détails. On trouvera sans doute le plan artificiel, mais étant donné le désir qu'avait l'auteur de nous donner des clartés de tout sur l'Afrique et à considérer les lacunes de notre information, il était difficile d'en construire un qui sortît plus naturellement des choses elles-mêmes. Le développement tourne donc autour des grands noms : Tertullien, S. Cyprien, S. Augustin, Justinien, ou des grands faits : le donatisme, l'invasion vandale. Il est complété par des *Appendices* copieux : l'un est une très utile contribution à l'étude de l'épigraphie africaine, l'autre est une *Table chronologique* plus utile

encore. D'ailleurs, toute la partie épigraphique et archéologique du livre me paraît spécialement intéressante et qui prendra la peine d'y ajouter une étude attentive des articles de D. L. sur l'Afrique, dans le *Dictionnaire* de D. Cabrol, disposera déjà d'un sérieux fonds de connaissances.

Je me contenterai ici d'attirer l'attention du lecteur sur quelques questions soulevées dans mon esprit par le travail de D. L. — A la p. 47, l'auteur taxe Tertullien « d'inexactitude manifeste » parce qu'il écrit dans l'*Apologétique* : « Nous remplissons... vos camps » et il s'efforce d'établir qu'en fait les chrétiens ne remplissent pas les camps au temps de Tertullien. Sans doute ; pas plus qu'ils ne remplissent les villes, les îles, les châteaux, les bourgades, etc. que l'*Apologétique* énumère à la file ; c'est là une façon oratoire de parler ; il faut toujours en prendre et en laisser quand c'est Tertullien qu'on entend ; mais vraiment peut-on fonder une contradiction si absolue sur ce fait qu'on n'a encore trouvé qu'une seule inscription chrétienne de Lambèse ? Je rencontre là pour la première fois une certaine tendance générale de l'auteur à demander à l'épigraphie peut-être plus qu'elle ne peut donner. Tertullien redit en plusieurs endroits que des chrétiens sont soldats et l'insistance avec laquelle il se préoccupe de leurs devoirs de chrétiens suffirait à le prouver, en dehors de tout autre témoignage (*Apol.*, 42 ; *De corona*, en entier, *De idol.*, 19). Au reste, Tertullien est un rhéteur, mais son raisonnement n'est jamais en l'air ; il part toujours d'un fait et sa polémique est essentiellement pratique, au moins dans ses intentions. Je ne veux pas fortifier son affirmation, ramenée bien entendu à ses véritables proportions, par des textes postérieurs, mais je m'étonne que D. L. fasse état contre elle de la quasi-absence d'inscriptions chrétiennes à Lambèse ; car, dans tout l'Empire, les marbres de soldats chrétiens sont relativement très rares avant le triomphe, surtout ceux des simples soldats, alors que beaucoup de textes concourent à établir qu'il y a cependant eu durant cette période nombre de chrétiens dans l'armée. Les Actes des Martyrs mêmes légendaires, ne suffiraient-ils pas à le prouver ? Un soldat qui était chrétien ne se vantait pas de cette qualité au camp, s'il y voulait rester et quand il mourait parmi les frères il ne demandait pas sans doute d'ordinaire qu'on inscrivît son titre militaire sur son tombeau. D'autre part, tous les soldats chrétiens de Lambèse ne mouraient pas au camp et surtout il est infiniment probable que ceux qui y mouraient recevaient, avec des funérailles militaires et officielles, un tombeau qui ne tenait point compte de leur foi. Ces simples simples remarques n'atténuent-elles pas la portée de l'argument de D. L. ?

Au reste, lui qui signale ici l'inexactitude de Tertullien, loue au contraire sa précision deux lignes plus loin et, cette fois encore, il me semble qu'il exagère. Il pense que dans l'*Ad Scapulam* Tertullien nous « donne des chiffres » qui nous permettent d'évaluer le nombre des chrétiens. Or je vois seulement (*Ad Scap.*, 5) qu'en un dernier effort d'argumentation, l'avocat des chrétiens essaie de faire impression sur Scapula, en lui montrant quel effroyable travail il entreprendra s'il veut détruire tous les fidèles : « Que feras-tu de tant de *milliers* d'hommes?... Il te faudra *décimer* Carthage... » Au chapitre II, il a dit que les chrétiens étaient presque plus de la moitié de la population urbaine du pays (*pars pene maior civitatis cuiusque*). Ces *chiffres*, comme on le voit, ne s'accordent pas très bien entre eux dès l'abord. Mais sont-ce vraiment des chiffres? Pour ma part, je ne puis voir dans les déclarations de Tertullien autre chose qu'une manière oratoire de parler : il veut convaincre Scapula que les chrétiens sont *en nombre*, voilà tout. Il ne serait pas difficile de trouver ailleurs des *chiffres* qui, mis au regard les uns des autres, perdent toute valeur probante. (Voyez par exemple Origène, *C. Celse*, III, 10 ; III, 24 ; VIII, 29.) Je sais bien que M. Toutain (*De Saturni dei in Africa romana cultu*, pp. 138-139) croit pouvoir affirmer que le culte de Baal fut déserté en *masses* vers le milieu du IIIe siècle, et qu'il est logique de penser que ce fut au profit du christianisme ; mais j'avoue que l'affirmation première me laisse quelques doutes. A mon sens, nous ne sommes pas en état actuellement d'atteindre même à une approximation en ce qui regarde le nombre des chrétiens au temps de Tertullien. Ce que je remarque, en tous cas, c'est qu'il parle dans l'*Apologétique*, là même où D. L. le blâme, un langage sensiblement analogue quant au ton et aux intentions à celui qui paraît précis à notre auteur dans l'*Ad Scapulam*.

P. 81, D. L. tranche délibérément une question que je retrouve posée plusieurs fois au cours de son livre ; c'est celle de la prépondérance de l'Église de Rome sur l'Église d'Afrique. Cette prépondérance lui paraît établie « par des textes bien connus et souvent cités de saint Augustin, de saint Cyprien » et même, dans une certaine mesure, par les attaques de Tertullien. L'attitude de saint Cyprien dans sa querelle avec Étienne de Rome, à propos du baptême des hérétiques (p. 212), ne lui paraît même pas impliquer négation de cette prépondérance ; l'évêque de Rome est donc bien déjà le pape pour les Africains ; s'ils ont l'air de le méconnaître, c'est par mauvais caractère et pas pour longtemps. Même dans l'affaire du baptême des hérétiques, l'esprit d'indépendance de

l'Afrique se borne à juger un cas particulier de l'application de cette souveraineté romaine. Cette opinion ne me paraît guère soutenable. Peut-être Tertullien, dans ses écrits orthodoxes, semble-t-il tout près de reconnaître à l'Église de Rome une espèce de suprématie en matière de doctrine. (*De praescr. haeret.*, 36 : *Romam unde nobis quoque auctoritas praesto est...*) Cela prouve simplement que, satisfait de trouver en l'espèce quelqu'un de son avis, il lui prêtait volontiers une autorité qui fortifiait la sienne. Mais voyez d'autre part l'attitude et le ton qu'il prend dès que l'évêque de Rome ne partage pas sa manière de voir (*De pudic.*, 1, contre Calliste). On a pu se demander en rapprochant la phrase : *pontifex scilicet maximus, quod est episcopus episcoporum edicit*, du *Praemium* des *Sententiae episcoporum de haeret. bapt.* (*P. L.*, III, 1054), s'il n'y fallait pas voir un trait d'ironie très méchant. (Monceaux, *Hist. litt.*, I, p. 434). Je serais très disposé à le croire. En réalité, au-dessus même des faits, un texte très net me paraît dominer tout le débat ; c'est justement celui du *Praemium* en question et qui est de saint Cyprien : *Neque enim quisquam nostrum episcopum se episcoporum constituit aut tyrannico terrore ad obsequendi necessitatem collegas suos adigit, quando habent omnis episcopus pro licentia libertatis et potestatis suae arbitrium proprium, tamque judicari ab alio non possit quam nec ipse potest alterum judicare. Sed expectemus universi judicium Domini nostri Jesu Christi, qui unus et solus habet potestatem et proponendi nos in Ecclesiae suae gubernatione et de actu nostro judicandi.* Je me demande ce qu'on pourrait désirer de plus clair et de quel poids peuvent être après cela les phrases de Cyprien, *Ep.*, 68, *Ad Stephanum fr.* et *Ep.*, 59, 14 : ... *navigare audent et ad Petri cathedram adque ad ecclesiam principalem unde unitas sacerdotalis exorta est...* ? Ce dernier texte n'est pas d'un sens évident et on peut entendre, en songeant aux traditions relatives à l'origine romaine de l'église d'Afrique, que Cyprien y rapporte à Rome l'organisation de cette église. On pourrait peut-être admettre que les Africains ne déniaient pas au siège de saint Pierre une certaine prééminence honorifique, mais de là à lui reconnaître la prépondérance en matière de dogme et de discipline, il y a loin. Soutiendrait-on qu'Origène et Irénée admettaient eux aussi cette prépondérance parce que l'un, nous dit Eusèbe, avait eu le vif désir de visiter l'Église de Rome, mais c'était parce qu'elle était de toutes la plus vieille (Eus., *H. E.*, VI, 14 10 : Εὐξάμενος τὴν ἀρχαιοτάτην Ῥωμαίων ἐκκλησίαν ἰδεῖν) et que l'autre lui reconnaissait une dignité éminente parce qu'elle était doublement apos-

tolique (*Adv. omn. haer.*, III, 3, 2)? Aucun des textes connus, contemporains de Tertullien ou de saint Cyprien, ne me paraît autoriser l'affirmation de D. L. Elle se justifierait peut-être mieux à partir du IVe siècle, encore que dans l'affaire des Trois chapitres (II, p. 265), qui est du milieu du VIe siècle, l'esprit d'indépendance des évêques africains semble encore singulièrement vivace; il les pousse à excommunier le pape en un concile solennel jusqu'à ce qu'il se range à leur avis et ce n'est pas là, je pense, l'attitude de fils très soumis. La tradition romaine ne saurait prévaloir contre les faits établis.

En revanche (pp. 105 et ss.), D. L. me paraît toucher au fond de la vérité quand, répudiant cette niaise apologie du christianisme qu'on rencontre encore trop souvent, il nous montre sur quel irréductible malentendu se heurtent les chrétiens et les païens; comment, chacun étant de bonne foi, l'exclusivisme chrétien irrite les païens et comment, peut-être, les chrétiens ne s'y prennent pas très bien pour dissiper les préventions qu'ils soulèvent.

Un peu plus loin (p. 116), D. L. tombe dans une confusion que je relève à regret, car il serait beaucoup plus intéressant qu'il eût raison. Il rappelle, d'après Tertullien (*Apol.*, 16), l'histoire de ce Juif apostat qui promène dans Carthage une pancarte représentant le Christ sous la forme d'un âne et ornée d'une inscription injurieuse : *Deus christianorum ὀνοκοίτης* (probablement pour ὀνοχοίτης). Le dernier mot le fait, comme il est naturel, songer à l'épisode des *Métamorphoses* d'Apulée où l'on voit une femme mériter la grossière épithète que le Juif octroyait au Dieu des chrétiens (*Mét.*, X); en même temps il songe qu'Apulée a mal parlé d'une femme dans laquelle on a justement reconnu une chrétienne; il identifie alors l'amoureuse de l'âne et la chrétienne, ce qui lui fournit un excellent commentaire de l'anecdote contée par Tertullien. Malheureusement il y a chez Apulée deux femmes très distinctes : la chrétienne (*Mét.*, IX, 14) est une meunière et l'autre est une *matrona quaedam pollens et opulens*. C'est dommage. Autre détail : je regrette que D. L., toujours si bien informé, n'ait pas cru devoir au moins signaler l'ingénieuse hypothèse de M. Wünsch à propos du fameux « crucifix du Palatin » à tête d'âne (*Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom*. Leipsig, 1898, 8°). Sur des feuilles de plomb trouvées le long de la voie Appienne en 1850, M. W. a lu des formules d'invocations magiques adressées à des dieux égyptiens; une de ces feuilles porte un dessin qui représente un personnage à tête d'âne, dans lequel M. W. reconnaît le dieu Seth, dont l'âne était l'animal symbolique. Or une

secte gnostique, dont nous parle Épiphane (*P. G.*, t. XLI, col. 666 et s.) avait identifié ce Seth au Christ pour des raisons trop longues à déduire ici. Ce gnosticisme séthien aurait eu beaucoup de succès particulièrement dans le monde des cochers du cirque, où l'on cherchait à s'assurer la victoire par tous les moyens, y compris ceux qu'offrait la magie. Cela admis, le dessin du Palatin pourrait fort bien être, au lieu d'une inconvenante caricature, l'œuvre très sérieuse de quelque séthien. L'hypothèse, assez singulière au premier abord, se fortifie pourtant d'un argument considérable : en haut et à droite du dessin en question, se trouve un Y jusqu'ici très mystérieux. Or M. W. établit que c'est un signe magique, qui se retrouve souvent sur les tablettes de plomb et qui exprime la puissance essentielle de Seth sur les âmes des morts : on peut penser qu'un séthien seul le connaissait. L'hypothèse est encore confirmée par ce fait qu'on a trouvé sur un autre mur du Palatin une inscription (ΑΛΕΞΑΜΕΝΟϹ FIDELIS) reproduisant le nom qui se trouve au bas du « crucifix blasphématoire » (ΑΛΕΞΑΜΕΝΟϹ ΣΕΒΕΤΕ ΘΕΟΝ) ; or cette inscription ne paraît point injurieuse et atténue peut-être la portée de la seconde si elle n'en modifie pas radicalement le sens. En tous cas l'explication de M. W. est intéressante.

D. L. admet sans hésiter la parfaite authenticité des fameuses lettres de Pline et de Trajan et de celle des Églises de Lyon conservée par Eusèbe ; le rescrit de Sévère rapporté par Spartien, lui paraît clair ; la conjecture de M. Boissier sur l'édit de Néron et le *non licet esse christianos* lui semble décisive. Tel n'est mon sentiment sur aucun des points. Je sais bien que je suis, hélas, à peu près seul de mon avis ; mais, tout de même, j'y persiste, parce que je suis persuadé que la lassitude est pour beaucoup dans l'espèce de *consensus* universel qui a suspendu toute discussion autour des questions critiques que soulèvent ces textes. Elles n'ont pas été, quoi qu'on en dise, définitivement tranchées ; à moins qu'on ne prenne des affirmations vigoureusement répétées pour des arguments décisifs. Je n'ai point l'intention de reprendre ici leur examen, mais je continue à soutenir jusqu'à preuve du contraire, que la loi (?) de Néron, celle de Trajan, celle de Marc-Aurèle, celle de Sévère, et tous les autres textes et faits qui, paraît-il, témoignent en leur faveur, forment ensemble une affreuse cacophonie qu'on n'accordera pas de sitôt. A moins d'admettre que dans l'Empire romain la loi était faite pour ne pas être observée, pour être ignorée des magistrats et contredite d'un empereur à l'autre, je ne vois pas trop comment on pourrait s'en tirer. Je ne citerai, au hasard, qu'un exemple des singularités auxquelles aboutit le

désir de tout concilier dans des traditions souvent si mal fondées en critique. A la p. 134, D. L. nous parle de l'édit de Sévère que nous relate Spartien. En s'en tenant au texte que nous avons : *Judaeos fieri sub gravi poena vetuit, item etiam de christianis sanxit* (Spart., *Sev.*, 17), l'interprétation qu'on admet d'ordinaire est la suivante : « Il défendit sous des peines très graves de se faire juif ou chrétien » (Allard, *Hist. des persée.*, II, p. 59). Il faut remarquer que le texte ne porte pas, comme l'écrit D. L. (p. 135), *christianos vetuit fieri* ; en revanche, il a raison de rectifier en quelque sorte la traduction ci-dessus en remarquant que *fieri* porte à la fois sur ceux qui *se font* chrétiens et ceux qui *les font*. Il est clair qu'il y a là interdiction de propagande. Mais alors, ceux qui sont déjà chrétiens, on doit les laisser tranquilles? Non, répond D. L., à ceux-là on applique l'édit de Trajan qui n'est pas aboli. Soit; seulement je voudrais bien savoir pourquoi Sévère a pris la peine de lancer un nouvel édit et ce qu'il a réellement ajouté à la législation antérieure — en ce qui regarde les chrétiens — si elle est telle qu'on le dit? Néron aurait prononcé *non licet esse christianos*; c'était clair, simple et définitif. Trajan, mettons par bonté d'âme, a modifié cette *loi* en disant : « Ne recherchez pas les chrétiens d'office, mais ceux qui vous seront dénoncés et s'entêteront dans leur erreur ne les épargnez pas ». Est-ce que cette double disposition ne suffisait pas à arrêter radicalement la propagande? Et si Sévère trouvait la concession de Trajan dangereuse, ne pouvait-il simplement rappeler la loi de Néron? En interdisant la propagande, il ordonne donc de rechercher les néophytes et ceux qui les ont instruits? Et pour les autres chrétiens il confirme la législation de Trajan. Que de choses en peu de mots! Notez que je n'ai pas fait intervenir le rescrit de Marc-Aurèle à propos de l'affaire de Lyon, non plus que celui que nous rapporte Modestinus (*Digeste*, XLIII, 19, 30); ils n'arrangeraient pas les choses, il s'en faut. Il y aurait bien une interprétation du texte de Spartien qui lèverait quelques grosses difficultés, mais celle-là personne ne la donne. Il faudrait entendre : « Il défendit de se faire juif sous les peines les plus sévères et il porta les mêmes peines contre les chrétiens ». C'est-à-dire : le judaïsme, qui a sa charte régulière, reste autorisé, mais ne fera pas de prosélytes ; le christianisme demeure interdit dans tous les cas. On pourrait alors soutenir qu'il s'agit, en ce qui regarde les chrétiens, d'une simple restauration de la loi de Néron. Seulement tout nous prouve, aussi bien les écrits de Tertullien que les documents hagiographiques, que l'édit de Sévère n'a pas été interprété ainsi. La *Passion des Saintes Perpétue et*

Félicité, à elle seule, ne suffirait-elle pas à établir qu'on n'arrête que des catéchumènes ? Alors ? Je ne vois vraiment pas comment sortir d'affaire si on maintient fermes toutes les hypothèses admises : elles finissent par prendre corps et on raisonne sur elles comme sur des faits acquis.

D. L. n'est pas toltoïsant ; la non-résistance au mal par la violence lui paraît une dangereuse utopie (II, p. 105). Il le dit même avec une ardeur qui surprend un peu sous sa plume ; mais, enfin, est-il bien sûr, en ce qui regarde le donatisme, que la violence gouvernementale ait aplani les difficultés ? L'auteur répond d'ailleurs à la question : on avait « acculé » les donatistes « à la révolte au moyen de la répression » et ce n'était pas pour eux « une position tenable » ; je le crois, volontiers ; ce n'est pas une position tenable, que celle où l'on est traité comme ils le furent quand ils eurent perdu patience. Ce que j'en dis n'est d'ailleurs pas pour excuser les circoncellions ni pour les justifier en droit. Si je ne me trompe, les Maures au temps de Philippe II se révoltèrent aussi et le gouvernement espagnol n'attendait, ne désirait même que cela : d'aucuns soutiennent même qu'il avait fait tout ce qu'il fallait pour que cela arrive. J'ai l'impression que la révolte des donatistes ne déplut pas à tous les orthodoxes d'Afrique.

Sans l'avoir certainement cherché ni voulu D. L. commence en quelque sorte une réhabilitation des Vandales (pp. 169 et ss.) ; en tous cas, il nous donne d'eux une idée assez favorable ; ils ont eu sans nul doute la main trop rude et ils se sont vite corrompus, mais ils ne paraissent avoir manqué ni de bonne volonté ni d'à-propos. Il est juste de dire que nous n'avons sur eux que des témoignages unilatéraux et que le côté d'où ils viennent n'est pas le leur, partant qu'ils pouvaient valoir mieux qu'ils n'en ont l'air au premier abord. Ils prennent même pour redresser les mœurs des mesures assez radicales et que n'avoueraient peut-être pas les plus austères de nos sociétés de morale publique (p. 171). Et cet Hennerich qui retourne simplement contre les catholiques les lois que ceux-ci ont jadis obtenues contre leurs adversaires, ne nous paraît point dépourvu de bons sens dans sa brutale intolérance ; non plus que ce Trasamund quand il demande qu'on lui prouve la consubstantialité du Père et du Fils : il ne prenait pas là une trop mauvaise position.

Dans sa conclusion, l'auteur essaie de caractériser le type africain considéré dans la vie sociale ; l'inconduite d'esprit lui en paraît le trait le plus essentiel. Nous avons affaire à un tempérament plutôt qu'à un caractère, et à un tempérament qui s'use vite à force de se surchauffer sans précautions. Au contraire de D. L. cependant (p. 325), je pense que

cette excitation permanente de l'Africain, qui est comme son vice spécifique, n'est pas la cause principale de l'effondrement de l'Église d'Afrique ; je la verrais plutôt « dans le perpétuel désastre » qui bouleverse la vie africaine et qui aurait déséquilibré les caractères les mieux assis. Il ne faudrait d'ailleurs rien exagérer et croire que l'Afrique chrétienne vit dans un état de crise absolument particulier ; j'imagine que ni les Églises ni même les provinces plus ou moins rapprochées des frontières, dans les autres parties de l'Empire romain, ne connurent une existence beaucoup plus paisible qu'elle. Il est vrai qu'en Occident du moins, l'Église d'Afrique nous apparaît avec celle de Rome, et sur un territoire plus vaste, comme la première formant véritablement corps, plus vite exposée que d'autres, par conséquent, aux coups très directs et très rudes.

Ce qui ne me semble pas moins juste, c'est que les Africains n'ont pas été tout à fait des chrétiens comme les autres. De ce fait que les hérésies ont eu très peu de succès chez eux, tandis que les schismes en ont eu beaucoup, on peut conclure que les spéculations théologiques n'étaient pas leur affaire et qu'au contraire les questions de personnes, voire les questions personnelles, leur étaient beaucoup plus accessibles. (Il ne faut pas que Tertullien ou saint Augustin nous fassent illusion : ce sont des exceptions.) Il semble que le dogme du monothéisme suffise presque aux besoins religieux de ces hommes et c'est pourquoi ils ont si aisément versé dans le monothéisme musulman ; ils ont trop parlé de tout et d'eux-mêmes pour avoir le temps de rien approfondir (pp. 133 et ss.).

Toutes ces remarques et d'autres encore fort ingénieuses, sont très justes et très suggestives ; on est tout de même tenté de trouver que l'auteur est peut-être sévère ; on se prend à formuler quelques réserves pour adoucir ses jugements, quand on le voit terminer, avec un certain étonnement après ce qu'il vient de dire, que l'Église d'Afrique nous offre tout de même une « belle vie » et « un grand exemple ». Je croirais plus juste de dire qu'un certain nombre d'hommes, qui l'ont honorée de leur génie ou de leur caractère exceptionnels, sont dignes d'être admirés et suivis : cette affirmation ne contredirait pas, au moins dans les termes, les opinions qui sont la matière de la *Conclusion* de D. L.

Dans ce long compte rendu, je n'ai presque relevé que des détails : j'en pourrais relever quelques autres, bien entendu, et chicaner l'auteur, par exemple, sur la composition d'un ou deux de ses chapitres, lui reprocher quelques digressions, peut-être aussi quelques menues

obscurités ; mais ce sont là de petits défauts qui disparaîtront sans difficulté de la seconde édition. Tel qu'il est, le livre est tout plein d'indications précises, de renseignements précieux, de réflexions fines et pénétrantes ; je n'en connais pas en France, ni même ailleurs, qui soit une meilleure introduction à une étude approfondie de l'Afrique chrétienne.

Ch. GUIGNEBERT.

FRÉDÉRIC MACLER. — **Histoire d'Heraclius par l'évêque Sebêos**, traduite de l'arménien et annotée. — Paris, Ernest Leroux, 1904.

L'histoire de Sebêos fut reconnue, dès qu'elle fut traduite en russe par Patkanian, en 1862, comme source de premier rang pour la connaissance de la chute du royaume sassanide et de la conquête arabe de l'Égypte, de la Syrie et de l'Arménie. Et il ne manque pas de savants anglais, comme les professeurs Rawlinson, Bury et Butler (*The arab conquest of Egypt*), qui ont dûment apprécié la valeur d'un écrivain qui a pu être témoin oculaire des événements qu'il raconte. En tout cas il a puisé une bonne partie de ses renseignements auprès de ceux qui avaient assisté aux désastres que les Perses et les Arabes purent successivement infliger au pouvoir byzantin entre 600 et 650. M. Macler pense que Sebêos a consulté également les auteurs grecs, ce qui est bien probable pour ce qui concerne les événements antérieurs au VIIe siècle, auxquels ni lui-même ni ses contemporains n'ont pu assister. Quant au style de Sebêos M. M. remarque avec raison qu'il ressemble beaucoup à celui des chroniqueurs byzantins. « Il adopte (dit-il) leur manière de citer les faits sans les commenter, de passer d'un sujet à un autre sans transition apparente ; il conte les événements au petit bonheur, suivant qu'ils se présentent à sa mémoire. »

M. Macler est élève de feu le professeur Auguste Carrière, à la mémoire duquel il dédie son ouvrage. Empressons-nous de constater qu'il se montre digne élève de son maître. Sa traduction donne tout ce qu'on peut désirer ; elle est exacte et scrupuleuse. Jamais il ne se soustrait aux obscurités et aux difficultés du texte original en les voilant par des paraphrases. Il nous avertit plutôt de tous les petits problèmes que suscite la tradition, évidemment mauvaise, du texte arménien. Souvent les citations d'écrivains postérieurs à Sébêos, comme Étienne Asolik de Taron

et Giragos (Kiriacos) de Gandsak, lui permettent de corriger les leçons défectueuses ; souvent il les rectifie lui-même par de savantes conjectures.

Qu'il nous soit permis de citer un passage de l'introduction où M. Macler caractérise d'une façon concise le génie de l'auteur qu'il traduit : « L'œuvre de Sebêos est avant tout celle d'un prêtre, et dans ses défauts comme dans ses qualités, elle se ressent du caractère de son auteur. L'historien de l'Église aura peut-être plus à glaner dans l'*Histoire d'Héraclius* que l'historien politique. L'époque qui vit naître et mourir Sebêos, le VIIe siècle, fut particulièrement agitée au point de vue religieux. Chrétiens, les Arméniens ne voulaient à aucun prix subir le joug des adeptes du zoroastrisme, qui leur infligèrent de ce chef mainte persécution. Les relations avec Byzance n'étaient pas plus amicales. La lutte et les querelles religieuses ne tardèrent pas à éclater entre Grecs et Arméniens, au sujet du concile de Chalcédoine ; la question du monophysisme trancha en deux camps bien distincts le christianisme oriental, et la scission, une fois opérée, alla s'affirmant et s'accroissant tous les jours davantage ; la politique arménienne de cette époque en subit le contrecoup, et les descendants de Hayk furent sans cesse ballottés entre Byzantins et Perses jusqu'au jour où les Arabes s'emparèrent du pays qui avait constitué jadis le royaume d'Arménie. Ces luttes, ces querelles, ces guerres incessantes sont racontées avec beaucoup de détails par l'évêque Sebêos. »

Voilà des considérations qui expliquent bien le monophysisme des Arméniens. Ce fut une manière de conserver leur indépendance, une espèce de *Home rule*. Chez les Géorgiens le même essor politique a abouti au Chalcédonisme ; car ces gens-là ont été évangélisés par l'Arménie, ils commencèrent par envoyer leur catholicos en ce pays pour sa consécration. Mais déjà vers l'an 550 ils crurent échapper à la dictature des Arméniens en se réunissant à Byzance. Triste erreur ! Après quinze siècles leur fidélité à l'orthodoxie grecque n'a eu d'autre résultat que de justifier aux yeux de la bureaucratie russe l'abolition des anciennes liturgies ibériennes et la russification à outrance de leur ancienne église.

On ne doit pas accuser les Arméniens de trahison parce qu'ils s'allièrent tour à tour avec leurs voisins plus puissants, abandonnant l'un ou l'autre selon les nécessités de la situation politique. Cet opportunisme fut l'expression de leur désir d'autonomie ; ils se trompèrent souvent et ne se firent que des ennemis de tout le monde. Sebêos nous donne le

texte d'une lettre de plaintes que fit écrire au roi de Perse l'empereur grec Maurice, et qui doit ressembler un peu aux communiqués actuels du Tzar au Sultan de Turquie. Voici ce que Maurice écrit contre les chefs arméniens et leurs troupes ; c'est bien la politique des empereurs byzantins et des Schahs de Perse aux siècles qui suivirent : « C'est une nation fourbe et indocile ; ils se trouvent entre nous et sont une cause de troubles. Moi, je vais rassembler les miens et les envoyer en Thrace; toi, fais conduire les tiens en Orient. S'ils y périssent, ce sont autant d'ennemis qui mourront ; si, au contraire, ils tuent, ce sont des ennemis qu'ils tueront; et quant à nous, vivons en paix. Mais s'ils restent dans leur pays, il n'y a plus de repos pour nous ».

FRED. C. CONYBEARE.

Bureau of American Ethnology. — Washington (U. S. A.). Bulletin, nos 25, 26 et 27.

En 1877, J. W. Powell, mort récemment, alors directeur de la United States geographical and geological Survey pour les Montagnes Rocheuses, entreprit la publication d'une série de rapports in-4° sous le titre général de *Contributions to the North American Ethnology*. Le IXe et dernier volume parut en 1895[1].

Lors de la transformation de ce bureau, qui devint la United States geological survey, le Congrès créa le Bureau of Ethnology dont le directeur fut également J. W. Powell. De 1879 à 1900 ont été publiés : 1° dix-neuf Rapports annuels, dont quatre en deux volumes; 2° de 1884 à 1894, vingt-quatre Bulletins in-8°.

En 1897, le Bureau prit le nom de Bureau of American Ethnology, qu'il a gardé depuis; et en 1900 il fut autorisé à continuer la publication des Bulletins, mais en leur donnant le même format et la même couverture qu'aux rapports annuels. Il a paru jusqu'ici trois Bulletins de la nouvelle série.

1° Bulletin n° 25. JAMES HAMILTON TRUMBULL. *Natick Dictionary*, 1903, 8° de 347 pages.

1) Il vient de paraître (document n° 606 du 58e Congrès, 2e session de la Chambre; Bulletin n° 222 de la série entière; Ministère de l'Intérieur, United States Geological Survey. Washington, 1904) un *Catalogue et Index* des Publications des Enquêtes de Hayden, King, Powell et Wheeler, par L. F. Schmeckebier.

Ce dictionnaire est basé sur la bible indienne d'Eliot qui date du milieu du XVIIe siècle ; chaque mot est comparé avec les mots correspondants des divers dialectes algonquins, et toutes les nuances de sens sont indiquées.

Parmi les termes religieux, il en est deux, *totem* et *manitou*, qui sont intéressants.

On sait que c'est à J. Long (cf. trad. Billecocq, an II, p. 167) que doivent leur diffusion scientifique les mots totem et totémisme ; J. Long orthographiait *totam* et *totamisme* et avait emprunté ces mots au vocabulaire ojibway ; d'autres orthographes ont été énumérées par J. G. Frazer (*Le Totémisme*, p. 1). Toutes les tribus de langue algonquine connaissent ce mot, mais sous différentes formes, et sans être d'accord sur son sens précis : famille, marque, armoirie, protecteur, etc. Tout récemment Powell (*Man*, 1902, n° 75) affirmait que le sens primitif était *argile*, parce que chaque clan totémique se peignait avec une argile d'une certaine couleur. Or J. H. Trumbull prétend que totem est une corruption de *wutohtae*, *wutohtu* qui désignent un individu vivant à un certain endroit, un originaire de... ; la particule *wut* indique le lieu d'origine ; préfixée à un nom de lieu ou de peuple, elle forme un nom tribal : *wut-hebrew* dans la Bible d'Eliot, ce sont les Hébreux. Comment *totem* dérive-t-il de *wutohtu*, c'est ce que Trumbull n'a pas expliqué. Et la chose semble d'autant plus improbable que si, en Australie on trouve en effet un totémisme dont le pivot est le lieu d'origine (tous les individus ayant été conçus au même endroit appartiennent au même totem ; cf. Spencer et Gillen, *The Native Tribes of Central Australia*), il ne semble pas que quelque chose d'analogue ait existé chez les Algonquins. Il est vrai, d'autre part, que totem ne saurait être en natick rattaché aux mots pour argile (*manoonsk*), pour marque (*kuk kineasuonk*), pour tribu (*chippissuog*, de *chippe*, diviser, séparer), etc. et que le dictionnaire natick ne contient pas de mot *ote* (famille), origine suivant Thavenet du mot totem (*kit otem*, ta famille).

E. B. Tylor a accusé J. Long d'avoir confondu le totem, protecteur collectif, avec le *manitou*, protecteur individuel. Mais le sens primitif de manitou n'est pas « protecteur » ou « esprit » ; les sens « esprit », « divinité » « Dieu » sont récents. Manitou exprime l'idée de puissance surnaturelle, comme le remarquaient déjà Thavenet et Schoolcraft et comme l'ont montré H. Hubert et M. Mauss (*Théorie générale de la Magie*, Année sociologique, VII, p. 115) ; il correspond à l'*orenda* des Iroquois, au *pokunt* des Shoshones et peut-être au *naual* des Amérindes centraux.

Pour rendre les mots Jehovah et Dieu, Eliot ne trouva pas en natick de mot meilleur que *manit*, *manitto*. Or la racine de ces mots est, suivant J. H. Trumbull, *anou* ou *an-u* qui signifient : « il dépasse, il est supérieur à, il est plus qu'une autre chose ou qu'une autre personne »; en ajoutant le préfixe indéterminé et impersonnel *m*, on a *manit* : ce qui est celui qui est en dehors ou au-dessus du normal, de l'ordinaire. Il semblerait donc que *manit* correspond aux mots mélanéso-polynésiens de *mana* et de *tabu*, et exprime les idées de puissance spirituelle et de mis à part, d'interdit. Pourtant l'équivalent exact de *tabu* est en natick *nishkeneunk*..... mot qui a servi à Eliot pour traduire le mot hébreu *haram* [cf. plus loin, p. 414].

2° Bulletin n° 26. — FRANZ BOAS. *Kathlamet Textes*. 1901; 8° de 261 pages et une planche.

Le kathlamet, dialecte du *stock* chinook, n'était plus parlé en 1894 que par trois personnes, dont une seule, Charles Cultee connaissait des légendes et des mythes à peu près complets; c'est à ce même conteur que Boas devait aussi ses textes chinooks (publiés en 1894).

Les textes kathlamets ont été répartis par M. Boas en deux groupes : les mythes au nombre de 17 et les contes au nombre de 11. Mais la majorité des récits du premier groupe sont non des mythes proprement dits, mais des légendes étiologiques : ainsi le n° 2 expose comment après le déluge, causé par le castor, certains animaux oublièrent leur queue sur le radeau et depuis n'eurent qu'une queue courte; le n° 10, pourquoi la peau du lapin est mince; le n° 15, pourquoi le bois de certains arbres peut être utilisé par l'homme, etc. Par contre le n° 6, continuation du n° 6 des *Chinook texts* a bien une portée rituelle : on y trouve exposés tout au long les différents tabous de pêche des Chinooks et des Kathlamets : le coyote entreprend diverses choses, comme de faire rôtir un saumon, mais n'y réussit pas; il demande alors à ses excréments de lui indiquer la cause de son échec : c'est, répondent-ils, que tu as violé tel et tel tabou. Il est probable que ce texte devait être appris par cœur afin de servir de guide dans la vie quotidienne. Un mythe intéressant est le n° 9 : au commencement il y avait cinq Vents du sud-ouest; le geai bleu entraîne les animaux à les combattre; les animaux forcent, par des chants magiques, le ciel à s'approcher de la terre; le castor vole le feu, les rats et les souris rongent les armes, les oiseaux font l'attaque générale; et des cinq Vents du sud-ouest, il ne demeure que le plus jeune; les animaux s'en retournent sur terre; mais le geai

bleu coupe trop tôt la corde qui fixe le ciel à la terre, et les animaux restés là-haut sont les constellations.

Parmi les récits de la seconde série, le n° 3 où il est parlé de l'esprit protecteur des baleines est, semble-t-il, non un conte, mais un mythe; les n°s 4 (les esprits en guerre), 7 (l'idole mobile), 8 (l'Esprit de la Famine), 9 (l'hiver toute l'année), 10 (la jeune fille enlevée par un oiseau), 11 (l'homme transformé en serpent) ne sont pas des productions littéraires proprement dites : on y montre quelles sont les sanctions de la violation de tels ou tels tabous : « il ne faut pas manger de grandes racines, sinon on est métamorphosé en serpent, car tel fut le sort d'un homme à qui sa femme avait fait manger une très grande racine », voilà le type de ces récits. J'ai dit ailleurs, à propos de récits du même genre recueillis à Madagascar, que la publication de ces récits à l'état isolé ne présente aucun intérêt pour le folk-loriste ni pour l'ethnographe, bien que pouvant en présenter, et c'est ici le cas, pour le philologue; comme ils ont pour objet de justifier, d'expliquer et de fixer des tabous, leur place réelle se trouve dans un exposé général du système de tabous élaboré par le groupement considéré.

3° Bulletin n° 27. FRANZ BOAS. *Tsimshian Texts,* 1902, 8° de 244 pages.

Ces textes ont été recueillis en 1894 chez les Tsimshian de la rivière Nass; en les comparant aux récits recueillis chez les Tsimshian proprement dits, et publiés en 1895 (Fr. Boas, *Indianische Sagen von der nord-pacifischen Küste*, Berlin, pp. 272-305) on constate qu'ils sont pour la plupart incomplets. Les trois premiers racontent les aventures du Corbeau, le héros civilisateur des Tsimshian; les autres sont en majorité des légendes étiologiques, tel le n° 4 : le Caillou et le Buisson accouchent en même temps; mais les enfants du Buisson naissent les premiers; c'est pourquoi l'homme est mortel.

A. VAN GENNEP.

PAUL SÉBILLOT. — **Le Folk-Lore de France**. Tome I. *Le Ciel et la Terre*. — Paris, E. Guilmoto, 1904, grand in-8, pp. 489, 16 francs.

Quiconque a entrepris des enquêtes directes se rend compte de la somme de travail et de persévérance qu'il a fallu à M. *P. S.* pour mener à bien son encyclopédie du Folk-Lore de France; elle com-

prendra quatre volumes; le premier vient de paraître et les autres sont sous presse.

Il y a environ 15.000 faits classés : le premier volume traite du Ciel et de la Terre; les autres traiteront : *a*) de la Mer et des Eaux; *b*) de la Faune et de la Flore; *c*) du Peuple et de l'Histoire. Chaque volume se termine par une table analytique détaillée et l'ouvrage entier sera muni d'un Index.

A proprement parler, le classement adopté est précisément celui d'une encyclopédie, les faits étant rangés d'après leurs rapports extérieurs : c'est ce que montrent déjà les titres cités plus haut des quatre volumes; c'est ce qui ressort mieux de l'extrait suivant de la table du tome I, extrait concernant le chapitre III (les Forêts) du livre III (la Terre).

1° *Origine et disparition* : fées ou saints qui produisent des forêts; forêts poussant à la suite de cataclysmes; Gargantua destructeur de forêts; endroits où les arbres poussent mal; 2° *Enchantements et merveilles* : le temps oublié dans la forêt et l'oiseau magique; les herbes d'égarement ou de magie; dons des esprits de la forêt; les trésors cachés; 3° *Les fées et les dames de la forêt* : les fées au moyen âges; similaires contemporains des dryades; les fées amoureuses des hommes; les danses des fées sylvestres; fées qui se moquent des hommes; fées méchantes; les dames blanches; les dames vertes; les femmes de mousse; 4° *Les lutins* : lutins porte-feux; lutins divers; lutins de la Saint-Jean; 5° *Les hommes des forêts et les géants* : les hommes blancs; les hommes de feu; l'homme de fer; l'homme rouge anthropophage; hommes divers; le fouetteur; 6° *Les bruits de la forêt et les chasses fantastiques* : bruit des esprits en voyage; esprits musiciens; le Grand Veneur et ses congénères; les chasseurs fantastiques : les méchants seigneurs, les impies; le repas après la chasse; 7° *Les revenants et les esprits crieurs* : anciens gardes ou anciens seigneurs; les Templiers et leurs victimes; les cris d'assassinés; la plainte des déplaceurs de bornes; les hucheurs; 8° *Les loups-garous, les sorciers et le diable* : les loups-garous; les meneur de loups; les charmeurs de loups; le diable, les pactes dans la forêt; le sabbat du diable et des sorciers; 9° *Les bêtes fantatisques* : sangliers, chevaux, chèvres, etc.; reptiles et vouivres, revenants sous forme animale; forêts interdites à certains animaux; 10° *Le respect des arbres* : arbres qu'on ne doit pas abattre; punition de ceux qui violent la défense; 11° *Les forêts dans les contes* : ogres et cyclopes; animaux imaginaires; similaires de Poucet; le roi égaré à la chasse; les châteaux

dangereux; épreuves en rapport avec la forêt imposées aux héros; les ermites; les voleurs; les êtres surnaturels.

Ainsi l'on trouve dans ce chapitre, tout comme dans les autres, une juxtaposition des divers éléments traditionnels : la croyance locale, la croyance générale, le rite positif, le rite négatif (tabou), le culte organisé; mythes, légendes étiologiques, contes (*mærchen*) et légendes hagiographiques ont été mis sur le même plan, comme éléments d'information. L'index permettra de classer autrement les faits : d'après leur localisation ou leur généralité, d'après la représentation qui est à leur base, d'après le système rituel (inorganisé ou organisé) auquel ils appartiennent, d'après leur portée sociale (sanctions, famille, caractère économique, droit coutumier, etc.).

Dans sa Préface l'auteur expose les raisons pour lesquelles il a adopté ce classement; Il a préféré à celui des frères Grimm dans leurs *Deutsche Sagen* cet autre qui consiste à « constituer des monographies .... Il m'a semblé rationnel de commencer, au début de chaque monographie, par rapporter les légendes sur l'origine des choses et leurs transformations successives, puis d'exposer les idées que le peuple attache, par besoin d'explication, aux particularités qui excitent son étonnement ou sa crainte, l'influence qu'il attribue aux forces de la nature, le pouvoir que certains hommes excercent sur elles, les pronostics, les présages, les superstitions dont les divers phénomènes sont l'objet. Comme les traditions associent à presque toutes les parties de la terre et des eaux des êtres fantastiques, surnaturels ou diaboliques, soit qu'ils y aient leur résidence, soit qu'ils se montrent dans le voisinage, j'ai raconté leurs gestes en leur donnant pour cadre le milieu où les conteurs les placent et où l'on montre même souvent des attestations matérielles de leur passage. Enfin j'ai retracé, soit dans les sections où elles se présentent logiquement, soit plus ordinairement à la fin de chaque monographie, les superstitions, les coutumes, les observances bizarres, les pratiques médicales et les vestiges de culte ».

Ainsi son œuvre « formera dans son ensemble, comme l'auteur le dit avec raison, un tableau des idées populaires courantes en France et dans les pays de langue française à l'époque contemporaine ».

Il faut ajouter qu'en mains endroits, M. *P. S.* a fait appel à la méthode comparative et relevé des parallèles français anciens, européens et demi-civilisés, sans d'ailleurs prétendre à être complet sur ce point, le parallèle ne devant ici qu'aider à l'intelligence d'un fait français rapporté fragmentairement ou isolément.

On ne saurait évidemment se faire d'après ce premier volume seul, une idée générale du folk-lore de France ni tenter d'en dessiner un tableau systématique d'ensemble. Mais déjà plusieurs faits se trouvent mis en lumière qui réclament l'attention des historiens des religions.

C'est ainsi que dès les premières pages du livre on se heurte à une constatation qui ne laisse pas d'être étrange, surtout si l'on se rappelle que M. *P. S.* est un savant consciencieux et un enquêteur adroit : malgré ses recherches, il n'est point parvenu à retrouver, exception faite peut-être pour la Bretagne, de restes caractérisés d'un système cosmogonique. Le ciel est considéré comme une voûte solide, de composition indéterminée, de couleur bleue ; les étoiles s'y trouvent plaquées comme les étoiles peintes à la voûte d'une église, le soleil et la lune sont des lampes puissantes, l'une chaude, l'autre froide, mues par un mécanisme invisible ou par quelque être surnaturel — et c'est tout. Quelle pauvreté, en comparaison des systèmes compliqués inventés par les Égyptiens, les Piutes, etc. (cf. entre autres A. Lang, *Mythes, cultes et religions*) ! En Bretagne, par contre, le ciel est une sorte de mer où les astres flottent comme des barques sur la mer, les nuages sont des sortes d'îles aériennes, assez consistantes, où sont bâtis des châteaux et auxquelles les marins peuvent accrocher leurs câbles ; mais cette conception n'a point, non plus, été élaborée dans le détail. Le christianisme lui-même n'a guère eu d'influence ; et les mythes relatifs au Paradis, au Purgatoire et à l'Enfer sont peu nombreux et peu différenciés (cf. p. 6-8).

Quant aux mythes dualistes, si développés en Russie, dans les Balkans et dans l'Asie occidentale, ils ont peut-être eu cours dans la France populaire du moyen âge ; mais les survivances en sont aujourd'hui si atténuées et si localisées (Haute-Bretagne) qu'on est porté à leur reconnaître une origine littéraire (apocryphes judéo-chrétiens).

Les légendes étiologiques, destinées à expliquer des formations naturelles plus ou moins bizarres ont, il va de soi, fourni à l'auteur la majeure partie de son volume. De même la personnification de maints phénomènes (animisme) tient une grande place dans les procédés d'explication des paysans de France.

Mais, de plus, on trouve par endroits des croyances et des rites qui appartiennent à ce qu'on peut nommer un stade pré-animiste ou dynamiste. Les tabous, par exemple, sont des plus nombreux et leur sanction se produit le plus souvent automatiquement, sans intervention de personnes ou d'animaux (cf. p. 136 sqq. tabous domestiques ; p. 197, tabous

du sang ; p. 205, tabous médicaux, etc.), la majorité de ces tabous étant sympathiques.

Les exemples les plus typiques de persistance des anciennes croyances et coutumes se trouvent pages 334-345. L'auteur y analyse ce qu'il nomme les cultes *pré-mégalithique* : *glissade* sur blocs (Ille-et-Vilaine, Côtes-du-Nord, Basses-Alpes) et sur mégalithes (Morbihan, Belgique wallonne, Var) par les jeunes filles désireuses d'avoir un époux ou d'être fécondes, par les femmes pour s'assurer une heureuse délivrance (Ain) ; *friction* contre un rocher (Finistère, Basses-Pyrénées) par les femmes voulant être mères, acte de s'*asseoir* ou de s'*accroupir* sur des roches ou des pierres (Cher, Basses-Alpes, Luxembourg, Rhône, Finistère) ou sur les statues de saint Greluchon (Guerlichon, Grelichon, etc.) pour acquérir la fécondité, etc. Rien ne prouve que ces rites soient prémégalithiques, ce mot préjugeant une classification des représentations et des rites d'après la civilisation matérielle ; mais on les peut regarder cependant comme *primitifs* (ce mot pris dans un sens relatif) parce que l'acte est considéré comme efficace par lui-même, sans intermédiaire animé, le mécanisme étant celui qu'ont analysé Crawley dans son *Mystic Rose* (transmissibilité des qualités par contact), Hubert et Mauss dans leur *Essai sur la Magie* (efficacité directe du geste). D'autre part on remarquera que ni la croyance ni le rite n'ont en France de centre d'origine, le nombre des faits n'étant d'ailleurs restreint que pour des raisons accessoires (pudeur des observateurs, précautions des exécutants, etc.).

Il faut dire aussi quelques mots des opinions courantes sur les *dessous de la terre* : « suivant de nombreuses légendes recueillis en France, en Wallonie et dans la Suisse romande, nous dit M. *P. S.*, la terre que nous foulons ne forme pas une masse compacte : elle est percée d'une multitude de trous, tantôt presque superficiels, tantôt très profonds, de galeries qui aboutissent à des microcosmes, et l'on y rencontre même, à des étages variés de véritables mondes... nulle part ces idées ne forment un système complet..... Si l'on considère au point de vue de leur composition matérielle les dessous de la terre, ils se divisent en :

a) Parties solides dans lesquelles sont creusés divers compartiments ;

b) Parties aqueuses ;

c) Partie centrale ignée ».

Pour le classement des faits, l'auteur a supposé « une coupe verticale de la terre depuis ses extrêmes profondeurs jusqu'à sa surface et l'a divisée en deux parties, en prenant comme point de démarcation le

niveau de la mer, coté zéro », et l'on obtient la classification suivante :

A. Au dessus du niveau de la mer :

1) Les *mardelles* (Berry) ont une profondeur médiocre ;

2) Les grottes qui s'ouvrent au flanc des collines ; on leur attribue parfois une étendue considérable ; elles forment parfois comme l'antichambre d'une sorte de petit monde ;

3) Des souterrains, le plus souvent considérés comme habités ;

4) Des sortes de puits, qui se terminent parfois par un cirque (Suisse romande, pays basque) ou des cavernes habitées ;

5) La mer se prolonge au-dessous de la terre en formant des baies intérieures ;

B. Au-dessous du niveau de la mer :

6) Les galeries où vivent des animaux énormes rongeant l'intérieur de la terre ;

7) Un pays où se tiennent les géants producteurs de tremblements de terre ;

8) Un monde enchanté avec ciel, soleil, etc. ;

9) Une mer située aux entrailles mêmes de la terre, près de l'enfer, et que les morts traversent en bateau ;

10) L'enfer, « fournaise ardente qui communique avec le monde par des soupapes ».

On voit que, sauf les dernières, toutes ces croyances ont pour point de départ un phénomène naturel. Pourtant la localisation de ces croyances cause quelque étonnement. Ainsi l'on croit à une mer intérieure non seulement en Bretagne (bras de mer souterrains), mais aussi à Agen et dans l'Orne. La croyance à la mer centrale n'ayant rien de commun avec l'Océan, croyance qui rappelle celles de l'antiquité grecque, est strictement localisée en Bretagne alors que la *barque* est connue dans le Bugey et dans la Gironde, sans qu'on sache si elle vogue sur une mer ou sur un fleuve. L'idée d'un enfer au centre de la terre est à la fois une déformation d'un mythe biblique et l'explication de phénomènes volcaniques ; mais en Bretagne elle a fusionné avec de vieilles notions sur le royaume des Kourils. Les détails se trouvent aux pages 417-430 ; il en ressort que toutes ces idées sont de nos jours si fragmentaires qu'il est impossible de reconstituer les systèmes cosmogoniques dont elles sont les éclats : aussi, la classification de M. *P. S.*, est-elle la seule qu'on puisse tracer.

Enfin ce premier volume du *Folk-Lore de France* est encore intéressant en ceci qu'il permet de constater la disparition presque complète

des vieux systèmes mythologiques germains. Il semblerait que seuls les lieux communs du folk-lore aient subsisté. Très souvent ces lieux communs ont été absorbés dans les légendes hagiographiques. Cet effacement est entre autres visible dans le paragraphe consacré aux fées et aux *dames* de la forêt (p. 262-268).

Si en Bretagne on retrouve des fragments d'un vieux système religieux, fragments que rend intelligibles leur comparaison avec celui des Écossais, des Irlandais, etc., il est par contre surprenant que presque rien n'ait subsisté parmi les populations rurales des anciens pays francs, point de départ de tant de mythes ensuite assimilés et développés dans l'Europe centrale et septentrionale.

Il est vrai que les autres volumes donneront, notamment à propos du culte des eaux et des cérémonies agraires, une plus ample moisson de faits se rattachant aux systèmes religieux celtique et germanique. Et si l'on peut formuler à ce propos, non une critique, mais un souhait : pourquoi M. Sébillot n'annexerait-il pas, soit au quatrième volume, soit à l'un des suppléments annuels qu'il se verra obligé de faire paraître — son ouvrage sera, ce premier volume est déjà, un commode point de départ pour les enquêteurs locaux — pourquoi n'annexerait-il pas des cartes indiquant à la fois les aires de telle ou telle croyance et coutume déterminées et les régions où il n'a point encore été entrepris d'enquêtes spéciales?

A. van Gennep.

E. B. Tylor. — **Primitive culture.** — London, J. Murray, 1903, 2 vol., in-8, 21 shillings.

Il est nécessaire de signaler cette 4e édition de la *Civilisation primitive* parce qu'un certain nombre de passages ont été revus et mis à jour, notamment celui sur le totémisme (t. II, pp. 234-237 de l'édition anglaise, pp. 305-308 de la traduction française).

Toute la discussion des théories de Mac Lennan et de Spencer a été supprimée et remplacée par un résumé de l'article publié par E. B. Tylor dans le *Journal of the Anthropological Institute* de 1898. Pour les généralités, l'auteur renvoie au *Totémisme* de J. G. Frazer en reprochant pourtant à celui-ci d'avoir adopté le terme de *totem individuel* « qui contient une contradiction ». Si, d'ailleurs, le problème est pour ainsi dire insoluble, la faute en est, suivant M. *T.*, à celui-là même qui donna aux mots *totam* et *totamisme* droit de cité en Europe, à l'interprète John Long (1791) : il aurait, paraît-il, confondu le totem (protecteur du

clan) avec le manitou (protecteur de l'individu). En effet, si on relit le passage incriminé (cf. *Voyages chez différentes nations sauvages de l'Amérique septentrionale* etc. par J. Long, trafiquant, etc. trad. J. B. L. J. Billecocq, citoyen français, à Paris, an II, pp. 164-167), on y constate la confusion indiquée par M. *T.*, mais cela ne signifie pas que l'ours dont il y est parlé était le manitou du chasseur. Le mot *manitou* ne désigne pas, comme le croit M. *T.*, le protecteur animal d'un individu; il a un sens plus vague et plus intéressant, celui de puissance, de force; il équivaut à peu près au *mana* polynésien, au *hasina* malgache, à la *daulat* des Malais etc. (cf. ci-dessus pp. 405-406). Ainsi la correction proposée par M. *T.* n'est point absolument exacte.

Dans leurs grandes lignes, il accepte les conclusions de J. G. Frazer en ce qui concerne la diffusion du totémisme. « On retrouve le totémisme, dit M. *T.*, chez les populations malaises les moins transformées, qui conservent, par dessous les importations étrangères, des restes d'un système totémique analogue à celui des tribus américaines ». Il est fait ici allusion au *gyarong*, semble-t-il : mais le gyarong est un protecteur animal individuel très particulier qui ne correspond point aux protecteurs animaux amérindiens et ne présente aucun point de contact avec le totémisme, à moins justement d'appeler totémisme ce qui suivant M. *T.* n'en est pas.

Malgré ses conseils de prudence, l'auteur s'est laissé entraîner à la suite de J. G. Frazer; et cela parce qu'il a voulu résumer : « dans l'état actuel du problème du totémisme, il serait prématuré de discuter en détail son développement et son but ». Or le problème est précisément si compliqué qu'on ne saurait en exposer les données autrement qu'avec force détails; tout résumé est incompréhensible ou erroné.

Il est vrai que le nombre de pages dont disposait M. *T.* était limité, l'éditeur ayant tenu avec raison à ce que, pour la commodité des renvois au livre, la pagination de cette quatrième édition correspondît à celle des trois autres.

Comme la troisième édition comprenait des indications bibliographiques nouvelles, reproduites dans la quatrième, on conçoit que l'œuvre de M. *T.* diffère maintenant assez de ce qu'elle est dans l'édition Reinwald, qui date de 1876. Les chances de voir publier bientôt une nouvelle édition française ne sont, semble-t-il, pas nombreuses : la faute en est principalement au public français, surtout de province, qu'il est décidément difficile d'intéresser à l'étude de l'homme.

A. van Gennep.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Alfred Bertholet. — **Seelenwanderung** (*Religionsgeschichtliche Volksbücher, dritte Reihe zweites Heft*). — Halle, 1904, Gebauer-Schwetschke. In-8°, 62 pages.

Après s'être montrés assez longtemps réfractaires, les milieux universitaires allemands s'intéressent de plus en plus à l'histoire des religions considérée comme une branche spécialisée du savoir. Ce qui prouve à quel point on est revenu des premières préventions, c'est que les théologiens, qui accusaient autrefois la nouvelle discipline de fournir des armes aux ennemis de la religion, sont aujourd'hui les plus empressés à se servir de ces études pour « élargir » le christianisme. Bien plus, on semble si convaincu de l'importance qu'elles ont pour le développement de la vie religieuse, qu'on en met à l'envi les résultats à la portée d'un public étendu. Parmi les publications toujours plus nombreuses qui vulgarisent la science des religions avec l'arrière-pensée évidente que c'est pour le plus grand profit d'un christianisme éclairé, celle qui paraît à Halle sous la direction de M. Schiele, licencié en théologie, semble réunir toutes les conditions du succès : intérêt vital des questions traitées; collaborateurs éminents; extraordinaire modicité des prix.

L'opuscule de M. Bertholet appartient précisément à cette collection ; il nous en fait connaître excellemment le caractère et la tendance. L'auteur s'est proposé d'offrir à ses lecteurs un rapide aperçu des manifestations historiques de la croyance en la métempsychose. Dans une première partie, il enseigne que l'idée d'une migration des âmes n'a pu se former que sur la base des conceptions animistes; il énumère celles-ci et insiste à bon droit sur leur étonnante vitalité. Puis, passant en revue les grandes religions, anciennes et présentes, il montre que cette doctrine est étrangère à l'Égypte, au judaïsme proprement dit, à l'Islam officiel, et qu'elle n'a de représentants authentiques que dans le monde indo-européen, chez les Celtes, les Hindous et les Grecs. Ce qui est caractéristique, c'est qu'après avoir donné sept pages seulement à l'Inde, et trois à la Grèce, il en consacre onze au christianisme où la théorie d'une transmigration n'a jamais existé qu'à l'état sporadique. Le livre finit par des considérations générales. Si la croyance en la métempsychose fut une manière de répondre à des besoins permanents de l'esprit humain, — besoin de justice d'une part, et, de l'autre, besoin d'une ascension graduelle de la créature vers la divinité —, M. Bertholet montre cependant que la réponse satisfait d'une manière très insuffisante à l'une et à l'autre de ces aspirations.

On voit que l'auteur a réussi à mettre dans son petit livre bien des choses utiles à connaître. De très nombreuses citations, empruntées le plus souvent à des poètes anciens et modernes, viennent d'ailleurs enlever toute sécheresse à ce rapide exposé, et rendent la lecture de ces pages attrayante, autant qu'elle est instructive.

En prévision d'une seconde édition qui ne se fera pas attendre, je voudrais, pour terminer, présenter à M. Bertholet deux réflexions qui sans doute sont venues à l'esprit de plusieurs de ses lecteurs. Tout d'abord il passe bien brusquement de l'animisme à la métempsychose. Le fait seul que cette croyance ne se rencontre que chez un petit nombre de peuples, montre assez qu'elle suppose l'existence d'autres facteurs encore. Dans l'Inde, la terre classique de cette doctrine, il semble qu'elle soit la résultante de toute une élaboration où des idées morales, psychologiques et sacerdotales ont eu leur part.

Et puis il y aurait lieu d'insister sur le fait que cette croyance se trouve associée tantôt à une conception pessimiste de l'existence, tantôt au contraire à des espérances extrêmement optimistes. Elle présente par exemple ce dernier caractère dans les rêveries de Ch. Fourier, oublié par M. Bertholet dans sa revue des adeptes de la métempsychose au XIXe siècle.

PAUL OLTRAMARE.

F. HOMMEL. — **Der Gestirndienst der alten Araber und die altisraelitische Ueberlieferung.** — Munich, Lukaschik, 1901, 30 p. in-8.

M. Hommel admet que le culte des astres est la forme la plus ancienne de la religion. Pour lui, la théorie qui fait partir l'esprit humain de l'animisme et le fait arriver au monothéisme en passant par le culte des ancêtres, des astres, et spécialement du soleil, ne peut s'appliquer à l'histoire des Israélites que si l'on fait violence à leurs traditions les plus anciennes. Le mot sémitique *nišba'*, « jurer », proprement « prendre les sept à témoins », prouve combien est ancien chez les Sémites le culte des étoiles, et spécialement des sept planètes. Dès l'époque d'Abraham et de Moïse, on trouve des traces d'un mouvement contre ce culte des astres. La division des Sémites en Sémites orientaux, sédentaires dès la plus haute antiquité, et Sémites occidentaux, longtemps restés nomades, est symbolisée par la rivalité de Caïn et d'Abel, où l'on peut voir aussi une allégorie de l'absorption des Sémites nomades par les Sémites babyloniens. Chez les Babyloniens agriculteurs nous trouvons deux grands sanctuaires, Larsa et Sippar, où est adoré le soleil comme divinité mâle, et au second rang la lune comme divinité féminine : le soleil est l'astre important pour un peuple de cultivateurs. Au contraire, chez les Arabes, types des Sémites nomades, le premier rang appartient à la lune, divinité masculine, et le second au soleil, divinité féminine, comme le prouve l'expression

« les deux lunes », pour « le soleil et la lune ». Chez les Hébreux, on trouve aussi des traces de l'emploi du mot *šemeš* au féminin, et le mot ordinaire pour « lune », *jeraḫ*, est masculin : les Hébreux avant la conquête de la Palestine étaient des nomades. Dans les inscriptions du Yemen on trouve énumérées dans un ordre immuable les divinités suivantes : *Athtar* (dieu) étoile du matin et du soir (= Vénus) ; un dieu mâle appelé *Wadd* (ami), *Ab* (père), ou *Amm* (oncle), et qui, bien que placé au second rang, est le dieu national ; un dieu appelé de divers noms et correspondant à Mercure ; enfin *Šams*, déesse. Il est évident que la seconde de ces divinités ne peut être que la lune, regardée comme une divinité masculine. La religion des Arabes du Sud est donc un culte des astres, et spécialement de la lune. Or la parenté des anciens Hébreux avec les Arabes est des plus étroites. Comme les Arabes, les Hébreux ont beaucoup de noms d'hommes formés avec *Abi* « mon père », ou *Amm*, « oncle » ; ces noms doivent, chez les Hébreux comme chez les Arabes, avoir été portés par des adorateurs de la lune. Il est dit dans la Bible même que Terach, le père d'Abraham, a servi d'autres dieux que le vrai dieu (*Jos.*, 24, 2), et si ces dieux avaient été complètement abandonnés à l'époque de Moïse, celui-ci n'aurait pas eu à formuler avec une telle force son premier commandement. La plus ancienne religion des Hébreux a donc été un culte de la lune. Ce n'est pas par hasard que la Bible fait habiter Terach à *Ur* et à *Ḫarran*, les deux centres du culte de la lune, tous deux situés hors de la Babylonie propre, sur les confins des steppes parcourues par les nomades, et que Moïse mène au Sinaï (la montagne de Sin, ou de la lune) le peuple d'Israël pour y recevoir la loi. Le culte du veau d'or à l'époque d'Aaron et de Jeroboam est encore un souvenir du culte de Sin à *Ur*, et les cornes de l'autel n'ont pas d'autre origine. L'expression *Jahve Sebaoth* désigne Dieu comme le maître des étoiles : le Pentateuque et Ézéchiel l'évitent comme entachée de polythéisme. Tout cela montre que la tradition qui fait venir Abraham d'*Ur* en Chaldée est authentique, et prouve le caractère historique des récits relatifs aux patriarches.

Ces objections à la critique de Wellhausen ont leur valeur : il semble en effet difficile d'admettre que les récits relatifs aux patriarches aient été fabriqués de toutes pièces après la chute de Samarie. Mais on ne peut sans exagération parler de leur historicité « Geschichtlichkeit ». D'autre part la date à laquelle il convient de rapporter les inscriptions himyarites est encore trop incertaine pour que l'on puisse en tirer des conclusions assurées sur la religion de l'Arabie au temps de Moïse. Enfin, pour finir par une objection de détail il me semble qu'au lieu d'expliquer le nom d'Abel par « chamelier » ou « pasteur », il est préférable de le rapporter au mot assyrien *apil* « fils », lui-même dérivé, suivant toute vraisemblance, du sumérien IBILA.

C. FOSSEY.

Mémoires de l'Académie de Nîmes, ann. 1901 et 1902. — Nîmes, Chastanier.

Le volume de *Mémoires* que l'Académie de Nîmes a publié pour l'année 1901 renferme un article de M. N. J. Robin intitulé : *Aperçu sur l'expansion de l'islamisme*. L'auteur a résumé en quelques pages l'histoire de la conquête et de la propagande musulmane depuis Mahomet jusqu'à nos jours. Sans rien apprendre de neuf aux spécialistes, cet article se lit facilement ; les pages consacrées à l'expansion de l'islamisme parmi les tribus soudanaises sont particulièrement intéressantes.

Dans le volume qui porte le millésime de 1902, se trouve une étude de M. Ed. Bondurand sur *Jupiter Héliopolitain*. Cette étude se divise en deux parties. Dans la première partie l'érudit nîmois décrit et commente un monument fort curieux du musée de Nîmes, connu d'ailleurs depuis longtemps. Ce monument est un autel votif, dédié à *Jupiter Optimus Maximus Heliopolitanus* et à la divinité locale *Nemausus*; il est orné d'un bas-relief qui représente Jupiter Héliopolitain, mais dans lequel on avait cru voir d'abord une image de l'Artémis d'Éphèse. L'auteur rapproche ce bas-relief d'autres monuments, dédiés au même dieu, et trouvés les uns en Syrie à Deir el Kalaa, l'autre à Marseille. La seconde partie du mémoire, intitulé : *Le mystère des origines*, est purement hypothétique. Macrobe ayant raconté que la statue du Zeus d'Héliopolis, qui se trouvait à Baalbek, avait été apportée en Syrie de la ville égyptienne d'Héliopolis, M. Bondurand essaie de reconstituer ce simulacre original et d'y retrouver les éléments égyptiens. Il conclut ainsi : « Le syncrétisme religieux qui s'est accompli sur l'idole, la plaçant sur un animal, comme les divinités hétéennes, ou la rebaptisant à la romaine, ne saurait en masquer les éléments primitifs. » Ces éléments seraient la gaîne dans laquelle le corps du Jupiter d'Héliopolis paraît enfermé, le collier et le calathos que porte le dieu, par-dessus tout le fouet qu'il tient de son bras droit levé. De telles hypothèses sont fort discutables. En ce qui concerne le calathos et le fouet, que l'on retrouve dans la plastique grecque, rien n'en révèle l'origine spécialement égyptienne.

Nous signalerons dans le même volume la publication de *Notes* rédigées en 1843 *sur l'Église de Saint-Gilles*, l'un des monuments gothiques les plus intéressants du sud-est de la France.

J. Toutain.

D. W. Bousset. — **Die jüdische Apokalyptik, ihre religionsgeschichtliche Herkunft und ihre Bedeutung für das Neue Testament**. — Berlin, Reuther und Reichard, 1903. In-8, 67 p.

M. Bousset est avantageusement connu par ses beaux travaux sur la religion du judaïsme à l'époque du N. T.; mais de pareilles études ne s'adressent

guère qu'aux spécialistes et aux savants qu'intéressent ces questions quelque peu abstraites et métaphysiques. Dans l'intention de donner à ses recherches un accès plus grand auprès du public, M. Bousset fit une conférence sur l'apocalyptique juive, et il ne faut donc rechercher dans cette brochure ni l'apparat scientifique auquel nous ont accoutumés les savants allemands, ni les développements historiques auxquels prêtait tout naturellement le sujet traité.

L'époque qui, dans l'histoire d'Israël, embrasse les deux premiers siècles avant et le premier siècle après l'ère chrétienne a communément reçu le nom d'apocalyptique; expression assez impropre en ce que bien d'autres facteurs, aussi essentiels, constituent alors la religion et la littérature d'Israël. Avec les Macchabées, commence la lutte de la démocratie laïque contre l'aristocratie ecclésiastique; la piété s'éloigne de plus en plus du Temple, qui se trouve progressivement supplanté par la synagogue: à côté des serviteurs et des employés du Temple, grandit un groupe de gens plus pieux et plus croyants, mais au sens nouveau du mot; ce sont les espérances messianiques qui remplissent tous les écrits d'alors et où domine le goût du bizarre, de la légende, le manque de critique et de pondération.

Contrairement à M. Volz, qui traite plus en détails le même sujet, M. Bousset reconnaît surtout dans cette apocalyptique juive une influence iranienne, et il n'hésite pas à proclamer la prépondérance de l'eschatologie persane sur la juive, qui à son tour marqua d'une empreinte si forte les écrits du Nouveau Testament.

F. Macler.

K. J. Basmadjian. — **Anii Hichatak. Souvenir d'Ani.** — Paris, 112, boulevard Rochechouart. 1904.

C'est une série de photographies très intéressantes, accompagnées d'un texte explicatif en français et en arménien, représentant les ruines d'Ani, la célèbre capitale chrétienne orientale du xe siècle, qui joua un si grand rôle, politique et religieux, à l'époque de Nicéphore Phocas, de Jean Tzimiscès, de Basile II, le Bulgaroctone.

Ani fut la capitale brillante des Bagratides arméniens, de 961 à 1044; sous le règne d'Aschod III, « le prince très pieux, grand théologien, grand bâtisseur », comme l'a si justement dénommé M. Schlumberger (*L'épopée byzantine*, I, p. 254). Les édifices somptueux de tout genre, églises, palais, couvents, faisaient d'Ani « la reine des cités arméniennes ». Puis elle eut le sort de toutes les grandes villes; successivement saccagée par les Grecs, les Persans, les Géorgiens, et les flots dévastateurs de Timour, elle cessa d'exister comme ville en 1388. Ses ruines subsistent, grandioses en leur solitude déserte; elles sont encore telles, qu'elles peuvent admirablement nous renseigner sur l'art et l'architecture de l'Arménie, qui, bien que procédant de l'art byzantin, s'en dis-

tinguent suffisamment pour avoir constitué un art national, peut-être trop méconnu jusqu'à nos jours.

M. Basmadjian a bien fait de réunir quelques photographies de ces ruines superbes, avant que le temps les ait complètement anéanties. Sa brochure se termine par un plan d'Ani et de la vallée du fleuve Akhourian ou vallée d'Aladja-Tchai.

F. Macler.

G. Millet, J. Pargoire, et L. Petit. — **Recueil des Inscriptions chrétiennes du mont Athos**. — Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome. Fasc. 91. Première partie contenant cinquante-six figures dans le texte, onze planches hors texte et de nombreuses reproductions ; in-8° de 191 p. — Paris, Fontemoing, 1904.

Ce volume forme le premier fascicule des *Inscriptions chrétiennes grecques*, annoncées par l'École d'Athènes. Il comprend 570 textes provenant des monastères de Protaton, Vatopédi, Pantocrator, Stavronikita, Iviron, Philothéou, Caracallou, Lavra, Saint-Paul, Dionysiou, Grigoriou, Simopétra et Xiropotamou. La seconde partie comprendra la fin des monastères, les Skites et les Kellia, un Supplément et une préface donnant l'explication des références et des notations conventionnelles. Chaque inscription porte, avec son numéro d'ordre, l'indication de l'endroit où elle se trouve, des remarques sur l'écriture, les abréviations etc. Le tout forme un exposé clair et lucide, d'un usage commode.

Ces inscriptions sont de première importance pour l'histoire de la Montagne sainte. Ces dédicaces d'églises, d'icones, ces dons d'objets du culte font pénétrer à fond dans la mentalité religieuse de toute cette société byzantine depuis l'empereur le plus illustre jusqu'au moine le plus obscur. Quiconque voudra connaître la vie religieuse à l'Athos sera obligé d'ouvrir ce livre. Ce recueil enfin apporte une contribution très importante à la paléographie et à l'histoire de la langue. Les linguistes autant que les historiens y trouveront beaucoup à glaner. Aussi est-ce avec impatience que tous ceux qui s'intéressent au byzantinisme attendent la fin de cette belle et remarquable publication.

J. Ebersolt.

K. G. Goetz. — **Die Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung**. — Leipzig, Hinrichs, 1904, in-8° de vii-311 p.

L'auteur de cet ouvrage, dédié à M. A. Harnack, étudie le problème de la sainte Cène successivement au moyen âge, à l'époque de la Réformation et dans les temps modernes. L'exposé historique est clair et bien ordonné, la critique des sources faite avec le plus grand soin. Mais en ce qui concerne Bérenger, M. G. a trop amoindri, à notre sens, le rôle joué par l'écolâtre de Tours, ou plutôt il ne l'a pas suffisamment replacé dans son époque. Sans doute,

comme l'auteur le dit (p. 17), les arguments que Bérenger tire des Pères n'ont que peu de valeur ; mais, dans l'état actuel de la question, il était d'un grande importance pour l'adversaire de Lanfranc de justifier sa théorie par la tradition ou, du moins, de montrer que la théorie symboliste et spiritualiste avait été tenue en honneur par certains représentants les plus autorisés de la tradition. On ne peut non plus reprocher à Bérenger de s'être servi de la raison pour résoudre un problème qui, à l'époque où il vivait, ne pouvait pas l'être au moyen de la critique historique. Bérenger n'est pas « un naïf rationaliste. » En vrai disciple de Jean Scot, il s'est élevé contre le réalisme grossier de Paschase Radbert. Et c'est la raison qui l'a conduit à des résultats qui ne sont pas à mépriser, puisque la plupart des objections faites à la théorie de la transsubstantiation ont été mises en valeur par lui.

M. G. montre très bien que ce n'est qu'à notre époque qu'on a pu aborder le problème de la Cène d'une manière vraiment scientifique. La critique moderne a discerné diverses traditions et diverses conceptions dans les textes du Nouveau Testament, relatifs à la sainte Cène.

On voit très bien dans le livre de M. G. comment la Cène primitive s'est tranformée. « Cette dernière parabole », par laquelle Jésus a voulu montrer à ses disciples d'une manière vivante qu'il serait à leur âme ce que le pain et le vin sont au corps, c'est-à-dire la nourriture véritable et la source éternelle des soulagements, est devenue peu à peu un rite plein de mystère. M. G. voit avec raison dans la personne de l'apôtre Paul un des agents les plus importants de cette transformation. Du jour où Paul vit dans la Cène le symbole de la mort de Jésus qui s'est offert en victime expiatoire pour le salut des hommes, la notion du sacrifice et du mystère apparaissait et ouvrait à la spéculation théologique un champ indéfini. Il faut louer M. G. d'avoir traité cette question si complexe avec une clarté et une méthode qui lui font le plus grand honneur. Son ouvrage est de ceux qui feront autorité en cette matière.

J. Ebersolt.

K. Th. Preuss. — **Phallische Fruchtbarkeits-dämonen als Träger des altmexikanischen Dramas.** — Ein Beitrag zur Urgeschichte des mimischen Weltdramas. — Braunschweig, F. Vieweg, 1903, 4° de 59 pages, ill.

Que, en bien des pays, de nombreux rites destinés à assurer la reprise ou la vigueur de la végétation soient phalliques, cela n'a rien que de naturel ; l'acte sexuel accompli rituellement entraine sympathiquement la fécondité ou la fécondation de la terre.

M. Preuss part d'un passage du Codex Borbonicus où l'on voit un groupe d'impétrants phallophores s'avancer vers la déesse du maïs Teteoinnan et le compare à une peinture sur une coupe moki, aux processions aufil modernes et à des peintures sur vases grecs. Il explique ces cérémonies par la méthode com-

parative, rappelle les recherches de Mannhardt sur les démons de la végétation et montre que les anciens Mexicains mimaient effectivement la sénescence, la fécondation, l'accouchement et la renaissance périodiques de leurs divinités agraires.

Les mimes sacrés étaient les Huaxtecs, qui plus tard tombèrent au rang de jongleurs et de baladins. L'existence d'une classe analogue d'acteurs spéciaux a été reconnue chez d'autres peuplades amérindiennes, notamment chez les Iroquois (souvenirs légendaires) et chez les Pueblos. De même chez les anciens Grecs, les acteurs représentèrent d'abord un certain nombre de divinités à fonction spécialisée, non pas pour le plaisir des spectateurs, mais pour contraindre sympathiquement ces divinités à agir conformément aux besoins de la société humaine.

A. VAN GENNEP.

L. GRY. — **Le millénarisme dans ses origines et son développement**. — Paris, A. Picard, 1904. 1 vol. 8° de 144 p.

C'est un fort estimable essai sur l'histoire du millénarisme que vient de publier M. l'abbé L. Gry. A coup sûr, il n'a point épuisé son sujet ; ce sujet se prolonge dans toutes les directions de l'eschatologie judéo-chrétienne et M. G. nous a donné surtout une étude très documentée et objective de littérature patristique. N'y a-t-il pas lieu, par suite, de s'étonner qu'il ait omis parmi les les livres entachés de chiliasme la *Chronologia sive de Mundi duratione libellus* de Quintus Julius Hilarion, qui se trouve dans la Bibliotheca Patrum Maxima, éd. de Lyon, t. VI, p. 373 et suiv. ? G. J. Vossius (*De Historicis latinis*, lib. II, cap. 12) et après lui Fabricius le donnent comme ayant été écrit dans la seconde moitié du IVe siècle. Ce petit livre justifie son nom ; c'est une simple chronologie, où, à l'aide de multiples combinaisons de dates, l'auteur arrive à faire entrer l'histoire humaine dans les six premiers âges de la Semaine initiale. A l'époque où Hilarion écrit (vers 397) 470 ans doivent encore s'écouler avant la fin du 6e âge et la première résurrection. « Septimo et millesimo anno incipiente, fide vera credentes liberabuntur a mundo ; tunc enim erit resurrectio prima omnium sanctorum ». Cette résurrection est présentée dans des termes résolument chiliastes, d'un chiliasme sans aucun accommodement allégorique. Nous sommes avec Hilarion très loin de l'adaptation orthodoxe du chapitre XX de l'Apocalypse telle que le *De civitate Dei*, XX, 5, nous en fournit le type le plus éminent.

Qu'il nous soit permis, à titre peut-être d'*addendum* au livre de M. G., de citer ici quelques-unes des propositions les plus caractéristiques de cette *Chronologia*, visiblement écrite en vue d'un dernier effort de propagande chiliaste : « Sanctis Dei in resurrectione unus erit dies, et tantum erit prolongatus in lucem dies iste Sanctorum, quantum impiis illis in mundo cum poena viventibus, mille numerabuntur anni. Iste est dies 7, et Sabbatus aeternus et verus, cujus imaginem et figuram tenet Sabbatus iste temporalis in Moysi lege con-

scriptus. Sicut enim populo judaico dictum est : Sex dies operare opera mundi, septimo autem die, qui appellatus est Sabbatum, requiesce ab operibus tuis : sic sanctis omnibus qui sunt ab initio mundi, et nunc in Christo vera fide credentibus, transactis scilicet sex diebus, id est sex millia annorum in quibus eis labor et cruciatus fuit ; venit dies septimus et Sabbatus verus... Super alo... et interfecto antichristo, summa completa annorum VIMM fiet resurrectio omnium sanctorum *adhuc superstite mundo*, decurrentibus etiam annis mille, in quibus Draco ille antiquus, Diabolus et Satanas ligatus in abysso etc. »

P. ALPHANDÉRY.

H. BOEHMER. — **Analekten zur Geschichte des Franciscus von Assisi.** — Tübingue et Leipzig, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1904, 1 vol. 8° de LXXII-146 pages.

C'est devenu chose presque banale que de louer l'excellente collection de textes pour l'histoire de l'Église et des dogmes que dirige, avec un sens si précis des *desiderata* de la science, le professeur G. Krüger, de Giessen. Des *Analekten* qui viennent d'y prendre place, l'on peut dire tout d'abord que rarement recueil de documents fut conçu de façon aussi pratique : M. Bœhmer, qui d'ailleurs collabore avec M. Sabatier à la magistrale reconstitution du franciscanisme primitif dont peut s'enorgueillir grandement la science historique actuelle, a donné en moins de 150 pages tout ce qu'il y avait, pour les premières années de l'ordre mineur, de textes essentiels à connaître en dehors des chroniques et des biographies de saint François. Le sous-titre énumère les rubriques : *S. Francisci opuscula, regula pœnitentium, antiquissima de regula Minorum, de stigmatibus s. patris, de Sancto ejusque societate testimonia. Les opuscula — sincera* et *dubia* — sont présentés dans de tout autres conditions scientifiques que dans les éditions Wadding, de La Haye, Horoy et B. da Fivizzano. Les *sincera* représentent tout le contenu du mss. 338 du Sacro Convento déjà étudié par D. Ehrle (*Archiv.*, I, p. 484) et M. Sabatier (*Vie de saint François*, Étude des Sources, pp. XXXVIII et suiv.), — plus les écrits de la seconde catégorie énumérés par M. Sabatier, *op. cit.*, p. XLII. Les *dubia* comprennent l'*Epistola ad populorum rectores*, l'*Epistola ad S. Antonium de Padua*, l'*Oratio* (trois lignes qui apparaissent bien comme un pastiche très littéraire du « style franciscain » tel que le comprit la génération d'Ubertin de Casale), et l'*Expositio beati patris super orationem Dominicam*. Seule est considérée comme *spuria*, la *Regula et vita fratrum et sororum de pœnitentia*. (Cf. Sabatier, *Opuscules de critique historique*. Op. I, surtout pp. 7-12 et II, p. 1 sq.). Sur les stigmates, M. B. donne seulement les trois premiers des documents énumérés par M. Sabatier (*Vie de saint François*, app. I). Ce sont les documents *immédiats* : la lettre écrite par frère Elie, au lendemain de la mort de saint François, au

frère Grégoire, ministre de France — l'autographe de saint François conservé à Assise (Cartula fratri Leoni data a. 1224), enfin le texte de Thomas de Célano (I Cel. 94 et 95, 112). Peut-être eussions-nous voulu y voir ajouter la bulle *Benigna operatio* où Alexandre IV, qui a connu jadis saint François, décrit les stigmates comme un témoin oculaire. Notons encore, du livre de M. B., la réédition des deux lettres de Jacques de Vitry sur les débuts de l'ordre. Le texte, publié par Röhricht, *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 14 et 15, ici reproduit, non sans quelques améliorations, prend encore plus d'intérêt à être rapproché du célèbre chap. 32 de l'*Historia Orientalis*, l. II.

L'introduction du livre de M. Bœhmer, et notamment les pages LXIII à LXXII constituent un précieux manuel résumé de bibliographie franciscaine. Le regeste qui termine l'ouvrage pourra guider aussi bien des travailleurs parmi les sources multiples de l'histoire des premiers Minorites.

P. Alphandéry.

J. Gay. — **Le Pape Clément VI et les affaires d'Orient (1342-1352).** — Paris, Société nouvelle de Librairie et d'Édition, 1904. 1 vol. 8° de 189 pages.

Clément VI était longtemps resté dans l'histoire religieuse comme le type du pape d'Avignon, brillant, artiste et de sens moral tout relatif. Ses luttes contre Édouard d'Angleterre, Louis de Bavière et surtout Rienzi témoignent d'une adresse qui confine souvent à la duplicité et son savoir théologique, affirmé par ses contemporains, ne s'est guère manifesté que dans la lutte d'arguties scolastiques qui s'éleva devant la cour de Rome entre franciscains et dominicains au sujet de la divinité du sang versé par Jésus lors de la Passion.

Aujourd'hui M. J. Gay nous fait connaître son rôle dans les affaires d'Orient entre 1342 et 1352, et ce rôle n'est pas sans grandeur. La part qu'il a prise dans les essais de croisade du XIVe siècle, ses rapports avec les empereurs de Byzance, Jean Paléologue et Jean Cantacuzène, rapports dont l'historique constitue la partie la plus neuve du livre de M. Gay, montrent bien que se continuent à la cour d'Avignon, même en sa période la plus profane, l'idéal traditionnel, « les rêves orientaux » de la chrétienté latine.

Parallèlement à sa politique temporelle, il semble bien que le souci de la croisade et de l'union des Églises ait occupé toute sa politique spirituelle, ait été pour lui la forme même de sa pensée religieuse. Dès le début de son pontificat, Pierre Roger poursuit cette double tâche : « former entre Venise et les Latins d'Orient une fédération maritime assez forte pour mettre un terme aux ravages des corsaires turcs et, s'il se peut, les chasser de l'Archipel ; profiter de la faiblesse des Byzantins et des intérêts communs qui les unissent aux Latins, clients du Saint-Siège, pour obtenir d'eux, sans modifier le *statu quo* politique, l'abjuration du schisme ». Il y eut des résultats effectifs : la ligue

latine a considérablement affaibli la puissance de la piraterie turque dans l'Archipel, les chrétiens d'Orient, ceux du moins du littoral et des îles ont pu croire à une trêve dans le régime de terreur qui pesait sur eux. M. G. cite un fait qui reflète ce sentiment de confiance, de recours ardent à la papauté : Comme les Smyrniotes, les Grecs de Philadelphie, la seule ville d'Asie Mineure qui avait gardé son indépendance, voulurent être les vassaux de l'Église : le clergé et le peuple de cette ville envoyèrent une ambassade à la cour d'Avignon pour offrir au pape de reconnaître sa suprématie temporelle, à condition qu'il leur procurât des secours contre les Turcs.

Mais il y eut aussi pour la politique pontificale de cruelles défaites morales : elle échoua par une trop stricte fidélité à l'idéal traditionnel, et surtout parce que, des réalités historiques, elle ignorait presque tout ou voulait presque tout ignorer. Le pape se faisait illusion sur la puissance religieuse de l'empereur grec : l'Église byzantine n'était plus à sa merci ; si l'union échoue à Byzance, au XIVe siècle comme au XIIIe, c'est moins par la mauvaise volonté des empereurs que par leur impuissance à entraîner avec eux le clergé orthodoxe. Illusions aussi sur la solidité de cette « union latine » qui obéit au légat pontifical et dont tout l'effort, discipliné par lui, devait tendre à la délivrance de la Terre Sainte. Elle est bientôt morcelée par des conflits économiques ou d'impossibles partages d'autorité.

En Orient au contraire un équilibre s'est produit entre les nations, entre les races que les antagonismes religieux ne parviennent plus à diviser. Entre Grecs et Latins, chrétiens et musulmans, se sont établies à la longue des relations de bon voisinage et, peu à peu, les hommes d'église eux-mêmes en arrivent à des concessions. « Les diplomates pontificaux, depuis longtemps établis en Orient, se montrent d'ordinaire plus conciliants que ne le voudrait le Saint-Siège. » Ce Clément VI, si peu prévu, rigoureux exécuteur des grands desseins de la Papauté, M. G. nous l'a fait connaître définitivement et il faut lui en savoir un gré d'autant plus réel que sa documentation est d'une impeccable tenue scientifique et son récit vigoureux et clair.

P. Alphandéry.

D. Orano. — **Liberi pensatori bruciati in Roma dal XVI al XVIIIe secolo.** — Rome, 1904. 1 vol. 8° de XVI-119 pages.

L'on ne peut dire assurément que ce livre ait été écrit sans passion : M. D. Orano a des haines vigoureuses et les manifeste volontiers. Il a voulu faire défiler devant nos yeux une lignée de victimes de l'Inquisition romaine et il les a, non sans quelque arbitraire, uniformément décorées du titre de martyrs de la libre pensée. Nous n'avons pas à nous prononcer ici sur l'esprit qui anime cette publication et sur les circonstances extérieures qui l'ont peut-être motivée. Qu'il nous suffise de dire que les documents édités par M. O. ont leur très

réelle et très objective valeur pour l'histoire de l'action du Saint-Office à Rome. La presque totalité de ces textes (80 sur 86) se rapportent à la période comprise entre 1562 et 1600, période « d'activité fébrile » pour le Tribunal de l'Inquisition qui travaillait en hâte à l'œuvre générale de contre-réformation. Certaines années, comme 1572 ou 1578, virent jusqu'à neuf exécutions d'hérétiques, pour la plupart luthériens.

M. D. O. en publie les procès-verbaux d'après les livres du Provéditeur de la confrérie de San Giovanni Decollato. La « Venerabile Arciconfraternita di San Giovanni Decollato », dite « della Misericordia della nazione fiorentina in Roma » avait la charge, conservée par elle jusqu'en 1870, d'accompagner les condamnés au dernier supplice. On a retrouvé dans les archives de cette confrérie l'acte relatant le supplice de Giordano Bruno et cette découverte a mis fin à la controverse qui durait depuis longtemps sur la question de l'authenticité de ce supplice. La confrérie recueillait aussi les dernières volontés des condamnés et avait le droit d'ensevelir leurs corps dans les tombes d'un cloître qui lui avait été accordé par le pape Innocent VIII. Les livres du Provéditeur de la confrérie comprennent donc des registres de procès-verbaux d'exécution et des registres de testaments. Ces 28 volumes qui renferment des actes datés des années 1491 à 1870 se trouvent aujourd'hui aux Archives de l'État italien.

Ils ont, est-il besoin de le dire? une importance de premier ordre non seulement pour l'histoire topographique de Rome, de ses prisons, de ses « lieux de justice », mais aussi pour l'histoire des mœurs, du costume, de la fortune privée — enfin et surtout pour la connaissance des innombrables épisodes qui marquèrent la réaction romaine contre le luthéranisme italien. Dans cette dernière classe de documents, M. Orano a choisi ceux qui avaient trait à des exécutions où le condamné était étranglé avant d'être livré aux flammes. Mais comme il le fait remarquer lui-même, il était d'autres modes de supplices, en matière d'hérésie : Fr. Camillo Lomuscio, fr. Giulio Carino, Lenardo Cesalpini, Gianfrancesco Ghisleri convaincus d'avoir professé des opinions hétérodoxes, furent étranglés dans leur prison. Les hérétiques impénitents et obstinés, les « indurati » comme disait l'Inquisition médiévale, étaient brûlés vifs. Ce fut le sort de Pomponio Algeri, d'Antonio di Colella Grosso, de Luigi Pasquali, de Bartolomeo Bartoccio, d'Alessandro di Bassano, de Gabriele Henriquez, de fra Celestino di Verona, et du plus célèbre d'entre eux, Giordano Bruno.

P. ALPHANDÉRY.

J. TRÉNEL. — **L'Élément biblique dans l'œuvre poétique d'Agrippa d'Aubigné.** Paris, L. Cerf. 1900. 1 vol. 8° de VI-124 pp.

Récemment nous avons dit, à propos de son livre sur *l'Ancien Testament et la langue française du moyen âge*, à quelle patiente et fructueuse enquête M. Trénel a soumis notre ancienne littérature, et nous avons insisté sur l'im-

portance et la variété des résultats qui, de son fait, se trouvent acquis à l'histoire de la piété médiévale. Son étude sur *l'élément biblique dans l'œuvre poétique d'Agrippa d'Aubigné* est conçue sur un plan à peu près identique et fournira aux critiques les moyens de reprendre avec quelque chance de succès un problème que s'est posé tout historien des lettres au XVIe siècle : le style biblique de D'Aubigné n'est-il qu'une forme d'art, habile mais toute superficielle, ou bien tient-il par des attaches profondes à l'éducation et à la foi de l'ardent huguenot ?

Pour les uns D'Aubigné a « ronsardisé » et son « biblicisme » n'est guère moins verbal que sa mythologie d'école. D'autres reconnaissent, avec Sainte-Beuve, « l'esprit hébraïque qui respire dans l'œuvre de D'Aubigné, pareil à cet esprit de Dieu qui flottait sur le chaos ». Nous dirons presque que M. Trénel a pris un tiers parti : à coup sûr il reconnaît chez le poète des *Tragiques* des procédés de combinaison ou d'imitation qui peuvent se ramener à quelques types déterminés, qui dénotent un souci plus ou moins conscient de l'artifice littéraire et qui ne permettent pas de supposer que D'Aubigné eût pu, comme quelques écrivains religieux, parler une langue biblique par delà la Bible ; mais, dit M. Trénel, D'Aubigné a une âme si parfaitement biblique que sa pensée ne s'exprime pleinement qu'à l'aide de la lettre du texte sacré. « Expressions, réminiscences, allusions de tout genre se présentent à lui ; partout on sent le poète soutenu par le lyrisme hébreu, alors même qu'il ne s'en inspire pas directement. » Le vocabulaire biblique a déterminé aussi plusieurs des traits de la théologie des *Tragiques* : « Mysticisme, enthousiasme poétique, anthropomorphisme, telle est la triple origine des expressions qui ont Dieu pour objet et comme source la Bible. »

Mais la pure ligne du modèle hébraïque ou grec n'a pas toujours été rigoureusement respectée et souvent reparaît en D'Aubigné le disciple « plus docile qu'heureux » des théoriciens de la Pléiade. C'est à l'hébreu qu'il veut appliquer cette politique de conquête préconisée par la *Défense et Illustration* et ses néologismes n'ont point mérité de vivre. D'autres fois, une épithète latine vient altérer la simplicité, briser l'énergie de l'expression biblique ; ou bien un fond d'humanisme, qui persiste en lui, se révèle encore par de désolantes confusions de styles : « La description du déluge (*Vengeances*, p. 246) se développe complaisamment par les procédés d'Ovide unis à ceux de Lucain ; le meurtre de Caïn (*id.*, p. 244), la destruction de Sodome (*id.*, p. 246), le jugement de Salomon (*Chambre dorée*, p. 138), la métamorphose de Nabuchodonosor (*Vengeances*, p. 257), le massacre des enfants de Bethléem (*id.*, p. 253) rappellent le style déclamatoire des maîtres latins que D'Aubigné préfère. Bien plus, la mythologie se mêle aux souvenirs bibliques en d'étranges rencontres, quand Moïse — vir Dei, famulus Domini, dit l'Écriture, — assistant de « Thémis, vierge au teint net », et armé comme elle, *prend en un poing l'épée, en l'autre les balances* (*Chambre dorée*, p. 138) ou quand les crimes de Catherine de Médicis sont, en une même tirade, comparés aux ravages du « lion néméen »

et des « testes d'hydre », aux folies de Néron, aux cruautés de Pharaon, d'Antiochus, des Hérodes (*Misères*, p. 54)...

Comment, en dépit de ces défaillances, cette œuvre conserve-t-elle une incomparable unité de ton? Comment apparaît-elle, parmi les productions du lyrisme religieux, si nettement caractéristique d'un homme et d'un moment? M. Trénel l'explique en quelques mots qui pourraient servir de conclusion à cette forte étude de philologie et de critique : « C'est surtout le *rôle* nouveau de l'Écriture qui se marque dans les *Tragiques*. Au milieu des âpres luttes de la Réforme, la Bible, de livre de piété, s'est changée en arme de guerre. Dans cette polémique passionnée, D'Aubigné s'entend, comme pas un, à mettre les Livres Saints au service de son parti. Il les connaît assez pour y trouver, par une sorte de fiction toujours soutenue, aux personnages de son temps un nom, aux faits un répondant, et ses emportements comme ses élans en prennent un ton tout prophétique... Ne semble-t-il pas que cette sorte d'allégorie continuelle hausse le ton de la satire, en relève la dignité, et l'empêche de jamais dégénérer en pamphlet? »

P. ALPHANDERY.

CORRESPONDANCE

Lettre de M. Carra de Vaux.

Monsieur le Directeur,

Deux mots de réponse seulement aux critiques très *grosses*[1], — trop grosses pour être justes et même pour le paraître, — de M. Basset contre *Gazali*[2], deux mots qui suffiront pour en montrer la complète inanité.

Je n'aurais pas, paraît-il, prouvé une des thèses essentielles de mon livre : l'influence chrétienne sur la mystique musulmane. Or j'ai rempli des pages par des citations caractéristiques d'auteurs musulmans exposant une doctrine qui concorde avec celle bien connue de la mystique chrétienne; si ce n'est pas cela une preuve, qu'est-ce que c'est? (Par parenthèse, je suis étonné de trouver sous la plume d'un homme aussi grave que M. *B.*, cette rengaine usée qu'un livre qui contient quelques phrases de sympathie à l'adresse du christianisme est un livre de parti pris et ne peut pas être scientifique.)

Comme il a fait naguère pour *Avicenne*, M. *B.* me demande pourquoi je n'ai pas cité tel ou tel ouvrage. Je ne peux pas passer mon temps à expliquer pourquoi je cite une chose plutôt qu'une autre. La raison est évidente par elle-même : je cite ce qui me plaît; je cite les ouvrages qui m'ont paru utiles et suffisants pour construire une histoire non pas vague, mais claire, forte et vivante, ou encore ceux que je crois de nature à intéresser mes lecteurs; c'est ainsi que les *Colliers d'or* de Zamakhchari et le *Mostatraf* ayant été traduits en français agréablement et contenant de jolis passages sur la morale, devaient être recommandés au grand public. M. *B.* n'aurait pas toujours cité les mêmes ouvrages que moi; c'est possible; mais que voulez-vous que j'y fasse, et surtout que voulez-vous que ça me fasse? L'histoire, encore une fois, n'est pas la bibliographie; chacun l'écrit comme il l'entend.

Le reste des critiques est moins sérieux encore s'il est possible. Avec une désinvolture qui fera sourire les gens de goût, M. *B.* tente, au sujet de mon livre, un essai de critique littéraire, m'offre des leçons de composition (ah, grand merci!) et prétend relever des « incorrections » dans mon style (???).

1) Voir la notice publiée par M. Basset, t. L, p. 112-115. (*Note de la Rédaction.*)

2) *Gazali*, collection des grands philosophes; Paris, Alcan, 1902; 1 vol. Ouvrage couronné par l'Académie française, prix Marcellin Guérin.

Bien qu'ayant résidé à Alger pendant les deux années que j'ai passées à Paris, occupé à ce travail, notre savant se croit assez renseigné pour déclarer que mon œuvre est une œuvre « hâtive ». Il retarde : la plus récente critique me reproche d'avoir le travail lent. Bref il conclut qu'un livre sur Gazali est encore « à faire » en France. Mais c'est là ce qu'il aurait fallu prouver ; en attendant ce n'est qu'une opinion. J'ai bien connu des originaux qui prétendaient qu'un livre sur Averroès était encore « à faire » après celui de Renan ; et le plus piquant est que c'est moi qu'ils en chargeaient.

Je crois devoir avertir les personnes qui s'intéressent à mes publications que ma « façon de traduire », quoi qu'en puisse penser M. Basset, ne sera pas modifiée.

Agréez, Monsieur le Directeur, etc.

Paris, le 30 novembre 1904.

Bon Carra de Vaux.

Réponse de M. Basset.

Alger, 10 décembre 1904.

Monsieur le Directeur,

Je vous serai obligé de publier *intégralement* la lettre de M. le baron Carra de Vaux : elle fait bien connaître son état d'esprit et surtout sa prétention de ne produire que des ouvrages qu'il est interdit de critiquer. Les lecteurs qui voudront bien se reporter à mon article verront que cette lettre ne réfute aucun des reproches que j'ai dû faire sur le défaut de méthode, les rapprochements non justifiés, les contre-sens de traduction, l'ignorance de la bibliographie et — ce qui paraît avoir piqué au vif M. le baron — sur les fautes de français et les incorrections de style.

Il semble, d'après la fin de sa lettre, que nous sommes menacés d'un Averroès. Certainement l'œuvre de Renan est à refaire, mais cette tâche, pour être dignement accomplie, est au-dessus des forces de M. le baron Carra de Vaux. S'il l'entreprend, il est aisé de prévoir ce que cela donnera : les orientalistes sérieux ne feront aucun cas de son livre dont je parlerai comme il me conviendra, et tout sera dit.

Veuillez agréer, Monsieur le Directeur, l'assurance de mes meilleurs sentiments.

René Basset.

Lettre de M. Paul Regnaud.

Lyon, 30 novembre 1904.

Monsieur le Directeur,

Permettez-moi de répondre en quelques mots à l'article si peu bienveillant et superficiel que M. Gauthiot a consacré, dans la *Revue de l'Histoire des Religions*[1], à l'examen de mon opuscule intitulé *L'origine des idées éclairée par la science du langage*.

Pour l'auteur — et toutes ses critiques se résument là — « ce qui est du domaine de la linguistique, c'est bien certainement *la parole et non les choses dites* ».

Pour moi ce domaine est bien certainement *la parole dans ses rapports avec les choses dites* et mon livre a précisément pour but de le démontrer sur quelques points particuliers. Aux logiciens-linguistes, compétents et impartiaux, de voir si j'y ai réussi.

Je vous remercie d'avance, Monsieur le Directeur, de l'insertion de cette lettre dans le prochain numéro de la *Revue*, et vous prie d'agréer l'assurance de ma considération la plus distinguée.

Paul Regnaud,
De la Faculté des Lettres de Lyon.

1) Voir t. L, p. 122.

CHRONIQUE

FRANCE

Enseignement de l'Histoire des religions à Paris. — Suivant l'habitude de la Revue, nous donnons ici le tableau des cours et conférences relatifs à l'histoire des religions qui seront professés durant l'année 1904-1905 dans les diverses Écoles ou Facultés de Paris.

I. *École des Hautes-Études, section des Sciences religieuses.*

I. *Religions des peuples non civilisés.* — M. *M. Mauss* : Explications exégétiques et critiques de textes ethnographiques concernant les rapports de la famille et de la religion dans l'Amérique du Nord, les lundis, à dix heures. — Analyse des notions fondamentales de la Magie, les mardis, à dix heures.

II. *Religions de l'Extrême-Orient et de l'Amérique indienne.* — M. *L. de Rosny* : De l'évolution des idées religieuses chez les peuples de l'Extrême-Orient et de l'Amérique Indienne. — Les religions de la Chine avant le siècle de Lao-tse et de Confucius. — Croyances populaires des indigènes de la Sibérie orientale et du Japon, les jeudis, à trois heures et demie. — Explication et étude exégétique de plusieurs textes anciens de l'Asie orientale et de quelques inscriptions de l'Amérique précolombienne, les samedis, à trois heures et demie.

Religion de l'Ancien Mexique. — M. *G. Raynaud* : Mythes et cultes de l'ancien Pérou; leurs rapports avec ceux de la moyenne Amérique. — Mythes et cultes des Muyscas. — Étude d'Ollantaï, les vendredis, à quatre heures.

III. *Religion de l'Inde.* — M. *A. Foucher* : Exposé des six grands systèmes de philosophie indienne et particulièrement du Yoga, les jeudis, à dix heures. — Explication de contes pâlis et sanscrits concernant le rituel, les samedis à dix heures.

IV. *Religions de l'Egypte.* — M. *Amélineau* : Le culte des ancêtres d'après le temple de Séti Ier à Abydos, les jeudis, à deux heures. — Explication d'œuvres coptes ayant trait au monachisme, les jeudis, à trois heures.

V. *Religions d'Israël et des Sémites occidentaux.* — M. *M. Vernes* : Les prophètes et le prophétisme en Israël. — Origine et composition des livres prophétiques de la Bible, les mercredis, à trois heures un quart. — Explication de morceaux tirés des livres prophétiques, les lundis, à trois heures un quart.

VI. *Judaïsme talmudique et rabbinique.* — M. *Israël Lévi* : Examen de l'ou-

vrage de Bousset sur la théologie juive du Ier siècle de l'ère chrétienne, les mardis, à quatre heures. — Explication du Zohar, les mardis, à cinq heures.

VII. *Islamisme et religions de l'Arabie.* — M. *Hartwig Derenbourg* : Etude chronologique du Coran, d'après Nallino. *Chrestomathia Qorani arabica*, les lundis à cinq heures. — Explication de quelques inscriptions sabéennes et himyarites, les samedis, à cinq heures.

VIII. *Religions de la Grèce et de Rome.* — M. *J. Toutain* : Le mythe et le culte de Déméter dans le monde hellénique. I. Les documents homériques et hésiodiques, les mardis, à deux heures. — La religion et les cultes en Grèce sous la domination romaine, les samedis, à deux heures.

IX. *Religions primitives de l'Europe.* — M. *H. Hubert* : L'année germanique, les mercredis, à neuf heures un quart. — Les monuments mégalithiques, les jeudis, à dix heures.

X. *Littérature chrétienne et histoire de l'Eglise.* — M. *J. Réville* : Histoire générale de la littérature chrétienne pendant les deux premiers siècles, les mercredis, à quatre heures et demie. — Calvin et les commencements de la Réforme française, les samedis à quatre heures et demie.

M. *E. De Faye* : Les christologies du Nouveau-Testament, les mardis, à quatre heures et demie. — Origène et les origines historiques de la théologie ecclésiastique, les jeudis, à neuf heures.

Christianisme byzantin. — M. *G. Millet* : L'art et le culte chez les chrétiens orthodoxes du XIIIe au XVIIe siècle, les mercredis, à trois heures trois quarts. — Travaux pratiques, bibliographie, explication de monuments et de textes (liturgie, hagiographie et littérature ecclésiastique), les samedis, à dix heures et demie.

XI. *Histoire des dogmes.* — M. *A. Réville* : Histoire, maximes et doctrines spéciales de l'ordre des Jésuites, les lundis et les jeudis, à quatre heures et demie.

M. *Picavet* : La théologie d'Aristote, de Plotin et de saint Augustin (explication du livre XI de la *Métaphysique* d'Aristote, du livre *de l'Un ou du Bien* (VI, 9) des *Ennéades* de Plotin, du *De Trinitate* de saint Augustin). — Les *Académiques* de Cicéron (explication) et le *Contra Academicos* de saint Augustin, les jeudis à huit heures. — L'exégèse et la théologie chez saint Thomas d'Aquin et chez Roger Bacon, les vendredis, à cinq heures.

M. *P. Alphandéry* fera quelques conférences sur l'histoire intérieure de l'Eglise, de Joachim de Flore à Guillaume de Saint-Amour, les vendredis, à trois heures.

XII. *Histoire du droit canon.* — M. *Esmein* : La possession et la protection possessoire en droit canonique, les vendredis, à quatre heures. — Les élections canoniques dans les recueils de décrétales insérés au *Corpus juris canonici*, les lundis, à deux heures.

Cours libres. — 1° Conférence de M. *J. Deramey* sur l'*Histoire des anciennes églises d'Orient.* — Histoire des églises d'Arménie depuis les invasions des Tartares jusqu'au concile de Florence, les jeudis, à deux heures.

2° Conférence de M. *Isidore Lévy* sur *les religions des Sémites septentrio-*

maux ; Recherches sur les cultes de la Syrie, les samedis, à neuf heures.

3° Conférence de M. *de Meissas sur la Patristique* : L'action extérieure de l'Église romaine jusqu'au règne de Constantin, les vendredis, à deux heures.

4° Conférence de M. *C. Fossey sur les Religions assyro-babyloniennes* : Les plus anciennes inscriptions votives de la Chaldée, les lundis, à cinq heures. — Les hymnes bilingues du IV° volume des *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, les jeudis, à cinq heures.

5° Conférence de M. *E. B. Leroy sur la Psychologie religieuse* : Les fondements psychologiques de la croyance à une action directe de l'Esprit du mal sur l'âme humaine et, en particulier, de la croyance à la possession et à l'obsession diabolique, les mardis et les samedis, à trois heures un quart.

II. Au *Collège de France*.

M. Albert Réville continue l'Histoire de la Réforme en France depuis l'abjuration d'Henri IV (1593) jusqu'à sa mort (1610) et commencera l'Histoire de la Réforme aux Pays-Bas.

M. J. Flach recherche les rapports primitifs de Babylone et d'Israël.

M. A. Le Chatelier expose l'organisation sociale des Pays musulmans : la loi religieuse, l'individu, la famille, l'État.

M. Clermont-Ganneau étudie les inscriptions araméennes de Syrie et d'Arabie, les inscriptions nabatéennes et divers monuments sémitiques récemment découverts.

M. G. Bénédite étudie les représentations figurées des Mastabas de l'Ancien Empire.

M. J. Oppert explique le code de Hammurabi.

M. M. Vernes expose le cadre historique de l'Hexateuque et les états divers par lesquels l'œuvre a passé avant d'atteindre sa forme définitive.

M. Ph. Berger explique les textes relatifs aux premiers prophètes.

M. R. Duval explique les parties inédites de la Chronique de Michel le Syrien relatives aux Croisades et des morceaux choisis des Targoums.

M. M. Croiset étudie l'hymne homérique à Déméter.

M. L. Havet traite de la méthode pour l'établissement d'une édition critique de Minucius Felix, *Octavius*.

M. Morel-Fatio étudie le Purgatoire de Dante à partir du chant XXI.

M. L. Lejeal traite des historiens ecclésiastiques du Mexique ancien.

III. *A la Faculté de Théologie Protestante*.

M. Ménégoz explique l'Épître de saint Paul aux Hébreux et commente l'Histoire de la Théologie protestante de Pfleiderer.

M. Lods retrace l'histoire religieuse d'Israël et explique le livre d'Ézéchiel.

M. Stapfer étudie l'enseignement de Jésus d'après les Évangiles synoptiques.

M. Bonet-Maury traite de l'Histoire de l'église chrétienne au XVI° siècle et du rôle des églises wallonnes des Pays-Bas dans le développement de la littérature française à l'étranger.

M. J. Viénot fait l'histoire de l'église chrétienne au XIXe siècle et étudie les auteurs protestants français au XIXe siècle.

M. J. Réville expose l'histoire de la littérature chrétienne pendant le IIIe siècle et l'histoire des religions du monde antique et de leur influence sur la formation du christianisme.

M. Allier étudie des problèmes de philosophie religieuse.

IV. *A la Faculté des Lettres* :

M. Luchaire traite du schisme allemand de 1198 et des conflits du sacerdoce et de l'Empire au commencement du XIIIe siècle.

M. Decharme étudie les idées morales dans la poésie grecque au VIe siècle.

M. Collignon étudie l'acropole d'Athènes au Ve siècle.

M. Gebhart traite des origines de la *Divine Comédie*.

M. V. Henry fait un cours de sanscrit védique.

V. *A l'École des Hautes-Études, section des sciences historiques et philologiques.*

M. Desrousseaux étudie les *Dionysiaques* de Nonnus.

M. L. Havet dirige la préparation d'une édition critique de l'Octavius de Minucius Félix.

M. Roy traite des conciles français du XIIIe siècle.

M. Specht analyse plusieurs ouvrages de l'*Abhidharma du Tripitaka chinois* et explique la traduction chinoise de *l'Abhidharmâmrtaraçastra*.

M. A. Meillet explique des textes tirés de l'Avesta.

M. Mayer Lambert explique le livre de la Genèse et le livre d'Isaïe.

M. H. Derenbourg explique des morceaux choisis du *Livre des Deux Jardins* par Aboû Schâma et fait l'examen critique des sources orientales et occidentales de l'histoire de Saladin.

M. Clermont-Ganneau traite de l'archéologie hébraïque.

M. Guieysse explique des textes hiéroglyphiques et expose les éléments de la lecture hiératique.

Conférences du Musée Guimet. I. Conférences du dimanche (au Musée Guimet) :

1904.	11 *décembre*	à 2 h. 1/2.	M. *J. Réville*, directeur d'études à l'École des Hautes Études : Le Prophétisme hébreu.
»	18 *décembre*	»	M. *De Milloué*, conservateur au Musée Guimet : Conciles bouddhiques.
1905.	22 *janvier*	»	M. *A. Foucher*, maître de conférences à l'École des Hautes Études : Les religions de l'Indo-Chine.
»	29 *janvier*	»	M. *de Milloué* : La légende de Padma Sambhava.
»	5 *février*	»	M. *E. Deshayes*, conservateur-adjoint du Musée Guimet : Le mobilier des anciens chinois.
»	12 *février*	»	M. *Cagnat*, membre de l'Institut : La vie de

garnison et la religion des soldats sous l'Empire romain.

1905, 19 *février* » M. *Ch. Virolleaud*, chargé de cours à l'Université de Lyon : Le Rituel babylonien.

» 26 *février* » M. *G. Lafaye*, professeur à la Faculté des Lettres : Les mystères de Mithra dans le monde romain.

» 5 *mars* » M. *E. Deshayes* : Quelques vases chinois à jeu de flèches du Musée Guimet et du Musée Cernuschi.

» 12 *mars* » M. *Ph. Berger*, membre de l'Institut : Le Code d'Hammourabi.

» 19 *mars* » M. *D. Menant* : Réforme religieuse et sociale dans l'Inde moderne.

» 26 *mars* » M. *Sylvain Lévy*, professeur au Collège de France : Les étapes de Bouddha sur la voie de la transmigration (Jâtakas).

» 2 *avril* » M. *Th. Reinach*, professeur à l'École des Hautes Études sociales : La Fête de Pâques chez les Israélites et dans le Christianisme.

» 9 *avril* M. *Victor Loret*, professeur à l'Université de Lyon : L'Égypte au temps du Totémisme.

II. *Conférences du soir* (Salle des fêtes de la mairie du XVI[e] arrondissement. — Avenue Henri Martin).

1905, 12 *janvier* à 8 h. 1/2. M. *A. Moret*, maître de conférences à l'École des Hautes-Études : Comment les Egyptiens construisaient et consacraient leurs temples.

» 26 *janvier* » M. *de Milloué* : Le temple d'Angkhor-Wat.

» 9 *février* » M. *E. Cartailhac*, correspondant de l'Institut : La Sardaigne à l'âge du bronze.

» 23 *février* » M. *E. Deshayes* : Quelques particularités esthétiques dans l'art pictural de l'Extrême-Orient.

» 9 *mars* » M. *Salomon Reinach*, membre de l'Institut : Les amazones dans l'art antique.

» 23 *mars* » M. *E. Guimet*, directeur du Musée Guimet : Le théâtre chinois.

***

L'administration de l'*École des Hautes Études Sociales* a, de nouveau, organisé une série de cours et conférences pour l'étude de la religion dans ses rapports avec la société, et les a placés sous la présidence de M. Th. Reinach.

Le cours sera professé par M. Th. Reinach qui y traitera de la religion juive de Moïse à Jésus (religion primitive des Sémites — Jahveh et les cultes cananéens — le prophétisme — le code sacerdotal — le judaïsme post-exilien — les apocryphes et le messianisme — genèse du christianisme). Les conférences portent les titres suivants :

1° Le christianisme et le culte des empereurs, par M. A. Puech, maître de conférences à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris.

2° La religion au Japon, par M. M. Revon, chargé de cours à la Faculté des Lettres.

3° La propagande protestante au Japon, par M. R. Allier, chargé de cours à la Faculté de théologie protestante.

4° La religion pendant la Révolution française, par M. Mathiez, professeur d'histoire au lycée de Caen.

5° Le mouvement catholique sous la Restauration, par M. P. Sagnac, chargé de cours à la Faculté des Lettres de Lille.

6° La religion et la vie publique aux États-Unis, par l'abbé Félix Klein, professeur à l'Institut catholique.

7° Un sujet tiré de l'histoire de l'ordre franciscain, par M. P. Sabatier.

8° L'Éthiopianisme dans l'Afrique australe, par M. R. Allier.

Publications récentes. — M. *Joseph Halévy* a publié dans l'Annuaire de l'École pratique des Hautes Études, section des Sciences historiques et philologiques, pour 1905, une étude sur *La légende de la reine de Saba*. Le récit de I *Rois*, x, 1-13, lui paraît avoir pour base un ouvrage historique antérieur dans lequel il était parlé, selon toute probabilité, d'une visite de la reine de Saba à Salomon à l'effet de régler les relations économiques entre leurs deux pays. M. Halévy admet, en effet, qu'il y a un fait réel à l'origine de cette histoire. Mais c'est la légende seule dont il veut s'occuper. La littérature apocryphe palestinienne ne semble pas s'en être occupée. Mais Josèphe, probablement d'après un romancier alexandrin, sait que la reine s'appelait Nicaulis et transfère son royaume en Égypte et en Éthiopie. L'Islamisme, au contraire, s'empare du récit. Mohammed lui-même, désireux de se rattacher les tribus yéménites, montre dans le Coran (xxvii, 16-45) la Reine de Saba convertie à la religion d'Allah par Salomon et embellit son récit de toute sorte d'éléments merveilleux dont les aggadistes juifs avaient enrichi l'histoire de Salomon (p. ex. l'armée d'oiseaux et de démons). Vers le commencement du xie siècle, Ath-Thalabi donne une nouvelle forme de la légende islamique amplifiée et enrichie de traditions orales. M. Halévy prouve que les formes correspondantes dans la littérature juive postlalmudique, notamment dans le second Targum sur Esther, dérivent de la légende islamique, contrairement à ce que l'on suppose d'ordinaire. Enfin il nous montre la version alexandrine, qui avait fait de Nicaulis une reine d'Éthiopie, prenant une nouvelle vie en Abyssinie, au xiiie siècle, après la chute de la dynastie usurpatrice des Zaguê. Ici la visite de la reine de

Saba à Salomon a pour conséquence la naissance d'un petit prince, qui devient l'ancêtre de la dynastie abyssinienne.

Le voyage de la reine passe au second plan ; c'est l'éducation du jeune prince à Jérusalem, auprès de Salomon, et l'organisation politique et religieuse de son royaume à son retour en Abyssinie, qui deviennent l'essentiel. Enfin les moines abyssins ont donné à la légende une dernière version, d'après laquelle la reine va trouver Salomon pour être guérie d'une infirmité et où le jeune prince Menilek rapporte en Abyssinie l'arche sainte de la Vierge Marie. Après celle-là il n'y a plus qu'à tirer l'échelle.

*
* *

M. *A. de Meissas* a publié dans les « Annales de philosophie chrétienne » de novembre 1904, et en tirage à part chez Roger et Chernoviz, un sommaire des conférences qu'il a prononcées durant le second semestre de la dernière année scolaire, à l'école des Hautes Etudes, section des Sciences Religieuses, dans le cours libre qu'il a été autorisé à faire sur la *Patristique*. Le sujet du cours était : *Le Sénat ecclésiastique de Rome*. Le professeur est parti du texte de saint Jérôme dans sa Lettre à Paula sur Origène (*P. L.*, t. XXII, col. 446), où il est parlé d'un Sénat ecclésiastique romain qui vers 231 aurait jugé de sa propre autorité les doctrines d'Origène. Il montre combien l'église de Rome, au IVe siècle, était elle-même mal renseignée sur ses origines et sur sa première histoire. Il rappelle le passage où saint Jérôme établit que toutes les églises étaient primitivement gouvernées par une collectivité de personnages, qu'on appelait soit presbytres, soit épiscopes. Puis il passe en revue les documents de l'antique littérature chrétienne : Didaché, I Clément aux Corinthiens, Actes de l'apôtre saint André (du IVe siècle, mais fondés sur un texte plus ancien ?), Épître de saint Polycarpe aux Philippiens, Pasteur d'Hermas, Actes de sainte Cécile, Philosophoumena ; il étudie l'état de l'Église de Rome, à l'arrivée de Marcion, la condamnation d'Origène à Rome, vers 231, l'état du clergé romain au milieu du IIIe siècle ; enfin il commente l'adresse de l'Épître de Constantin à Melchiade et à Marc. De tous ces textes il ressort, d'après M. de Meissas, qu'il n'y a pas eu à Rome pendant les trois premiers siècles, de pouvoir épiscopal monarchique, mais qu'il y avait un Sénat ecclésiastique dont le président était parfois un personnage considérable et dont l'autorité se trouvait fréquemment en conflit avec celle de l'évêque.

M. de Meissas conclut ainsi : « Quand tout le monde admettrait que notre Sénat ecclésiastique de Rome a réellement existé, au moins jusque sous Constantin, il resterait à faire son histoire, à éclairer ses périodes de grandeur et d'abaissement, sa concorde et ses guerres alternatives avec les papes, son rôle pendant les vacances du siège qu'il a sans doute prolongées plus d'une fois. Il y a beaucoup à chercher dans cette voie ».

Quelques réserves que l'on puisse faire sur ce Sénat ecclésiastique tel que l'entend M. de Meissas, il n'en a pas moins montré d'une façon à la fois inté-

ressante et forte que l'autorité des évêques de Rome pendant les trois premiers siècles, dans l'Église même de Rome, n'a nullement été celle que les historiens de l'Église dominés par les traditions de la papauté, décrivent habituellement.

***

Sous le pseudonyme de *Jean Vrai* un auteur, qui doit être lui-même un ancien prêtre, a composé, à l'adresse du clergé romain, des *Éphémérides de la papauté* (Paris, Fischbacher; in-12 de VII et 358 p.; 3 fr. 50). Il ne cache pas un instant le but polémique de son livre. Il ne faut donc pas s'attendre à trouver de l'histoire sereine et strictement objective. Déjà l'idée assez singulière de faire connaître le passé de la papauté par éphémérides rend un exposé proprement historique impossible. A la date du 1er janvier Jean Vrai invite ses lecteurs à méditer l'élection de Sirice au siège de Rome en 385 et leur apprend que le titre de pape n'a été donné à l'évêque romain que très tard, d'abord d'une façon intermittente. A la page suivante, sous la date du 2 janvier, nous sommes transportés à Séville; l'on nous rappelle que le premier édit des Dominicains installés comme inquisiteurs dans cette ville date de 1481 et l'on nous parle de leurs victimes. Ainsi de suite. Une table alphabétique placée à la fin du volume permet de se reporter à la date où il est fait mention de chacun des personnages traités; une table chronologique commençant à l'année 318 permet de suivre la marche des événements dans l'ordre des temps; enfin un appendice fournit quelques aperçus généraux sur l'institution papale.

Nous ne connaissons pas assez la mentalité particulière des élèves de séminaires pour être à même de juger si l'auteur, qui prétend les bien connaître, a eu des raisons suffisantes d'adopter un pareil procédé d'exposition. Le résultat le plus clair en est qu'aucun événement ne se présente dans sa connexion historique. Nous craignons aussi qu'un parti-pris par trop visible ne nuise à l'action que Jean Vrai veut exercer. Ne voir dans les croisades, par exemple, qu'un crime de la papauté (p. 352), c'est réellement méconnaître la vérité historique. L'auteur compromet, par ces exagérations, l'effet que pourraient produire quantité de faits avérés. Une bonne histoire populaire de la papauté aurait été plus utile et plus efficace. Qui nous la donnera?

J. R.

***

Les livraisons 18-19 du tome VI du *Recueil d'Archéologie Orientale* que publie M. Clermont-Ganneau à la librairie Leroux renferment, comme tous les fascicules de cette remarquable collection, un nombre considérable d'articles ayant trait aux religions de l'Orient. Les huit études contenues dans ces livraisons portent les titres suivants: § 26 : L'inscription nabatéenne *C. I. S.*, II, no 466; § 27 : Tanit et Didon; § 28 : L'empereur Adrien et Jérusalem; § 29 : Le prétendu dieu Ogénès; § 30 : Echmoun-Melkart et Hermès-Héraklès; § 31 :

L'empereur usurpateur Achilleus ; § 32 : Le sceau de Chema', serviteur de Jéroboam. Viennent ensuite des *Fiches et notules* au nombre de huit : Description d'El-Maqsoura. — Ἀζίζου. — Martha — Phaena de la Trachonite — Le nom phénicien Gerhekal — Inscription bilingue de Qal'at Erraq. — Χαῖρε Βάσσε ! — Saint Epiphane et l'alchimie.

*
* *

D'une très importante étude lue par M. *Cl. Huart* dans la séance du 22 avril 1904 de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres et publiée par le *Journal Asiatique* dans son dernier fascicule, nous extrayons les conclusions suivantes qui intéressent de la façon la plus immédiate l'histoire de l'Islam : 1° Les poésies bibliques d'Omayya, données par l'auteur du *Livre de la Création*, sont authentiques, parce qu'elles renferment des détails, notamment dans la description du paradis, qui manquent au texte du Qorân. 2° Les expressions qui sont communes à celles-ci et au Qorân proviennent, en conséquence, d'Omayya ; il paraît donc acquis que, comme le croyait Sprenger, la poésie antéislamique des Hanifs, et en particulier celle d'Omayya, est une des sources du Qorân. 3° Il est possible que ce soit lui, qui aspirait à jouer le rôle de prophète de l'Arabie, qui ait donné aux doctrines ébionites la tournure plus décisive et plus matérielle que spirituelle qui en a fait l'islamisme ; comme il est possible aussi qu'il n'ait eu qu'à traduire en beaux vers les idées qui avaient cours dans la secte à laquelle il appartenait, et qu'il voulait populariser parmi les tribus bédouines. 4° La ressemblance frappante de celles des poésies d'Omayya qui étaient consacrées à des sujets religieux avec les passages analogues du Qorân ont été cause de la défaveur de plus en plus grande qu'elles rencontraient dans le monde musulman, dont les doctrines très flottantes au début pour tout ce qui n'était pas expressément prévu par le texte du livre sacré, ne se sont cristallisées que petit à petit sous l'influence d'écrivains et de théologiens dont l'autorité finissait par être admise, d'abord par un groupe de plus en plus nombreux, ensuite par la presque universalité des croyants. Ces poésies ressemblaient trop au Qorân ; c'est ce qui les a tuées. (*Journ. Asiatique*, Juillet-Août, 166-167.)

*
* *

La librairie Alphonse Picard annonce la très prochaine publication du premier volume d'une collection de « Textes et documents pour l'étude historique du Christianisme ». MM. H. Hemmer et P. Lejay, qui en ont la direction scientifique, définissent en ces termes le caractère de leur entreprise, dans la circulaire qui nous a été adressée :

« Les collections patristiques sont difficilement abordables aux étudiants, aux érudits, aux prêtres laborieux, en dehors des grandes villes ; le format des

collections n'en permet guère l'usage dans les cours et conférences. Les textes grecs sont souvent difficiles à comprendre, et la traduction latine qui les accompagne d'ordinaire ne les éclaircit pas toujours. — Afin d'obvier à ces divers inconvénients, nous entreprenons de publier une collection de textes et documents pour l'étude historique du christianisme. Elle comprendra les œuvres les plus utiles pour l'histoire proprement dite du christianisme, pour celle de ses institutions et de son dogme. Les ouvrages trop longs seront présentés dans leurs parties essentielles, reliées par des analyses. — La collection a pour but de mettre sous les yeux les textes originaux auxquels il faut toujours revenir quand on veut faire un travail solide. Toutefois, les textes grecs seront accompagnés d'une traduction française; il en sera de même pour les textes latins qui présentent une réelle difficulté. Pour les œuvres des Pères latins qui peuvent se passer de traduction, des analyses détaillées permettront de s'orienter rapidement au milieu d'un livre, d'un chapitre, et des notes indiqueront le sens des phrases et des expressions rares qui pourraient arrêter à la lecture. — Des introductions précises fourniront les données indispensables sur la biographie de l'auteur et sur les circonstances où furent composés ses écrits, les renseignements utiles à l'intelligence d'un ouvrage et à l'appréciation de sa valeur historique. Chaque volume sera muni d'un index détaillé des matières comprenant les noms propres, les ouvrages cités par l'auteur, les faits principaux, les termes philosophiques et théologiques pouvant aider à une recherche ou à une comparaison.

Les directeurs de la collection s'interdisent de faire un travail critique. Il reproduiront le meilleur texte connu, en l'accompagnant d'indications sur l'état de la science et sur les progrès qui peuvent rester à accomplir. Ils refusent de se mêler à aucune polémique religieuse, voulant se renfermer dans le rôle modeste qu'ils ont défini et ne présenter aux lecteurs que des textes sûrs et des traductions exactes, en deux mots des faits et des documents. — Les volumes de cette collection paraîtront à intervalle rapproché, trois ou quatre mois environ, dans le format in-12, et seront d'un prix extrêmement modique, les plus gros volumes de 500 pages ne devant pas dépasser 3 fr. 50. Nous désirons ainsi mettre à la portée de tous des textes si importants à connaître. Le 1er octobre sera distribué les *Apologies* de saint Justin; en janvier ou février le tome I de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe; en avril le tome I des Apocryphes du Nouveau Testament. »

*
* *

L'histoire des Religions à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — *Séance du 14 octobre* 1904. M. *Maspero* expose les résultats de quelques-uns des travaux de restauration qu'il a entrepris en Égypte. Il annonce notamment que l'on pourra réédifier un temple de l'époque d'Aménothès Ier, dont les matériaux avaient été employés au XVIe siècle avant J.-C. par Thoutmosis III.

Séance du 21 octobre. M. *Clermont-Ganneau* communique à ses collègues l'estampage d'une inscription néo-punique composée de trois lignes gravées en caractères monumentaux sur un grand linteau qu'on a découvert brisé en deux morceaux. Cette inscription, relevée par M. de Mathuisieulx en Tripolitaine, constitue un superbe spécimen d'écriture néo-punique. Elle contient les consécrations au dieu Ammon d'une statue et d'un sanctuaire, pendant l'année de Lucius Oelius Lamia, proconsul de la province d'Afrique sous Auguste.

Le R. P. Delattre a découvert à Kanguet, sur l'emplacement de la ville antique de Neferis, quatre inscriptions que communique en son nom M. *Héron de Villefosse*. L'un de ces textes a été gravé en l'honneur d'Adonis sous le règne de Septime Sévère et de Caracalla (198-211).

M. G. Radet a adressé à l'Académie un mémoire sur l'Artémision de Sardes, dont M. *E. Babelon* donne lecture. Selon M. Radet, Sardes possédait un Artémision d'une renommée presque égale à celle de l'Artémision d'Éphèse. L'Artémise adorée à Sardes était une Anaitis persique. Dans ce sanctuaire Cyrus le Jeune se réconcilia avec le satrape Orontas.

Séance du 4 novembre. M. *Héron de Villefosse* lit à l'Académie une lettre du Dr Carton contenant des détails nouveaux sur les fouilles poursuivies dans les catacombes de Sousse par M. l'abbé Leynaud, curé de Sousse.

M. *Cagnat* communique à ses collègues une lettre dans laquelle M. Pierre Paris, correspondant de l'Académie, annonce la découverte à Mérida (Espagne) d'un sanctuaire de Mithra renfermant plusieurs marbres sculptés et des inscriptions.

M. *Noël Valois* donne lecture d'une notice sur un ouvrage inédit de Pierre d'Ailly, *De persecutionibus Ecclesiae*, conservé dans le ms. 1156 de la Bibliothèque de Marseille, et composé en 1418.

Séance du 2 décembre. M. *Collignon* signale les résultats de fouilles qu'a entreprises récemment M. P. Gaudin sur l'emplacement d'Aphrodisias de Carie. M. Gaudin a dégagé une partie de l'enceinte et reconnu le temple qui, à l'époque byzantine, avait été transformé en église. Sur une fontaine qui occupe une partie de l'emplacement du gymnase il a découvert des bas-reliefs représentant une gigantomachie et rappelant la frise du soubassement du grand autel de Pergame.

M. *Salomon Reinach* fait une communication relative au procès de Gilles de Raiz.

BELGIQUE

Dans une récente livraison du *Muséon* (nouv. série, vol. V, n° 2), M. *Ph. de Stcherbatskoi* oppose un certain nombre d'arguments nouveaux à la théorie généralement admise sur l'origine de la logique bouddhiste : on la considère

comme généralement dérivée de celle des Vaiçesikas. « A l'appui de cette opinion M. H. Jacobi a fait valoir toute une série de coïncidences, et sur des points essentiels, entre les deux systèmes, Vaiçesika et bouddhique ; ces coïncidences témoigneraient d'emprunts faits par les bouddhistes aux Vaiçesikas, et non pas d'emprunts faits par ces derniers aux bouddhistes, la logique des Vaiçesikas étant la plus ancienne des deux. » (H. Jacobi, *Die indische Logik*, Göttingue, 1901). Pour M. de St., la logique du bouddhisme aurait, sur la logique des Vaiçesikas des droits incontestables d'antériorité. Dignâga (vi^e siècle) dont le système est parvenu jusqu'à nous dans le *Nyâyabindu* et qui a fondé la logique bouddhique, n'en aurait pas emprunté les éléments essentiels à Praçastapâda, théoricien définitif de la doctrine des Vaiçesikas, mais bien au contraire Praçastapâda aurait subi son influence et modifié en conséquence la théorie de la connaissance dans son école. « Les modifications introduites par Praçastapâda, en conformité avec la théorie bouddhique, dans le système des Vaiçesikas, se sont maintenues pour la plupart dans leur logique jusqu'à la fusion des deux écoles des Naiyâyikas et des Vaiçesikas. C'est ainsi que l'école des Naiyâyikas, dont les docteurs avaient autrefois combattu avec acharnement la doctrine bouddhique, se vit amenée à subir l'influence de cette même doctrine. Par l'intermédiaire du Nyâya et Vaiçesika unifiés, les bouddhistes influent directement sur la théorie de la connaissance de toutes les écoles indiennes de philosophie » (pp. 164-165).

ALLEMAGNE

Nous ne saurions manquer de signaler à nos lecteurs la publication de nouveaux fascicules des *Kleine Texte für theologische Vorlesungen und Uebungen* édités par M. Hans Lietzmann. Ce sont : de M. Lietzmann, *Liturgische Texte*, I. *Zur geschichte der Orientalischen Taufe und Messe im II u. IV Jht.* (16 pp. pet. 8°). Extraits de Pline, Epist. X, 96 ; la *Didaché*, Justin, les *Constitutions apostoliques*, Cyrille de Jérusalem. — Du même : *Die Didache, mit kritischen Apparat* (16 pp.) avec la traduction latine du morceau dit *Les Deux Voies*. — De M. C. Bezold : *Babylonisch-assyrische Texte*, I. *Die Schöpfungslegende* (20 pp.), traduction allemande. De M. E. Klostermann, *Apocrypha*, II. Evangelien (18 pp.) : Évangile aux Hébreux, Évangile des Ébionites, Fragment du Fayoum, Logia d'Oxyrhynque, Évangile des Égyptiens, Évangile de Thomas, Traditions de Mathias, Évangile de Philippe, Évangile d'Eve, Extrait de la première homélie d'Origène sur Luc, témoignages relatifs à l'évangile de Pierre. — Ces opuscules ont été édités avec grand soin par la maison A. Marcus et E. Weber, de Bonn.

ITALIE

La librairie U. Hœpli de Milan, dont les belles publications ont déjà rendu des services si réels aux sciences historiques, entreprend une collection annoncée en ces termes. « Les manuscrits d'inestimable valeur qui se conservent à Rome dans la Bibliothèque Vaticane et à Milan dans la Bibliothèque Ambroisienne, seront, en grande partie, reproduits en facsimilés par notre maison, qui commencera de cette manière toute une série de publications dont le but est de reproduire et de rendre accessibles aux savants du monde entier les manuscrits les plus importants dont l'Italie est si richement pourvue, précieux documents pour l'étude critique des anciens textes, de la paléographie et de l'histoire de l'art. » La librairie Hœpli, que n'effraie pas une si lourde tâche, est loin de s'en tenir à de simples promesses et déjà, on le sait, elle a commencé la publication, ordonnée par le pape Pie X, d'un choix de manuscrits de la Vaticane. A paru, entre autres, une magnifique reproduction phototypique du Codex Vaticanus gr. 1209 (cod. B) (Bibliorum SS. græcorum Pars altera. Novum Testamentum). Des reproductions semblables de manuscrits de l'Ambroisienne sont annoncées comme devant paraître incessamment. Notons parmi ceux de ces manuscrits dont la publication nous est promise pour un très prochain avenir : le *Liber Diurnus Romanorum Pontificum* (XIe siècle), édité par le Dr A. Ralli ; les *Monumenta veteris liturgiæ Ambrosianæ*, éd. par M. Magistretti (le premier volume des *Monumenta* a paru en 1893 sous le titre de *Pontificale in usum Ecclesiæ Mediolanensis*), etc.

SUISSE

M. *H. Kienzle*, de Bâle, a consacré un opuscule paru il y a quelques mois à l'étude des sources d'Ovide dans les *Métamorphoses* (*Ovidius qua ratione compendium mythologicum ad Metamorphoseis componendas adhibuerit Diss.*, *Bâle, zum Basler Berichthaus*, 1903). M. Kienzle a montré d'abord en quel étroit rapport se maintient parfois Ovide avec certains modèles : le 13e et le 14e livres de l'*Enéide* ont été suivis par lui en tous leurs épisodes avec une part d'invention personnelle qui se réduit à quelques interversions destinées à masquer le plagiat. La *Bibliothèque* et les *Argonautiques* d'Apollodore ont été mis à contribution pour toutes les fables du cycle de Thèbes et des cycles des Argonautes, de Thésée, de Procné, de Dédale. Il n'est que rarement tributaire d'Homère et pour le cycle troyen même il a préféré avoir recours à Apollodore. Euripide a eu aussi quelque part dans sa documentation, mais l'ensemble de ses sources décèle une influence alexandrine très profonde. Elle était déjà très perceptible dans la forme littéraire de l'œuvre mythologique d'Ovide ; grâce au travail de M. Kienzle, nous savons aujourd'hui que les éléments historiques du récit sont eux-mêmes pris dans les œuvres des poètes et des mythologues alexandrins.

P. A.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME CINQUANTIÈME

ARTICLES DE FOND

MÉLANGES ET DOCUMENTS

REVUE DES LIVRES

Religions des non-civilisés et folk-lore : Vente de la fiancée par son père au futur époux, p. 139 ; Cartailhac, Peintures préhistoriques à Altamira, p. 313.

Prix académique : Prix Bordin, p. 139.

Le Gérant : Ernest Leroux.



ANGERS. — IMPRIMERIE A. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

